

ANTHRO POS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

Filozofija

Kosovel, Ošlaj,
Potrč, Svetlič

Psihologija

Benedik, Musil, Oravec,
Žvelc, Rostohar, Radovan

Družboslovje

Fištravec, Gomezel Mikolič

Aktualno

Rus

Recenzija

Tóth

Anthropos

leto 2000

letnik 32

številka 3-4

Filozofija
Psihologija
Družboslovje
Aktualno
Recenzija

ČASOPIS ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH VED/*JOURNAL OF PSYCHOLOGY, PHILOSOPHY & FOR THE
COOPERATION OF HUMANISTIC STUDIES*

Anthropos izhaja pod pokroviteljstvom Univerze v Ljubljani, izdaja ga Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo/*Published by the Psychological Society of Slovenia and the Slovenian Philosophical Society*

IZDAJATELJSKI SVET/*PUBLISHING BOARD*: dr. Božidar Debenjak, dr. Andrej Kim, dr. Janek Musek, dr. Borut Pihler, dr. Marko Polič, dr. Hubert Požarnik, dr. Vojan Rus, dr. Jože Šter (predsednik sveta/*Chairman of the Board*), dr. Cvetka Tóth, dr. Andrej Ule

ČLANI REDAKCIJE/*MEMBERS OF EDITORIAL BOARD*: dr. Maca Jogan (sociologija/*sociology*), dr. Valentin Kalan (filozofija/*philosophy*), dr. Edvard Kovač (teologija/*theology*), dr. Lev Kreft (filozofija/*philosophy*), dr. Vojislav Likar (filozofija/*philosophy*), dr. Andrej Marušič (psihologija/*philosophy*), dr. Viljem Merhar (ekonomija/*economy*), dr. Marko Polič (psihologija/*psychology*), dr. Igor Pribac (filozofija/*philosophy*), dr. Velko S. Rus (psihologija/*psychology*), dr. Argio Sabadin (psihologija/*psychology*), dr. Cvetka Tóth (filozofija/*philosophy*), dr. Andrej Ule (filozofija/*philosophy*)

MEDNARODNI UREDNIŠKI SOSVET/*INTERNATIONAL ADVISORY BOARD*: dr. Eugène Faucher (Francija/*France*), dr. Evgenij Firsov (Rusija/*Russia*), dr. Mojmir Povolný (ZDA/*USA*), dr. Jaroslav Opat (Češka/*Czech Republic*), dr. Alain Soubigou (Francija/*France*), dr. Karel M. Woschitz (Avstrija/*Austria*), dr. Josef Zumr (Češka/*Czech Republic*)

GLAVNI UREDNIK/*MANAGING EDITOR*: dr. Janek Musek

UREDNIŠKI KOLEGIJ/*EDITORIAL BOARD*: dr. Franc Jerman, dr. Vojan Rus, dr. Maks Tušak, dr. Franci Zore

TEHNIČNA UREDNICA IN TAJNICA UREDNIŠTVA/*TECHNICAL EDITOR AND SECRETARY*: Janja Rebolj

LECTOR/*PROOFREADER*: Mihael Hvastja

Angleške povzetke prevedla/*Translation of English abstracts*: Tanja Velagič
Članki so recenzirani/*All of the articles are reviewed*.

UREDNIŠTVO IN ADMINISTRACIJA/*EDITORIAL AND ADMINISTRATIVE OFFICE ADDRESS*:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, SI-1000 Ljubljana, Aškerčeva 2, telefon: 241 10 00, e-mail: casopis.anthropos@uni-lj.si

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun 50100-678-46257

Časopis ima 4-6 številke letno. Rokopisov ne vračamo.

The Journal is published 4-6 times a year. Manuscripts are not to be returned.

Cena te številke je 2000 tolarjev.

Oblikovanje ovitka/*Cover design*: d.i.a. Metka Žerovnik

Računalniški prelom/*Layout*: Franc Čuden, MEDIT d.o.o., Notranje Gorice

Tisk/*Printed by*: Grafika-M s.p.

Naklada/*Print-run*: 1000 izvodov/*1000 copies*

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo.

Časopis izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo, Ministrstva za kulturo in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

Anthropos je indeksiran v COBISS in SOCIOLOGICAL ABSTRACTS

<http://www.ff.uni-lj.si/anthropos>

VSEBINA
(Anthropos, št. 3-4 / 2000)

I. FILOZOFIJA

- 5-26 Ivan Kosovel: Hiša večne lepote (Dvoje in eno)
27-36 Borut Ošljaj: Vebrov nauk o človeku v luči Schelerjeve antropologije
37-42 Matjaž Potrč: Vebrov filozofski kongres v Celju
43-50 Rok Svetlič: Trije pristopi h kritiki absolutnega idealizma

II. PSIHOLOGIJA

- 51-62 Emil Benedik: Kako psihiatrični bolniki doživljajo samega sebe in bližnje osebe
63-76 Bojan Musil: Kiberpsihologija - psihologija kiberprostora: Umestitev novega področja psihološkega raziskovanja (1. del)
77-94 Robert Oravec: Znanstvene kontroverze v slovenski suicidologiji 80-ih let
95-103 Maša Žvelc: Doživljanje in pojmovanja menstruacije od preteklosti do danes
104-114 Gordana Rostohar: Pomembnost izražanja pozornosti in naklonjenosti
115-124 Marko Radovan: Motivacija z vidika socialnokognitivne teorije Alberta Bandure

III. DRUŽBOSLOVJE

- 125-158 Andrej Fištravec: Socialnoteoretska in sociološka tradicija razumevanja družbe kot organizma
159-172 Vesna Gomezel Mikolič: Vloga narodne pripadnosti in narodne zavesti v sodobnih integracijskih procesih

IV. AKTUALNO

- 173-184 Vojan Rus: Svobodna filozofija (Filozofski oddelek FF v letih 1962-73)

V. RECENZIJA

- 185-186 Borut Ošljaj: Homodiaphoricus. Uvod v filozofsko antropologijo. Filozofska fakulteta, Ljubljana 1999 (Cvetka Tóth)

VI. NAVODILA AVTORJEM

CONTENTS
(Anthropos, No. 3-4 / 2000)

I. PHILOSOPHY

- 5-26 Ivan Kosovel: A House of Eternal Beauty (The Two and the One)
27-36 Borut Ošljaj: Veber's Study of Humankind in the Light of Scheler's Anthropology
37-42 Matjaž Potrč: Veber's Philosophical Congress in Celje
43-50 Rok Svetlič: Three Approaches towards the Critique of Absolute Idealism

II. PSYCHOLOGY

- 51-62 Emil Benedik: How Psychiatric Patients Experience the Self and Significant Others
63-76 Bojan Musil: Cyberpsychology - Psychology of Cyberspace: Placing a New Psychological Research Field (Part One)
77-94 Robert Oravec: The Scientific Controversies in Slovenian Suicidology in the 80's
95-103 Maša Žvelc: The Emotional Patterns and Conceptions of Menstruation since the Past Times until Today
104-114 Gordana Rostohar: The Importance of Exchanging Strokes
115-124 Marko Radovan: Motivation from Albert Bandura's Social Cognitive Theory Viewpoint

III. SOCIAL SCIENCE

- 125-158 Andrej Fištravec: The Sociotheoretical and Sociological Tradition of Understanding of Society as an Organism
159-172 Vesna Gomezel Mikolič: The Role of National Identity and National Awareness in Modern Integration Processes

IV. CURRENT ISSUES

- 173-184 Vojan Rus: Free Philosophy (Department of Philosophy in 1962-1973)

V. REVIEW

- 185-186 Borut Ošljaj: Homodiaphoricus. Uvod v filozofsko antropologijo. Filozofska fakulteta, Ljubljana 1999 (Homodiaphoricus. Introduction in Philosophical Anthropology. Faculty of Arts, Ljubljana 1999) (Cvetka Tóth)

VI. INSTRUCTIONS TO THE AUTORS

Hiša večne lepote* (Dvoje in eno)

IVAN KOSOVEL

IZVLEČEK

Oporna točka tega teksta je binarni značaj razuma oziroma intelekta. Binarni značaj omogoča totalno refleksijo, ki pa se vrti v krogu da - ne, plus - minus, levo - desno, dobro - zlo itd. Razum se poskuša izogniti temu hamletovskemu dualizmu na dva načina. Prvi je regresiven, vodi k fiktivnemu, brezrazličnemu izvoru in se potem sooča z nemogočim problemom, kako iz nediferenciranega Enega izpeljati diferenciran svet. Drugi način se poskuša rešiti stanja čiste refleksije s prehodom v množstvo diferenc, ki pa hkrati predpostavljajo vpeljevanje višjih rodovnih pojmov. V pogledu simbolike števil se te napetosti simbolizirajo v številih dva, ena in tri. Simbolika števil nastaja z vpisovanjem eksistencialne problematike človeka. Izhodiščno število je tako število dva, mitološko pa je nanj vezan zlohotni duh binarius.

Razpravljanje se osredotoča na razmerja, ki nastajajo ob prehodu iz Enega v množstvo. Za področje krajše eksplikacije so vzeti nekateri ključni problemi mistike in predvsem mitologije androgina/hermafrodita, kot nastopa znotraj platonistične metafizike, valentinistične gnoze in alkimije. Pokaže se, da izvorno Eno, logos itd. v sebi ne more biti brezrazlično, saj mora vsaj in potentia nositi v sebi difference povnanjenja. Logos, kakršnega si je zamislil Filon, da bi razmejil religijo od mitologije, in kakršen je potem prešel v krščansko teologijo, se tako izkaže za še en mitološki pojem.

Ključne besede: gnoza, binarnost, mistika, filozofija religije

ABSTRACT

A HOUSE OF ETERNAL BEAUTY (THE TWO AND THE ONE)

The starting point of this essay is the binary character of the reason or intellect. The binary character, spinning around yes-no, plus-minus, right-left, good-evil etc., enables the absolute reflection. The reason is trying to avoid this Hamlet's like dualism in two ways. The first way is a regressive one, taking us to a fictitious, undifferentiated source and confronting us with an impossible question, how to derive the differentiated world out from the undifferentiated One. The second way is an attempt to resolve the state of pure reflection with a number of differences, which at the same time imply an introduction of some higher generic terms. Regarding the symbolism of numbers, these dualistic tensions are symbolised by numbers two, one and three. The symbolism of numbers has been formed by introducing the existential problems of humankind. The starting number is therefore number two, associated mythologically with the evil spirit of Binarius.

* Prvo poglavje obsežnejšega dela o problemu Enega in Mnoštva v gnostično-mistični in dialektični perspektivi.

This debate is concentrated on the relations, emerging at the moment of transformation from singularity to plurality. Some essential problems of mysticism and above all the mythology of an androgyne/hermaphrodite are taken in consideration in this brief explication, in the way they are conceived in Platonic metaphysics, Valentinian gnosis and alchemy. At the end, it shows up that the ultimate One or logos etc. cannot be undifferentiable, for it must – at least potentially – be differentiated and externalised. Logos as conceived by Philon, in order to make a distinction between religion and mythology, and in the way it entered the Christian theology, appears to be one of the mythological terms.

Key words: gnosis, binary, mysticism, philosophy of religion

Uvod

"Bog je rekel: 'Bodi obok sredi voda in naj loči vode od voda!' In Bog je naredil obok in ločil vode, ki so bile pod obokom, od voda pod obokom. Zgodilo se je tako. Bog je obok imenoval nebo. In bil je večer in bilo je jutro, drugi dan". (Geneza, 1 Mz 1,6-8).

Pripomba, ki jo v zvezi s tem zapisom navaja naša nova standarna izdaja Svetega pisma dodaja v opombi značilen poudarek: "Pred sklepnim obrazcem za drugi dan gr./ški prevod/ vstavlja *Bog je videl, da je dobro.*" (Sveto pismo 1997, 52)

Začetno vprašanje je torej naslednje: zakaj ta Bog v svojem originalnem, se pravi, negrškem sporočilu, ni videl, da je dobro? In zakaj je bilo njegovo ustvarjanje v vseh ostalih šestih dneh tako dobro, da se je lahko samo še odpočil?

Razlog je preprost in v svoji preprostosti verjetno tudi zanj nevzdržen.

* * *

Stvaritev drugega dne povzroči, da se iz brezrazličnega Enega pojavi prva razlika, dvojnost. Osnova vsake mitologije izvora je, da poišče v nedoločljivi preteklosti vsem različnim pojavom sveta nek skupni izvorni začetek. Razvojno gledano pa se potem prehod iz Enega v mnogo začenja z številom dva. Ne samo, da tiči problem v pojasnitvi prehoda (to lahko zabriše vera), problem je predvsem njegova prva stopnja. Gre namreč za vpeljavo principa dualizma, njegove logične neizogibnosti v prehodu, in kot se pokaže, tudi njegove splošne nejasnosti ter hkratne eksistencialne nevzdržnosti. Zato težava ne bi bila nič manjša, če bi bog opustil številčno vrsto in bi stvarjenje začel s sedem; kajti tudi sedem v vsakem primeru vsebuje dva.

Princip dvojnosti je princip neodpravljive napetosti, ki se množi v neskončnih variacijah polariziranja: levega in desnega, svetlobe in teme itd. Ta princip je še zlasti boleč v etiki, kjer se dobremu konceptualno zoperstavlja zlo in je potem ravno to dejstvo zanj konstitutivno. Etika je porojena iz bolečine.

Dualnost ostaja nerešljiv problem teologije, različnih filozofij, svetovnih nazorov ..., saj nikakor ni mogoče zadovoljivo pojasniti, kako lahko bog, torej izvorno Eno, sploh ustvari zlo. Ob tem pa ostaja seveda jasno tudi to, da brez dvojine (d drugega dneva kot paradigme vseh delitev na plus in minus) ne bi zmožel ustvariti ničesar.

Teza, ki jo bom tu razvijal, je, da izhodišče razmišljanja nikakor ne more biti

nekakšno izvorno Eno, pa tudi množstvo ne. Izhodišče vsakega razmišljanja je pač refleksija, ki ima svojo osnovo v binarnosti mišljenja. In ker človek ni samo racionalno (logično) bitje, ampak tudi eksistenca, pri svojih življenjskih odločitvah nikoli ne more mirno gledati na razcepe tipa "da" in "ne", na razcepe med bitjo in ničem ... Tako mu ostajata vsega le dve poti: regresivna, ki se poskuša "vrniti" k Enemu in videti (mitološki) začetek vsega v njem, ter progresivna, ki hiti v nova in nova razlikovanja. Obe sta po svoje nemogoči, saj se trudita izigrati oziroma pozabiti na osnovno dualno refleksivnost, iz katere bežita. Vendar je eksistencialno nemogoče tudi vztrajanje v njej, saj tako vztrajanje ne pomeni drugega kot brezizhodno zrcaljenje in vrtenje v krogu.

Na problem je v novejšem času na specifičen način opozoril Lacan s teorijo označevalca, ki ukinja dualnost. Moj pristop bo drugačen. Natančneje si bomo ogledali problem enojnega, dvojnega (dualnega), zgolj nakazali problem trojnega ter se pri tem ustavljali ob motivih gnostične in gnozi sorodne tradicije. (Kosovel 1999, 55-77) Pisci, na katere se sklicujem, so izbrani eksemplarno, prav tako citati. Z njimi hočem zgolj nakazati umestitev izhodiščne teze v tradiciji našega mišljenja.

Binarnost mišljenja in konstitucija dejanskosti

a. Binarnost in doživljena realnost

Izhajamo lahko iz preprostega in splošno sprejetega dejstva, da je binarnost, diferencialnost ena bistvenih značilnosti delovanja človeškega intelekta. V perspektivi te značilnosti se pojavlja tudi predmet njegovega spoznavanja. Spoznavanje potem ne pomeni - vsaj v zahodni tradiciji - nič drugega kot diferenciranje. Zelo približno vzeto velja, da je problem, predmet, ki je bolj razčlenjen, tudi bolj spoznan. Nerazčlenjenost, torej tisto, kar se upira Descartesovi zahtevi po jasnosti in *razločnosti* (*clara et distincta*), ne šteje za znanje, ki bi bilo proizvod znanosti, torej za tisto edino znanje, ki v obdobju vzpona novoveške znanosti sploh kaj velja. Kakorkoli je bila ta Descartesova regula zaradi svoje psihološke utemeljenosti videti problematična, pa se zdi, da se prav dobro veže na problem tu izpostavljene diferencialnosti in refleksivnosti. Njen osnovni namen je vsekakor epistemološki: presekati s tradicionalnimi znanostmi, kjer kraljuje alkimija, z znanji mantik, mistike itd., torej z znanji, ki jim je bil poglavitni cilj *doživljanje*, vživljanje, in ki, prignane do konca, pri spoznanju navsezadnje stavijo na akt božanske milosti, ta pa jim pomeni toliko kot *(od)rešitev*.

Seveda nam pri govorjenju o čisti refleksiji, s čimer poimenujem refleksijo v dualnih razmerjih, ne gre za kakršne koli difference, ampak samo za tiste, ki svoj genus v svoji diferencialnosti popolnoma izčrpajo. Take so: belo-črno, da-ne, bit-nič, moški-ženski spol, južni-severni pol ipd. Oba elementa razmerja sta vsaj na pojmovni ravni pozitiviteti, se pojmovno izključujeta, hkrati pa genus izčrpata. Sta razlika in eno hkrati. Ne temeljita na nobenem srednjem (s)polu, ki ne bi bil hkrati že tudi dvopol.

Gre skratka za refleksijo, v kateri je intelekt sam svoj ujetnik.

Nekaj drugega je razpravljanje o refleksiji, ki se prebija k znanju s pomočjo razčlenjevanja v progresivni smeri. To je mogoče takrat, ko postane genus širši od razlik, na katere se usmerja refleksija. Ko imamo, vzemimo enostaven primer, trikotnik in krog, ki sta le dva od vseh možnih elementov, ki sodijo pod pojem geometrijskih likov. Spet nekaj drugega je tudi razpravljanje o refleksiji, ki si prizadeva ukiniti razlike in s tem samo sebe v Enem. V obeh primerih je že potlačeno prvobitno dualno razmerje, iz katerega je izšla. Tu mi gre seveda za to, da pokažem na problematičnost prehoda od izvorne refleksije k vsem drugačnim tipom refleksij.

Vrnimo se torej k dualnemu razmerju čiste, torej krožne refleksije, katere tradicionalni simbol je kača, ki lovi svoj rep.

Razcep oziroma delitev, ki jo uvaja razum s svojo binarno logiko razdvajanja, za človeka in njegov položaj v svetu vsekakor ne pomeni samo preproste binarne cepitve med 1 in 0, med "da" in "ne"; ta je formalna in v pogledu vsebine vselej indiferentna, pač pa daje ravno ta princip oporo še vrsti tipičnih eksistencialnih, torej življenjskih napetosti. Te se pokažejo takrat, ko pristanemo na refleksijo (refleksija = odbijanje) in se nato zavemo nezmožnosti odločitve med enim in drugim, ko v nedogled nemu mnenju zoperstavljamo in pretehtavamo drugo mnenje, ko skratka odkrijemo hamletovsko pozicijo. Dualno razmerje obeh elementov refleksije nikakor ni samo neposredna (biološka) povezava (kot to predpostavi Lacan pri majhnem otroku in materi), pač pa ločevanje in neločevanje hkrati, nerazrešljivo privlačevanje in odbijanje. Hamletovska pozicija je pozicija čiste refleksije oziroma podvajanja: eno se podvoji v drugem, "da" se zrcali v "ne", teza se podvoji z antitezo, se reflektira v antitezi.

Izstop iz refleksije tako nikakor ni zgolj intelektualen. Je predvsem rezultat - tradicionalno rečeno - volje, ki edina lahko poseže v vedno navzočo dilemo. Kot npr. takrat, ko nam pride nekdo nasproti, poskušamo se mu izogniti, a se pri tem vselej premaknemo v isti smeri, kot se premakne tisti, ki naj bi se mu ognili. Akt odločitve, akt izstopa iz refleksije, torej odločitve za nekaj, za karkoli tako nikakor ni vezan na binarne operacije čiste refleksije, ki lahko v svoji principielni krožnosti nenehnega prehajanja oziroma refleksije med "da" in "ne" zadržuje še tako močne strasti in morda popelje razum v blaznost vrtoglavosti. Ni čudno, da so se že od nekdaj spraševali, ali je bil Hamlet res nor ali pa je norost bolj na strani njegovih intelektualnih občudovalcev. Načeloma lahko prinaša vsak akt odločitve v sebi vse elemente (od)rešitve iz začaranega kroga "da" in "ne". Pri Jungu se npr. zelo dobro vidi, kako postane odločitev v začaranem krogu arbitrarna, nepresegljiva oziroma presežena samo z zdrsom v nedi-ferencirano nezavedno. (Kosovel 1997, 74-78) Ta odločitvena, rešitvena dimenzija obsega v svoji konkretizaciji cel spekter izhodov iz kroga "za in proti" in začenja z navadno (predrefleksivno) samoumevnostjo, ki izhodiščne dileme sploh še ne pozna, pa tja do Tertulianove religiozno pregrete maksime: "Verujem, ker je absurdno". Za Tertuliana je absurd, torej, logično vzeto, protislovje ali kontradikcija oziroma grški skandalon v tem, da nasprotja najprej enostavno priznamo (bog je absolutno različen od človeka), potem pa jih izenačimo, identificiramo (bog je isto kot človek, Kristus je enak Jezusu). Za to tretjo pot, ki je akt odločitve se tedaj izkaže vera kot skrajna točka v kontinuiteti razpona med verjetjem in vero. (Kosovel 1991, 50-58) Beseda "zato", ki opozarja na posledičnost v stavku "verujem, (zato) ker je absurdno", v resnici tako ne kaže na logično, ampak prej na logiki transcendentno, neko povsem drugače izsiljeno konsekvenco. Izhod iz vzpostavljenega absurda, kot ga ustvari omenjeno sovpadanje identitete in razlike, vsekakor ni nujen, za večino ljudi celo praviloma ni vera, ampak preprosta bolj ali manj zavestna zavrnitev samega absurda. Njegova izločitev iz obzorja razuma, kar zahteva tudi logika (tega sveta). Ljudje si, recimo, rečejo: če je nekaj absurdno, je proti zdravi pameti in s tem nimamo kaj početi. Svojemu morebitnemu odnosu do boga sicer lahko pravijo "vera", le da je potem ta vera zelo oddaljena od svoje dejanske konstitucije.

Na teoretsko problematičnost prehoda iz dvojnega (opozicij) k trojnemu, ("sin-tezi") smo nekako pozabili, pravzaprav smo problem prikrili s samoumevnostjo (dialektične) sinteze. Kot da bi bila ta, tudi potem ko sprejmemo dialektiko, nekaj razumljivega. Čudno, pravzaprav posmeha vredno se nam pri tem seveda zdi nekdanje sholastično reševanje dvojiškega problema. Sholastiki so imeli kljub silogističnemu (trinitetnemu) načinu sklepanja navado dosegati svoj končni prav z navajanjem argumentov "za" in "proti". V disputu namreč ni štel "močan" argument, saj je bilo načeloma jasno, da je mogoče vsakemu argumentu zmeraj zoperstaviti *formalno* enako

močan protiargument. Za odločilno so zato šteli število argumentov *pro*, na katere nasprotnik v polemiki ni znal postaviti argumentov *contra*, in obratno. Kdor je naštel več tez oziroma antitez, na katere nasprotnik ni imel odgovora, je zmagal. Razrešitev torej ni predpostavljala nastop vscodeležujoče sinteze, ki bi potem pomenila ustrezen izstop iz refleksivnega, antitetičnega vrtiljaka, ampak v prekinitvi razpravljanja, v umanjkanju protiargumenta, v prenehanju refleksije; v zaustavitvi vrtiljaka in v prehodu k preštevanju. No, in če si pomagamo z Descartesom v iztrganem kontekstu, je zadevo odločilo srečanje s problemom, s preostankom disputa, z izvrženim elementom, ki kot takšen seveda ni bil več ne jasen ne razločen. Odločil je element, ki ga ni bilo več mogoče reflektirati, o resnici je odločila nezmožnost refleksije. Rečeno drugače, odločilen je postal argument oziroma so za odločilne pri disputu šteli argumenti, ki jih ni bilo več mogoče reflektirati, ki jih ni bilo več mogoče razgrniti v refleksivno diferenco da - ne.

* * *

Razlikovanost v smislu artikuliranja vsebin seveda ne velja samo za "objekt", za svet okrog nas, pač pa tudi za "subjekt", za nas same. Tudi mi smo sebi samim dojemljivi prek razlikovanj, in tudi če je morda naš cilj vzpostavljanje nekakšnega celovitega Jaza Sebstva (Self), je potem pot k njemu kvečjemu vzporedni postopek samega diferenciranja. Pustimo na tem mestu problematičnost tega Self, reči hočem le: tudi, če ta Self eksistira kot človeku dosegljiva možnost, ta zagotovo ni v realizaciji prevladujoče drže stare gnoze, ki jo je pot k Enem dejansko vodila k nediferenciranosti nezavednega. V perspektivi analitične psihologije, torej k mestu, kjer se ukinjajo diferenciacije, kot jih vzpostavlja zavestno z delovanjem razuma. O tem kasneje.

Če sedaj združimo diferencialno sliko "objekta" in "subjekta", potem lahko v luči povedanega ugotovimo, da je skoraj vse odvisno od tega, kaj nam pravzaprav pomeni veriga diferenc, s katerimi klasificiramo, pojasnjujemo različne vsebine. Sedaj imam v mislih zgolj diferencialno sposobnost delovanja razuma. Ali nam torej ta pomeni zgolj protokolni opis, zgolj nekaj vnanjega, operacionalnega, nekakšno knjigovodstvo, ali pa se pri tem kot eksistenca zavemo, kako smo v te diferenciacije neizbežno ujeti tudi sami in zato kot subjekti navsezadnje vselej razcepljeni - v izvornem pomenu potemtakem razsrediščeni. Kako se npr. naši strastni poskusi po doseganju trdne gotovosti (enotnega) jaza kar naprej izgublajo med tistim "da" in "ne", v razlikovanjih; kako, tako rekoč, nenehno visimo nad prepadom potrjevanja in zanikanja, med "bitjo" in "ničem". Če se hočemo v svoji subjektiviteti "odpreti", se moramo nujno potujiti v "drugem". Drugo pa je seveda negacija enega, navidezno prvotnega in celega. Navidezno pravim zato, ker tu, kot rečeno, ves čas zagovarjam tezo, po kateri je človekov izhodiščni položaj položaj v odtujitvi, v antagonizmu dvojnosti, dualizmu, binarnosti, nikakor pa ta položaj ni nekakšno prvotno eno, celota itd., ki bi se nenadoma, in tu je poudarek, ki usmerja to razpravljanje, brez kakega razvidnega razloga cepila.

Platon je v svojem dialogu Parmenid podvrgel svojo teorijo idej (Enega, Dobrega) strogi logični analizi. Ta dialog nam že v uvodu v vsej razgaljenosti pokaže, kaj vse je moral avtor premisliti, preden se je lotil bolj literarnega načina pisanja. Značilno pa je, da potem, ko s Parmenidom prizna logično nekonsistentnost svoje lastne teorije, piše svoje dialoge še naprej, kot da se ni nič zgodilo. S to gesto daje bralcu nedvoumno vedeti, da je v njegovih očeh metafizika nad vsako logiko in da je konec koncev prav metafizika tista, ki odločilno zaznamuje filozofovo misel.

Problem postane bolj domač, če si ga ogledamo z nebeških sfer. Zahodna tradicija začena običajno z bogom kot popolnim bitjem in pri tem nikakor ne more razložiti

božjega ustvarjanja. Prvo gibalo, kot je vedel že Aristotel, nič ne dela, ali kot pravi, najvišjemu se ne spodobi, da bi hodilo sem in tja. Akt stvarjenja je dokaz, da Popolno ni popolno, da mu nekaj manjka. V isto vrsto lahko postavimo še vse kasnejše teorije o božjih emanacijah, izsevanjih vedno nižjih stopenj iz popolnega in nediferenciranega Enega, ki poteka vse tja do grobega in od čistine Enega najbolj oddaljenega materialnega sveta. (Sploh pa: od kod le ta materialni svet, ki igra v spekulativni tradiciji "štirih elementov" tako pomembno vlogo sidra? (Kosovel 1999, 64-73))

Eno in mnogo sta kategoriji, ki ju lahko v resnici dojamemo samo iz procesa ukinjanja prvotne refleksije v binarnem, refleksije razlike. Ta razlika je tarča vseh progresivnih in regresivnih pobegov. Je tarča napada vseh mističnih spekulacij in meditacij, ki jih je iztekajoči se srednji vek npr. izostril v misli Nikolaja Kuzanskega in ki jih je v novejšem obdobju tako sugestivno podoživel C. G. Jung.

* * *

Z dualnostjo je povezana še neka nadvse pomembna in načelno morda nerazrešljiva dilema, okrog katere v tem razdelku nenehno krožimo. Opredelili bi jo lahko takole: ena stvar je za razliko v razlikovanih *vedeti*, povsem druga pa to razliko *doživeti*. Lahko bi rekli, da je razlika med njima v tem, da lahko druga *boli*.

Pri doživljanju gre za različne stopnje doživljanja in v tem smislu za različno dojetje razlik. Vzemimo vsakdanji primer. Naredili smo napako, nekaj, kar odstopa od tistega, kar od nas okolica pričakuje. Kritiki zaženejo vik in krik, ali povedano drugače, delajo iz muhe slona. Rečeno bolj nevtralnno: našo napako potencirajo, delajo jo v nebo vpijočo. Vsi ti izrazi: vik in krik, muha-slon, potenciranje napake povedo, kaj? To, da napaka sicer še naprej ostane napaka, da pa je doživljanje te napake (razlike) preraslo vse meje. Naša nasprotna strategija bo seveda ta, da bomo svojo napako minimalizirali, se pravi, da bomo poskušali zmanjšati doživljanje razlike. Na doživljajski ravni se bomo trudili razliko izničiti in seveda to strategijo vsiliti vsem ostalim. Postavili se bomo proti razliki, jo poskušali nevtralizirati, jo po možnosti narediti nično. Rečeno nekoliko bolj zapleteno: poiskali bomo razliko od razlike, razlika razlike pa je nerazlikovanost.

Ta primer nam zelo natančno pokaže, zakaj gre v celem spektru ideologij, ki, prosto po Althusserju, delajo na spremembah doživljanja, ne pa kot npr. materialno-proizvodna praksa na spremembah materialnih predmetov ali znanstvena na spremembah spoznanj. V skladu s tem poskušajo nekatere, denimo rasistične ideologije iz razlik med rasami delati izključujoče razlike, delati prepade, druge spet skušajo razlike odpraviti in izpeljati poenotenje z novimi ključi ("vsi ste otroci božji"). Doživljajska raven sega tako od doživljanja razlik kot ne-pravih razlik, pa tja do doživljanja razlik kot neskončnih, nepremagljivih razlik. Sega od nič do neskončno. Indikativno seveda pri tem je, da pojmovno ne moremo dojeti ne nič ne neskončnosti, da pa se nam zdi to mogoče na ne-pojmoven, nepojmljiv način, na način doživljajske eksaltacije. Tega, da gre za *doživljeno realnost*, nasproti t.i. objektivni realnosti ter logični realnosti, ne more prikriti niti govorjenje tipa: nasprotjem pripisujemo večji ali manjši pomen. Kajti "večji in manjši pomen" imenujeta ravno stopnjo doživljanja, ki je običajno v veliki meri pogojena z mestom, ki ga zaseda nek konflikt v pragmatično-vrednostno vzpostavljeni hierarhiji naših ciljev.

Odločitve za takšna ali drugačna doživljanja razlik in z njimi povezane vsakokratne praktične odločitve lahko v mnogih primerih štejem za pristne eksistencialne akte.

Vse skupaj pa nas ne sme zapeljati k sklepu, da lahko doživljanje razlik v tej ali

drugi smeri od dualne razlike razlike ustvarja ali izničuje. Razliko lahko naše doživljanje le obvladuje na eksistencialni ravni. Tako bomo rekli, da je dualna razlika prvotna v tem smislu, da je hkrati mesto izrivanja - vendar identiteta tega mesta še ni Eno mistikov. Eno mistikov izhaja šele iz doživljanja te dualnosti kot ene in nerazlikovane.

Ker sem se šele proti koncu tega spisa zavedel, da me je zaneslo na področje, na katerem danes dominira Lacan, naj dodam še pripombo. Skoraj vsi "racionalistični" sistemi, vključno z Lacanovim, trpijo za naslednjo hibo. Domnevajo namreč, da se da z "logičnimi" mehanizmi, kot je denimo pri Heglu dialektika, razložiti vse. Vendar so vsi ti mehanizmi kvečjemu modeli, ki živo dejanskost bolj ali manj posiljujejo. Velika stvar je, če takim modelom nismo pritaknili še kakšnega skritega pomena, ki ga, kot pri Heglu, glej no, svečano razkrije šele poslednja sistemska eksplikacija. Rečeno z drugega konca: lepo je, ko Lacanovi somišljeniki vsak filozofem, celo vsak še tako pogrošen dnevni pojav precedijo skozi nekaj kategorij in se na koncu vsakič zmagooslavno nasmehnejo. Še lepše pa bi bilo, ko bi s svojim aparatom, če ima sam na sebi res tako veliko pojasnjevalno moč, povedali še kaj novega. Nekaj takega, kar ne bi bilo dolgočasno ponavljanje enega in istega na različnih materijah.

b. K simboliki binarnega

Tradicionalno je bil *duh binarius*a vselej duh neznosne razcepljenosti, v kateri se vsakršna identiteta izgublja v nenehnem zrcalnem prehajanju, podvajanju, v nenehni *refleksiji* ter se v človekovi simbolni interpretaciji naseljuje in razrašča v grozečo in prečiščeno simboliko *števila dva*. Zli bog *binarius* prinaša s seboj potenco radikalnega in vrtoglavega spoznanja *drugosti* - stopnjevane v smislu manihejsko nepresežene, nepresegljive drugačnosti, ki ustvarja veličastne mitologije desnega in levega, mitologije razcepa identitete v npr. spolno razliko, stopnjevanja, ki priključuje zahteve po nastanku etike in morale dobrega in zlega ... Duh *binarius*a je zato vedno tudi duh *zlo-deja* (Jung a,14), je zli duh. Zli duh ni samo utelešen v negaciji prvotno Enega, Prvega gibala, Njega, Izvornega, iz katerega naj bi z odtujitvijo oziroma povnanjenjem domnevno nastala prva razlika; ni utelešen samo v njegovem negativnem polu, ne domuje samo v zlodeju, hudiču, Luciferju, ki pripoveduje svojo resnico o binarnem - zli *duh* je v resnici duh te delitve (shize) same. Zlo je po bolj razmišljujoči tradiciji ne samo negativni pol delitve, ampak že delitev sama.

Drugače rečeno, zli duh binarnega naredi, da na nek način "sovpadeta" oba pola iste delitve. "Pozitivni" pol je mogoč samo s svojo refleksijo, s hkratnim obstojem "negativnega". Znotraj operacije delitve je jasno predvsem to, da pomenita pozitivni in negativni pol zgoj *označbo* delitve in da sta plus in minus oziroma ena in nič samo nujni, a povsem *arbitrarni artikulaciji* te delitve - da princip delitve načelno ni vrednotenje, da plus in minus izvorno nista zadeva aksiologije. V razlikovanju pa vlada neskončna poljubnost zrcalnih slik in ta poljubnost vselej in po svojem bistvu posledično relativira tudi vsako materialno dejstvo, na katero se nanaša naše v osnovi binarno (polarno) dojetje sveta.

Ker za razum ni in ne more biti izvornega Enega in torej niti privilegirane pola razcepa, vzdržujeta pola razcepa zgoj razliko kot razliko, bomo zato tudi na področju morale priča načelnemu in latentnemu nihilizmu (Kosovel 1999,75-76, 55-59), saj osnovna logika razlike ne privilegira nobenega od svojih dveh polov, ki sta zgoj njeni enakovredni, nujni in sočasni manifestaciji.

Prva možnost prehajanja od ubijalske čiste refleksije k življenja zmožnim delitvam se pokaže v simboliki. Simbol je prehod, v simboliki spregovori spomin na preseženo dualnost.

Ta spis se sicer ukvarja s simboliko in simbolizacijo (števil), vendar ne s simboliko v kakšnem mantičnem smislu - tako, ki bi številom že vnaprej pripisovala magične lastnosti. Nasprotno, cilj je pokazati, kako se povsem stvarni človeški, točneje, eksistencialni problemi človeka zaodenejo v podobo števil in številčnih razmerij, ta pa lahko pridobivajo šele s tem in po tem tudi kakšne "magične" razsežnosti. Simbolika števil je na ta način videti kot koncentriran zapis nenehne eksistencialne izkušnje.

Zakaj sem zapisal, da je simbol spomin? Osnovna opredelitev simbola pove, da gre za čutno podobo, ki ima vlogo označevalca za nek pojem, smisel, pomen, skratka meri na nekaj čutom nedostopnega, transcendentnega. Pri Starih, kjer so bila potovanja dolga in srečanja še redkejša, je bilo v navadi, da sta se nekdanja znanca kasneje sporazumela s simbolom (symbolon). Običajno sta preklala deščico in jo po dolgih letih skušala ponovno sestaviti. Ujemanje obeh kosov je dokazovalo duhovno, sorodstveno, prijateljsko ali kakšno drugačno povezanost. Rečeno drugače: *del kaže na celoto*.

Pogledi na simbol in simbolizacije so mnogovrstni, sodobne teorije pa jih ne krčijo, ampak le še dodatno množijo. Tu bom opozarjal in razvijal samo eno pot razmišljanja in sicer tisto, ki se mi zdi za namen našega razpravljanja nujna. Poudariti velja, kar je uvodoma zelo dobro zapisal J. Chavalier v svojem Slovarju simbolov:

"Simbol ločuje in združuje, v njem sta ideji ločitve in združitve; evocira skupnost, ki je bila razbita in ki se lahko spet sestavi. Vsak simbol ima del *razbitega znamenja*; pomen simbola se odkrije v tistem, kar je hkrati razpoka in zveza ločenih pojmov." (Chavalier 1993, 10)

Seveda je treba vse skupaj razumeti v najširšem smislu. Gre za sleherno skupnost, ki jo človek ustvarja s stvarmi okrog sebe in seveda tudi v sebi. Prepoznavna identiteta se ustvarja šele skozi diferenco in obratno, prav od tod tudi smisel "razbitega znamenja", znamenja, ki ni preprosto emblematično ali kakšno podobno označevanje razlike, ampak tudi povezanosti. Če se vrnemo k problemu človekove identitete, je seveda jasno, da bo tudi človekovo bogastvo v raznolikosti in povezanosti te raznolikosti. Ta raznolikost pa ravno v pogledu simbolizacij ne meri samo na razumsko razčlenjevanje, pač pa tudi na vse ostale sfere raznolikega in večkrat civilizacijsko nujno potlačenih oblik doživljanja; na emocionalnost, vizualnost, intuitivnost itd. Ker se takšne identitete in razlike prikazujejo prav v osrčju njegove psihe, je seveda razumljivo, da je v njihovo prehajanje pritegnjen človek kot celota, kot celota vseh svojih moči, s katerimi se potrjuje kot živo bitje.

Simbol lahko do neke mere racionalno popišemo, vendar njegov poslednji smisel nikakor ni samo racionalen, racionalen je le toliko, kolikor je racionalnost del živega človeškega dožemanja in izražanja. Lahko bi ga opredelili kot odprt znak, katerega označevalec ima enkrat preveč označenega, da bi ga lahko dojeli in opredelili (kot pri katofatični teološki tradiciji zahodnega krščanstva), drugič pa se zdi, da je tudi največja možna množina označencev nezadostna, da gre za vselejšnji presežek označevalca (boga) in lahko zato o božanskem govorimo samo nikalno, samo tako, da o njem nič ne povemo - da ni to, da ni ono ... (apofatična, negativna teologija vzhodnega krščanstva).

Prehajanje kot prvovrstni problem dobi z vidika našega razpravljanja tu odločen pomen. Prehajanje med razlikami, proces njihovega nastajanja in ukinjanja v perspektivi simbolizacije običajno označujemo s *posredovanjem*. S posredovanjem, v katerem se dogaja razdvajanje, denimo, razdvajanje dveh deščic - in njihovo ponovno

združevanje. Oba akta pomenita simbolno potrjevanje prijateljstva, ljubezni, krvne zaveze, dolga, pravic in podobno. Ta posredovalna dimenzija simbola lahko v bolj konkretiziranih podobah *izstopi kot posebna entiteta*, kot tretji, posredovalni *člen*, ki pripade siceršnjemu dualizmu nasprotij. Tisto, kar se je do sedaj v zvezi s simbolom pojavljalo le kot notranje posredovanje razlik in identitet, se povnanji in fiksira v tretjem posredovalnem členu. Iz dvojnosti, kamor nekako na pol še vedno sodi sfera simbolnega, preidemo v *trojnost*.

V medčloveških odnosih prihaja pogosto do izpostavitve tretjega člena v smislu tretjega človeka kot posrednika. Običajna predstava o posredniku med "strankama v sporu" je navadno takšna: tam, kjer se dva nenehno prepirata, poskuša posrednik najti skupne točke, tam pa, kjer sta dva pretirano povezana v unijo in se za nič ne menita, jima poskuša predstaviti tudi pomen razlike. Smisel posredovanja je vzpostavljanje harmonije, možnosti zanjo pa so vzpostavljene šele takrat, ko ni pretirane zlepljenosti ali pretirane drugačnosti.

Ekstremen primer posredovanja je poskus posredovanja med človekom in bogom, med profanim in svetim. Tu gre za tako velika ekstrema, da mora nevtralni posrednik svojo vlogo v mestu srečevanja obeh ekstremov plačati z izničenjem, z smrtjo. Posrednik tu zaigra vlogo žrtve, ki edina lahko za trenutek združi dva nemogoča, se pravi radikalno različna pola, ki pa se po poenotenju prek posrednika po njegovem izničenju ponovno razmakneta. Božansko se v posredniku približa človeškemu, človek pa bogu. Prek posrednika nastaja stik, v katerem se dogodi radikalna kontradikcija spajanja različnega, pri tem pa se v kultu žrtvovanja ponovno potrdi njuna radikalna razlika. Eksistenca posrednika je potrjevanje in negacija povezave, je torej eksistirajoča kontradikcija in se mora zato izničiti. Funkcijo posredovanja lahko opravlja z manj radikalne perspektive splošna funkcija darovanja (Mauss), ki dobi v krščanstvu pomen evharistije. Tudi ta funkcija ostaja seveda dvosmerna, saj tudi v krščanskih predstavah ne predstavlja drugega kot ponovitev božjega samodarovanja. Njena struktura pa je v osnovi enaka strukturi vsakega orgiastičnega rituala. V vsakem primeru gre namreč za izstop iz običajnih norm, za poskus zlitja z nadnaravnim (s tistim kar v nekem okolju figurira kot nadnaravno, sakralno ...) ter za ponovno vzpostavljanje varne razdalje v kateri nato spet steče urejeno profano življenje.

Tu se sedaj odpira širše vprašanje, ki je logikom ob pogledu na dialektiko vedno dvigalo pritisk. Kakšen je logični status tega posredujočega elementa, če velja, tradicionalno rečeno, zakon izključitve tretjega? Simbolika je prva instanca, ki s svojo drugačno logiko, z logiko prehajanja nenehno opozarja na kršitev načela izključitve tretjega. Z njim se ukinja načelo, po katerem je lahko samo A ali ne-A, samo nekaj ali nasprotje tega nekaj; v simboliki je namreč lahko vse poenoteno in hkrati razlikovano. Morda je to rečeno premalo natančno - recimo raje, da je simbol izhod v sili, življenjsko izsiljena izbira, izstop iz napetosti, ki jih lahko za existenco proizvedejo nasprotja. Ta izstop jih na ta način nekako vsebuje in presega ter jim tako podeljuje neko novo (simbolno) identiteto.

Oboje se nam zdi pravilno, tako to, da v prvem primeru nastopi kategorija posredovanja, kot v drugem, ko je ta kategorija, na način kot se pojavi, pravzaprav formalno logično nemogoča. Seveda gre za dialektiko, vendar dialektiko, ki jo je prav s tega vidika potrebno utemeljiti še nekoliko drugače, kot so to storili Hegel in njegovi.

d. Gnostična interpretacija

Kako se opisana razmerja pokažejo znotraj gnostične in gnosticistične interpretacije?

Tradicionalno gnostična interpretacija vidi tostrani svet kot nevesel kraj bivanja.

V spisih Knjižnice Nag Hammadi sicer ne bomo našli konkretnih opisov vsestranskega razsula poznega rimskega imperija, zato pa najdemo v njih mitsko prekonfiguracijo teh razmer. V mitologiji te gnoze se tako vedno znova srečujemo z idejo bežanja človekove iskre božje pred arhonti in drugimi demonskimi silami, ki vladajo zemeljskemu konfuznemu svetu. Iz njega se lahko bitja, ki v sebi nosijo in negujejo iskro božanskega ognja, dvignejo na dva radikalna načina: z asketskim odrekanjem zemeljskim dobrinam (to je značilnost največjega dela tradicionalne gnoze) ali, ker je ta svet brez pravih vrednosti, s kršitvami vseh moralnih norm (kot je bilo to pri Barbelo gnostikih). Vodilni motiv vseh gnostičnih mitov pa ostaja ideja odrešitve. V soju te ideje so vse zemeljske tragedije videti brezpredmetne. Onstran vseh tostranih shizem išče gnostik pot k praeloti, k pravemu bogu. Tradicionalna gnoza torej teži k umiku v Eno, pri čemer ji pomeni to Eno nekakšen nadsvet, območje vseobsegajoče *plerome*. Gnostično spoznanje se v vsakem primeru najprej in predvsem dogaja v človekovi duši. V njej se vzpostavi izhodiščna distanca do postvarelega sveta, v njej se dogodi ex-sistenca, vendar pa je scenografija celotnega mitskega dogajanja, torej svet doživljanja stare gnoze nato postavljen v objektivirano tostranost in onostranost sveta.

Tu tiči, seveda poleg večje sofisticiranosti, ki jo srečamo v kasnejših obdobjih, tudi poglobljena razlika med staro in novo gnozo oziroma gnosticizmom. Sodobno gnozo nezaustaljivo privlačijo Jungove teorije, ki pa premaknejo predstave o božanskem vedenju iz mitologije zunanjega v notranji svet, hkrati pa skoraj vsa ta gnoza izpelje še preobrat od ezoterije k eksoteriji.

Vprašanja terminologije, kot so tista, ki jih narekuje delitev gnoza/gnosticizem, danes še niso enotno razrešena, se pa postopoma uveljavljajo definicije kroga znanstvenikov, ki se zbira na Michigan State University okrog revije *Esoterica*. (Hanegraaff 1999, 4-6) Kolikor ne bo rečeno drugače, bom tu po analogiji hermetizem/hermeticizem, ezoterija/esoterizem uporabljal besedo gnoza za opis vedenja o božanskih skrivnostih, rezerviran za elito, ki je zastopala naslednje ključne ideje:

- tostranstvo z njegovim tvorcem v glavnem nima posebne vrednosti;
- v človekovem notranjem jazu odkriva obstoj božanske iskre, iskre, ki ostaja zaradi tragičnega dogodka v predkozmičnem obdobju ujeta v materialnem telesu;
- ki pa lahko pobegne k svojemu božanskemu izvoru;
- ter se z njim ponovno združi s pomočjo odrešilne gnoze.

Gnoza, "božansko vedenje" je tako notranji ključ do specifične religiozno-magijske, mistično ugledane odrešitve. To so vodilne ideje originalnih gnostičnih spisov Knjižnice Nag Hammadi (1988). Tem spisom, ki so bili tisočletje in pol poznani le v fragmentih, se pridružuje kasnejša tradicija, ki se na različne načine dotika vprašanja "božanskega spoznanja" ali "spoznanja božanskega", prinaša pa nove teme in, kot rečeno, v svojih sodobnih podobah povečini zamenjuje gnostični ezoterizem s (komercialno) ekzoterijo. Vso kasnejšo in danes pogosto tudi zelo plitvo raznolikost, kot se širi v znamenju New Agea, pri tem pa se vendarle dotika gnostičnih, pravzaprav kar *arhetipskih* tem, bom uporabljal termin gnosticizem.

Novejša postjungovsko orientirana analitična psihologija si ne pomišlja poudariti psihotični, torej regresivni značaj gnostičnega juriša na nebo. (Segal 1995, 33) Odrešitev, ki naj temu sledi, pa nikakor ni samoumevna. Kot pri vsakem *communio in sacrificio*, se mora tudi tu nebo približati zemlji, se pravi božansko človeškemu. Poglavitni odrešenjski cilj je tako za gnostike kot tudi ostale mistike navsezadnje dosežen po *milosti* in z ekstatičnim skokom v edino pravo realnost popolnega sveta *plerome*. To pleromo lahko v predstavnem svetu gnoze konstituirajo različne stopnje nadčutnega sveta, ki vse kažejo na polnost boga in predstavljajo hkrati - npr. pri Valentinu - stopnjevanje harmonij nevtraliziranih nasprotij. Harmonija je lahko le

harmonija različnega, zato je mogoče tudi sicer nedostopnega boga, ki kraljuje svetu *plerome*, vsaj približno opisati na paradoksalen način sovpadanja nasprotij - recimo z njegovo dvospolno naravo. Gnostični preskok je preskok iz zemeljskega disharmoničnega stanja nerazrešljivih nasprotij, kot jih je *utrdil* demiurg, iz sveta, kjer se eksistenca le megljeno spominja nekdanje harmonije, v svet božanske harmonije, kjer služijo nasprotja zgolj kot sredstvo prikazovanja harmonije. Gre torej za prehod od sveta razlikovanj k svetu enega. V zemeljskem svetu so primarne razlike, izza njih se le v nekem spominu poraja sled enotnega (iskra božja), medtem ko je v pleromatičnem svetu primarno Eno (praogenj), razlike pa so pomembne le toliko, kolikor je potrebno za prikazovanje, artikulacijo harmonije sfer. Vsa ta ontologija tostranstva in onstranstva predstavlja pravzaprav gigantsko simbolno konstrukcijo, v kateri razcep obljublja povezanost.

Vzeto bolj psihološko, se v ta gnostično simbolni zapis odrešitve investira, kot bi rekel Jung, celota človekovega psihizma - kar pa seveda pomeni, da tu ne zadošča prav nobena zgolj racionalna razlaga. Da bi se gnostični projekt posrečil, da bi bila dosežena simbolna obljuba, je potrebno svetu razlik prirediti še svet ne-razlik. V nekem vseobsegajočem merilu bi gnostik živel simbol: tako razliko kot tudi povezavo. Živeti na ta način simbolno, bi tudi po Jungu pomenilo živeti samorealizacijo sebstva (Self). Ozaveščena navzočnost porajajočega se simbola sebstva (Self) in drugih nezavednih arhetipov najavlja po Jungu nič manj kot obljubo polnega smisla, izhod iz kletke ne-nehnega brez-smiselnega preskakovanja med plusom in minusom, dobrim in zlim, črnim in belim, čutnim in miselnim, pomeni odrešilni moment človekovega življenja na zemlji. Pomeni transcendiranje nasprotij kot nasprotij v nečem tretjem, presežnem, v nečem, kamor se zliva in v kar se transformira energija zavestnega in nezavednega, osebnega in neosebnega, individualnega in kolektivnega, energija sedanje in historične izkušnje. Gnostični simboli postajajo pri Jungu analitično psihološki koncepti. Koliko se pri tem Jung moti, je seveda drugo vprašanje. Zdi se, da gnostiki navsezadnje ne nadgrajujejo nasprotij s povezavami, pač pa nasprotja zemeljskega sveta preprosto izbrišejo in se posvetijo zgolj doseganju Enega. Posvetijo se torej svoji lastni psihozi, saj ostaja njihov naskok na nebo brez vsakih korenin.

Kakorkoli že, pravi simboli lahko prinašajo smisel v globoko razklanost sveta, v katerem se je dogodila pozaba na (pra)povezanost. V globini razklanosti se zmore dogajati ex-sistenca, ki ve za tujost sveta, sluti pa tudi domačnost. V tem smislu lahko simboli nakazujejo možnost ukinjanja in preseganja domnevno že povsem skrepenelih razcepov v svetu vsakdanjosti. V svetu tako dojetih simbolov se dogaja ukinjanje in preseganje, ki ga zmore dati le neko novo *doživljanje realnosti* kot "prave" realnosti, ki nadomešča oziroma napolnjuje realnost manjkajočega smisla. V simbolnem se s tem transcendentnim lepilom lepijo razbiti vrči sveta, celijo se rane in obljublja odrešitev.

Regresivni pomik

a. Mistična perspektiva

Gnostična interpretacija je mistična, vendar zaradi svojih specifičnih teženj tudi omejena. Tu mislim predvsem na poudarjeno psihotično dimenzijo, ki se je Jung očitno ni povsem zavedal, kljub temu pa prišel z njo in mimo nje do analitičnih konceptov svoje psihologije.

Ostanimo zaenkrat pri *doživljanju* razlike in identitete in pustimo vnmear vprašanje, ali so te razlike in identitete res "dejansko objektivne" ali pa zgolj, recimo temu, "doživljeno dejanske". Poglejmo si mistično razreševanje oziroma mistični pobeg pred strašljivo dualnostjo.

Doživljena dejanskost bi v tem primeru pomenilo, da je mistikovo doživljanje "sovpadanja razlik", torej doživljanje Enega, prav taka realnost, kot je po drugi strani za manihejca realna neprehodnost razlike med dobrim in zlim, svetlobo in temo - da je ta razlika utelešena, substancionalizirana celo na način "objektivno" realne razlike med dobrim bogom in zlim hudičem. Obema vrstama doživljanja je torej skupno vsaj to, da vzpostavljata doživljanje dejanskega kot dejanskega stanja stvari.

Tu pa je treba biti pozoren še na dejstvo, da ima mistična pot dve možni usmeritvi: od enega k vsem in od vsega k enem. Po Will-Erich Peuckertu (1963) bi lahko prvo imenovali teozofsko, drugo pa panzofsko. Imen je še več, niso pa tako pomembna, kot je pomembno spoznanje, da je cilj te *poti* v vsakem primeru doživetje sovpadanja enega in vsega, da moramo imeti hkratni vpogled tako v Eno kot v Vse. Nikakor pa nas to ne sme zapeljati k misli, da gre tu za tisto znamenito globalno delitev, po kateri je denimo za Vzhod značilno mišljenje, ki izhaja iz celote (Enega), za Zahod pa mišljenje, ki se lovi v razdrobljeni analitičnosti (Vsega). Preprosto ne gre za enako raven. Mistično preskakovanje med Enim in Vsem ima lahko en sam cilj: Eno. Kajti tisto Vse v mističnem kodu najpogosteje nima nikakršne zveze s kakšnim realnim znanjem, znanjem, ki sloni na analitičnih razčlenitvah. Povezovanje Enega z Vsem ima v mistiki prej funkcijo meditativne tehnike povezovanja "pike in kroga". Mistično spoznanje je zato v najboljšem primeru gnostično, predvsem pa gre pri njem za specifično *doživetje*. Sv. Pavel, pripominja Kuzanski, je bil dvignjen h Kristusu, vendar je ostal v pogledu spoznanja o njem neveden. Prav zato, ker gre tu prej za iskanje "učene nevednosti", (Kuzanski 1997, 197), lahko tudi upravičeno govorimo o nekem področju doživljene dejanskosti.

Louth pravi, da je bil Plotin "morda prvi, ki je uvidel, da je samozavedanje oziroma ovedenje sebe lahko ovira pri napredovanju duše" na njeni mistični poti (Louth 1993, 72). Gre seveda za znamenito ločevanje med egom zavesti in pravim Sebstvom (Self). To seveda še dodatno osvetljuje značaj mistične poti, na kateri se morajo shematizmi znanj, ustvarjenih samopodob, družbeno kodificiranih obnašanj itd. umikati mističnem kodu, ali pa, kolikor ostajajo, pretrpeti temeljito preinterpretacijo. (Kosovel, 105-116)

Velja pa še enkrat zapisati, da polno doživetje mističnega uvida nikakor ni samoumevni nasledek truda samotnih iskalcev, ki po teh poteh hodijo. V religioznem izrazoslovju naj bi se to doživetje vselej dogodilo kot akt posebne božje milosti, a nikakor ni nujno, da gre vselej za religiozno doživetje. Tu pač zmanjkuje slovarja, zato mistiko kar mimogrede potisnejo v religijo. Problemi se, denimo, pokažejo pri razlikovanju nenadnih videnj in preroštev, ko ljudje vidijo na nebu napis in podobno, ali pa pri doživljanju, ki npr. Henrija Lefebvra doleti zunaj religioznega referenčnega okvirja. (Scholem 1981, 17; Lefebvre 1978, 153)

Naj dodam še nekaj citatov iz Loutha. V zaključnem komentarju k Plotinu pravi naslednje:

"Eno se ne zanima za dušo, ki ga išče, in tudi duša kaže le bežno skrb za druge duše, ki so se podale na isto iskanje - duša nima spremljevalcev. Samotnost, osamitev; nasledki tega spodkopujejo kakršenkoli nauk o milosti (Eno se namreč ne zaveda, kdo ga išče in se zato tudi ne more obrniti k njemu) in vsakršno pozitivno umevanje sopripadnosti človeka človeku. In ... prav te meje Plotinovega nauka razkrivajo radikalno nasprotje med platonskim videnjem in krščansko mistično teologijo." (Louth 1993, 83)

Poglejmo si to pot še z drugačnega vidika. Najprej je treba ugotoviti, da je, gledano razumsko, neskončna, saj zadeva *prehod* med dualnim in nerazlikovanim. Prehod med obema kvalitetama logično vzeto nikakor ni nujno končen. Če gre beseda o

bogin in podobnem, lahko predpostavimo neskončnost. Kvalitativni preskok tako implicira vsaj virtualno neskončnost, ki pa ji razum s svojim pojmljenjem ne zmore slediti. Razum zgolj pojasnjuje z grafi in infinitezimali, ne da bi dejansko razumel. Enostavneje rečeno: tega prehoda ni moč razumeti, lahko pa si ga na različne načine ponazorimo. Tovrstna nedojemljivost prehoda in njegovega doživetja ima v vsakem primeru elemente ekstatičnosti. Po eni strani govorimo o mistični poti kot poti neskončne iniciacije, očiščevanja, na kateri se mistik nadeja "milosti" razsvetljenja, po drugi pa je ta milost lahko dana že kar na začetku in se zdi potem "pot" do nje vsaj na videz nepotrebna, konstrukcija za nazaj. Tisti mistični "nenadoma" in predvsem tista nenadna "neposrednost", o kateri govori tudi Platon (Louth 1993, 33-34), ostaja zadeva nousa in je že po platonističnih kriterijih, še bolj pa seveda po kriterijih apofantične teologije nad vsakim možnim logosom, pa naj že ta pomeni karkoli. Platon to izpostavi v znamenitem Sedmem pismu, ki ga Louth v tej točki povzema takole:

"Poslednje motrenje *theoria* - Dobra in Lepega pomeni konec dialektike, ni pa to dejavnost, ki bi jo lahko povzročili ali v kateri bi se lahko vadili - kot se npr. vadimo v dialektiki. Poslednja *theoria* se preprosto dogodi; lahko smo bili nanjo pripravljeni, lahko pa tudi vse pripravimo zanjo, a si je vseeno ne moremo izvoliti, saj je *theoria* motrenje Tistega, kar je onkraj vedenja, onkraj moči našega umevanja." (Louth 1993, 34-35)

Dalje. Treba je povedati, da se t.i. Eno, arhe v zahodni tradiciji bolj slučajno pokriva s številom ena oziroma s številčno vrsto, ki naj bi začnela s številom ena. V skladu s to zgodnjegrško metafiziko Enega je potem vsekakor razumljivo, da je bilo potrebno število ena iz serije števil na nek način eliminirati. Število ena naj potemtakem sploh ne bi bilo število, saj, argumentira Pitagora, z njim še nimamo kaj prešteti. Orientalna tradicija pa postavlja Eno v število nič, ki je iz istih, čeprav še radikalnejših razlogov pred števnim, torej raznolikim in prav zato navideznim svetom maje.

Za Eno je torej vseeno, ali mu rečemo, da je "nič" ali da je "nekaj". V obeh opredelitvah se z vidika možnega racionalnega opisa njegova "vsebina" praktično izčrpa.

"Kadar torej ni navzoča drugost, je medsebojno navzoče ne-drugo. In ker Ono nima drugosti, je vselej prisotno". (Louth 1993, 80)

b. Mitologija androgina in hermafrodita

Morda se na prvi pogled res zdi, da gre pri androginu in hermafroditu (Hermes in Afroditu) za dve različni besedi in eno samo stvar, a se zdi, da ni tako. Obe besedi sta sicer grškega izvora, uporabljamo pa ju lahko tudi za vse prejšnje in kasnejše tradicije, ki poskušajo s svojo mitologijo, teologijo in filozofijo po svoje izraziti *coincidentia oppositorum* - izvorno popolnost, ki obstaja v sovpadanju vseh nasprotij v Eno. Tako sovpadanje se izraža na dobesedni, veliko bolj pa na simbolni ravni kot poenotenje moškega in ženskega principa (yin-yang, Šakti-Šiva). To je simbolni način, ki o Enem sploh omogoča spregovoriti. Artikulacija Enega izsili nenavadne preobrate.

Bralcu se opravičujem, ker bom sicer povezane teme večkrat razcepil in jih uvrstil v različne rubrike. Z njimi bom postavil različne perspektive, ki naj vsaka po svoje pokažejo na osnovno idejo tega teksta. Žal bo pri tem nujno prišlo tudi do nekaterih ponavljanj.

Model Sofije

V spisu Grom ali popolna zavest (ganzheitliche Bewusstsein, Perfect Mind) je najti predkščanska, judovska izhodišča, v katerih se razodene Sofija kot *modrost* Grkov in *gnoza* barbarov v opozicijah: kot vlačuga in svetnica, nevesta in ženin - kot androgino

bitje. V biblijski knjigi Salomonova modrost, nastali v Aleksandriji in napisani v grščini, se pojavi Sofija v smislu vseprešinjajočega Svetega duha, pa tudi kot odblesk večne luči, brezhibno ogledalo božjega učinkovanja. Je stvariteljica, živi duh v vseh ljudeh, hkrati pa na paradoksen način tudi žena boga. (8, 3) V knjigi Siraha postane mati in nevesta. (15, 1)

Danes, ko je v modi holizem, ta paradoks zmešnjav morda ni več tako jasen, pa čeprav je v jedru prav isti. Vsekakor, pravi G. Quispel, tega paradoksa gnoza konec koncev ni več prenesla. Zanj je bila lahko ta modrost, poimenovana Barbelo ali tudi *Sige* (Tišina), le žena boga, medtem, ko je bila od nje odpadla Sofija zgolj vlačuga (*Prounikos*), ki je postala zaradi svoje pohote oziroma hybrisa kriva tragedije sveta. Seveda pa so predstave o bogu in njegovi ženi še mnogo starejše. (Glej Quispel 1981, 418-420)

Pri tako slikovitem govoru, ki poskuša povezati Eno z množtvom, so nam lahko v veliko pomoč alkimistični in gnostični predstavniki svetovi seksualiziranih metafor in simbolov. Prav iz njih razberemo, da težnja po razdvajanju Enega ne vodi v preprosto delitev moški-ženska, ampak prej v delitev sestra-brat. V čem je poglobljena razlika? Seveda v tem, da je Eno v diferenci mnogo bližje sestri in bratu, ki seveda sta sicer tudi moški in ženska, vendar sta v tem primeru "bolj iz enega".

Gnostični rokopisi knjižnice *Nag Hammadi* govorijo o povezavi, poroki sestre in brata v zvezi z arhetipom *nevestine sobe* (gr. nymphon). Omenjajo jo različni rokopisi, tu naj na kratko omenim samo *Eksegezo duše*. (NH, II, 6) Duša (že omenjena Sofija) je po tej pripovedi padla iz onstranstva v telo, se vdala razvratu in prostituciji. Tak način življenja pa jo je navsezadnje razočaral, zato v molitvi prosi Očeta, da ji dovoli povratek v pleromo. Želja je uslišana, vendar je treba prej opraviti dve poglobljeni stvari. Največjo bitko je potrebno izbojevati proti prostituciji duše, kajti iz nje se poraja še prostitucija telesa. Dušo je potrebno očistiti zunanje, tosvetne nesnage, kar ima hkrati simbolni pomen krsta. (NH 1988, II, 6/130:35-132:2). Nato "ji iz nebes pošlje oče njenega moža, ki je njen brat, prvorojenec". (NH, 132:8-10) Konjunkcija, kopolucija dveh spolov v eno je mogoča samo na idealni ravni: "ker ta poroka ni podobna meseni poroki." (NH, 132:28-30) Pomen te kopolucije lahko v polnem pomenu dojamemo le pneumatik, gnostik, nikakor pa ne hiletik. Poroka je torej duhovna in z njo se obnovi prvotna zaveza: "Saj sta bila prvotno povezana drug z drugim že takrat, ko sta bila z očetom." (NH, 132:1-5)

Text torej govori o obnovi androginega značaja, *onstrane* predspolnosti.

Androgin ali hermafrodit

Moja teza nadalje je, da se iz različnih rab terminov androginost in hermafroditizem skrivajo stvarni problemi likovne predstavitve in filozofsko-mitološke ter metafizične razlage. Da se ne bi že na začetku zapletel s terminologijo, bom uporabil sodobne splošno uveljavljene definicije. Po njih pa je:

Androgin človek, ki

- ima ženske in moške značilnosti;
- ni razločljivo niti moški niti ženska ne po oblačenju, ne po zunanosti ali obnašanju.

Hermafrodit pa je človek, ki

- ima seksualne organe in mnoge druge sekundarne seksualne značilnosti tako moškega kot ženske.

Te opredelitve so fiziološke, vendar jih lahko smiselno uporabimo še na preostalih

dveh področjih tričlene sheme opredeljevanja človeka. Torej v opredelitvi človeka kot celote telesnega, duševnega in duhovnega (spiritualnega, ki postane večasih v mistiki tudi del božanskega ali pa kraj njegovega prikazovanja). Pravzaprav je uporaba terminov androgin in hermafrodit v njihovem telesnem smislu za tukajšnji prikaz, ki je obrnjen v problematiko metafizičnosti, duševnosti in duhovnosti, še najmanj pomembna. Bolj indikativno je, da nekateri avtorji, na katere se tu eksemplarno sklicujem, torej G.C. Jung, termina androginost skoraj ne uporabljajo, drugi, kot npr. Platon, Boudewijn Koole, Julius Evola pa ne uporabljajo termina hermafrodit. Kot sem uvodoma opozoril, nastajajo razlike tudi zato, ker avtorji ne izhajajo iz povsem identičnih izhodišč. Pravzaprav nam ravno izpostavitve teh razlik pomaga pri argumentaciji naše osnovne teze. Naj zdaj nanje opozorim z nekaterimi ključnimi primeri.

Platon in Julius Evola

Najznamenitejši antični mit o androginu je razložen v Simpoziju v treh govorih in sicer v govoru Eriksimahosa, Aristofana ter v Sokratovem razpravljanju o Diotimi. Medtem ko teče pri prvem govor o Erosu kot prvotnem bogu, prinašata ostala dva različna pogleda na ljubezen. Seveda bi bilo potrebno razpravljati o celotnem kompleksu Erosa, ki ga tu in še drugje razvije Platon, vendar je z vidika naše teme najpomembnejši govor Aristofanesa. Ta v zvezi s imenom androgin pravi:

"Sprva so bili ... trije spoli, ne dva kakor zdaj, moški in ženski, ampak še tretji, ta je združeval v sebi značilne posebnosti obeh, moškega in ženskega, in se je v skladu z obojno naravo imenoval dvospolnik. Danes tega bitja ni več, ime 'androgin' pa se rabi le še v zaničljivem pomenu." Sledi opis v tem smislu: "Tudi spolovila so bila v dvojce in vse drugo kakor si je mogoče prestavljati". (Platon 1960, 189 d-e)

Ti androgini so imeli spričo svoje popolne vsestranosti veliko moč in bogovi so se prestrašili, da jih utegnejo v svojem hybrisu napasti tako kot že prej giganti. V nasprotju z njihovim pokončanjem pa se Zevs v primeru androginov odloči, da jih prepolovi in s tem v njihovi moči oslabi. Nato Platon nadaljuje:

"S prestavitvijo plodil je bog omogočil parjenje, in sicer moškega z žensko, da bi dobila otroke in bi se ohranil rod ali moškega z moškim, da bi se v spojitvi potešila in pomirila, nato pa se obrnila k delu... Tako dolgo je torej že, odkar živi v človeku Eros, ki neti v srcih medsebojno kopnenje, ki spaja prvotne bitnosti, ki dela iz dvojega eno in zdravi človeško naravo". (Platon 1960, 191 c-d)

Navidez bi pri Platonu tako šlo za opis hermafrodita, kot ga slika simbolika alkimije. Alkimijska slikovna simbolika lahko namreč na označevalni ravni nazorno predstavi vse po dvojce in to je za predstavo o hermafroditu kar se da pomembno. Izkaže pa se, kot pravi J. Evola, da je treba tudi tu, tako kor pri večini Platonovih mitov, domnevati, da gre za filozofijo z "misterizofskim in iniciacijskim" temeljem. (Evola 1962, 79)

Ustvarjena naj bi bila, tako Evola, bitja, "v katerih še naprej živi spomin na prejšnje stanje in v katerih se razplamteva impulz po vzpostavitvi izvorne enotnosti. Po Platonu je iskati v tem impulzu zadnje, metafizično in večno pomensko vsebino Erosa." (Evola 1960, 80)

To mnenje najprej opre na Platonov stavek:

"Saj spolno združevanje menda ne more biti tista močna vaba, da bi samo zavoljo nje tako strastno hrepeneli po skupnem življenju; očitno hoče njih duša nekaj drugega, samo povedati ne more kaj, ampak zgolj temno sluti in ugiblje". (Platon 1960, 192 c-d)

Na fingirani Hefaiastosov predlog razcepljenemu človeškemu paru, da ga za vedno

zvari v eno, pa bi po Platonu oba ljubimca gotovo odgovorila, "da je taka zvaritev in spojitev z ljubljenim, tako zlitje v eno, pravi in resnični izraz tega, kar jima je že od njega dni srčna potreba. To izvira od tod, ker je bila naša narava prvotno enovita in mi del celote: koprnenju torej in hlepenju po celoti je ime Eros". (Platon 1960, 192 e)

Od tod sledi Evolin sklep, da se moramo v skladu s Platonom pri razumevanju prave razsežnosti Erosa ozreti nazaj "na neko *stanje*, na neko duhovno stanje Izvornega - ne toliko nauka v zgodovinskem smislu, ampak prej v okviru ontologije, nauka o mnogovrstnosti bistvenih stanj biti. Če demitologiziramo neko takšno /izvorno/ stanje, potem ga lahko dojamemo kot stanje *absolutne biti* (ki ni razcepljena, ki ni dualistična), kot stanje neke celote ali čiste enotnosti in na ta način /lahko/ dojamemo tudi stanje nesmrtnosti." (Evola 1962, 81)

Mimogrede, latinska beseda "a-mor" pomeni tudi nesmrtnost. Nedeljiva bit, o kateri govori Evola, pa je seveda hkrati tudi brezčasna bit. Platonov oz. Aristofanov androgin naj bi nas tako s pomočjo slikovnih prispodob in simbolov na misteriozofski in iniciacijski način vodil naravnost do absolutne, nerazcepljene, torej tudi večne Biti. Tak sklep je razumljiv, še posebej če ga gledamo z očmi Evole, kajti zanj v vsakem primeru velja, da "elementarni temelj erotičnega impulza ni fizične, ampak metafizične narave". (Evola 1962, 84)

* * *

Tako smo prišli do ključnega problema in sicer problema, ki sem ga poimenoval z regresijo. Ali ostati pri hermafroditu, ki je dualen, vendar predstavlja in ki ga je zato razumljivo polna vsa alkimistična likovna simbolika, ali preiti v Eno, ki je vselej paradoksnost nepredstavljava, tj. razumu nedostopno, in do katerega vodi v Platonovem primeru po Evoli misteriozofski, iniciacijski, gnostični, skratka mistično-metafizični pogled? Ali pa navsezadnje reči, da govorita obe rešitvi o nečem identičnem. Zdi pa se, da bi v tem zadnjem primeru vendarle zapadli v brezplodni redukcionizem, ki zvađa različne ravni na eno samo.

Jungova psihologija

Ko Jung spregovori o konceptu *anime*, pravi, da je bila za otroka "mati najprej božanski hermafrodit, ki pa je bila potem, s sinovim razočaranjem nad izkustvom realnosti, oropana svoje androginosti, platonične popolnosti /polne biti, op. p./ in se spremenila v žalostno podobo običajne stare ženske. Tako je od samega začetka, od otrokovega zgodnjega otroštva, mati asimilirana v arhetipski ideji *syzygy*, oziroma v konjunkciji moškega in ženske in se je na ta način pojavljala kot popolna in nadčloveška ... Sinovo razočaranje je povzročila kastracija hermafroditske matere ... Njegov t.i. strah pred kastracijo je bil strah pred realnim življenjem ..." (Jung 1990 b, 67-68)

Jung opozarja, "da je morda večina kozmoloških bogov biseksualne narave. Hermafrodit pomeni nič manj kot enotnost najmočnejših in najudarnejših opozicij." (Jung 1990 c, 173)

V Psiholoških aspektih Kore zapiše o Primeru X:

"X je identična z mladim dekletom, ki se pogosto pojavlja tudi kot *mladost*. Ta mladost je animus-podoba, utelešenje moškega elementa v ženski. Mladost in mlado dekle tvorita skupaj *syzygy* ali *coniunctio*, ki simbolizira bistvo celote (tako kot platonični hermafrodit, ki postane kasneje simbol popolnosti celote v alkimistični filozofiji) ..." (Jung 1990 d, 191-2)

K Jungu se obširneje vrnemo kasneje, ko bo beseda o alkimiji.

Krščanska (valentinistična) gnoza

Iz Irinejevega poročila o pomenu najvišjega bitja/bití, prvega vzroka (Bythos) pri Valentinovih naslednikih lahko razberemo obstoj različnih pojmovanj. So taka, ki govorijo, da Bythos ni niti ženski niti moški princip, pa tudi taka, ki govorijo o žensko-moškem principu ali pa o Sige (Tišina) kot elementu prve syzygy. (Good 1987, 72-73)

V mitologiji te gnoze se kaže veselje kot serija hierarhično urejenih koncentričnih sfer. Sfere so seksualizirane. Najvišjo sfero predstavlja nepojmljivi androgin bog-oče. Ta sfera je celota "globine in tišine"; je prvi in najpopolnejši androgini eon, ki zaobjame vse stvari, ne da bi bil sam zaobjet (NH, Evangelij resnice, I, 3 in XII, 2/18:34; NH, Valentinova ekspozicija, XI, 2/22:27-28 ...).

Po H. Jonasu in njegovem branju krščanskih kritikov valentinistične gnoze je stvari razumeti takole:

"V nevidni in brezimni višini je bil popoln Eon pred-eksistenten. Njegovo ime je Pra-začetek, Prednik, Prepadna globina. Nobena stvar ga ne more dojeti ... Z njim je bila Enoia (Misel), imenovana tudi Milost in Tišina /vsa tri imena so ženskega spola, op. p./ Nekoč pa je ta globina (Abyss) uporabila misel in zasnovala zunaj sebe začetek vseh stvari ter potopila svoj zasutek kot seme v maternico Tišine, ki je bila z njim - in ta je spočela in rodila Duha (Nous: moški), ki je enak svojemu stvarniku (begetter) in edini dojema veličino Očeta. Imenovan je Edino-rojeni, Oče in Začetek vseh bitij. Skupaj z njim je ustvarjena (produced) Resnica (Aletheia: ženska); in to je prva Tetrada: Prepadna globina in Tišina, potem Duh in Resnica." (Jonas 1992, 179-180)

Druga sfera je sfera eonov, ki izhajajo iz "edino rojenega Sina". Sfera teh eonov je pleroma, tj. božanska polnost. Božanska polnost zaobseže zemeljski svet, ta pa ne zaobseže ničesar. Prva meja je tako postavljena med bogom in pleromo, druga pa med pleromo in nepopolnim svetom. Nepopolni svet je nepopoln zaradi pomanjkanja vedenja (gnosis).

Naprej. Kot rečeno, so vse pleromatične sfere seksualizirane (po principu moški-ženska) in imajo obliko diad. Ta razmerja se imenujejo "syzygy". "Edino rojeni Sin" se razkrije kot "nebesni človek" Anthropos, prvi človek, androgin, ki se, če se nekoliko odmaknemo, po Hipolitovem poročilu o Naaseni imenuje Adamas, pri Irinejevem poročilu o Markusu pa je vzpostavljena referenca po analogiji z Genezo 1: 27. (Good 1987, 72) K tej temi se bomo vrnili na koncu tega spisa.

Nebesni človek nato emanira in ustvari moško-ženski par v diadi duha (nous) in resnice. V Evangeliju resnice je Sin imenovan tudi "Ime boga". Zato Oče in Sin predstavljata skupaj štiri (!) diade.

Iz vsake diade Sina nastaneta novi dve diadi. Iz prve sledi logos-svet (moški) in življenje (ženska), ki spet proizvede novih deset diad, iz druge pa prvi idealni človek (moški) in idealna cerkev (ženska) (Val. eksp., XI, 2/29:25-37), ki proizvede dvanajst novih diad. Sin tako ponovno vsebuje štiri (!) eone. Skupno torej posedujeta oče (prvotne štiri) in sin (sekundarne štiri) skupaj osem eonov (kar tu šteje kot popolno število), iz njih pa izhajajo še preostali. V celoti vzeto gre za emanacijo petnajstih parov oziroma trideset eonov.

Eoni predstavljajo tako v valentinistični gnozi stopnje pleromatične hierarhije in so po bogu v svojih stopnjah določeni vsebinsko, substancialno - po načinu razvrstitve in predvsem po polarnih razmerjih pa tudi formalno-hierarhično. Celoten zgornji univerzum je seveda zgolj potencialen. (Val. eksp., XI, 2/22:27-28, Tripartitni traktat, I, 5/60:1-34 ...) Bog (oče-mati) je nespoznaven in zato ločen od spoznavne pleromatične polnosti, ki začenja šele s sinom. Vse naslednje delitve razodevajo naravo sina, njegovo

"osebnost". Meja pa je jasno začrtana (Val. eks., XI, 2/27:36-37) in loči spoznavno od nespoznavnega. Sin kot duh in resnica je (gnostično) spoznavna podoba nespoznavnega (Tripart. trak., XI, 2/66:13-15 ...) Celota plerome je model za oblikovanje manj popolnega zemeljskega sveta, v katerem pa se očitno dokončno izgubi prav nedopovedljiva skrivnost prvobitne androginiosti.

Pri tem velja opozoriti, da se v poslednjih diadah *krščanske* gnoze pojavi tudi Kristus, pri razvojnem višku *setianistične* gnoze pa prevzame njegovo vlogo androgini Set. Obema je dodeljena vloga povezovanja "neba" in "zemlje".

Na tem mestu se ne bomo spuščali v gnostične razsežnosti, ki jih taka struktura kozmosa omogoča, niti na njen pomen za odrešitvena prizadevanja pnevmatičnega gnostika. (Kosovel 1997, 19-23) Morda kaže še enkrat omeniti le arhetip "nevestine sobe". Potem, ko smo nekoliko opredelili valentinistični predstavniki svet gnoze, se lahko vrnemo k že omenjenemu paru brat - sestra. Brat je prvorojeni Sin, sestra pa je Sofija. Valentinistična varianta mita o Sofiji pravi, da je hotela Sofija vedeti preveč in zato padla v nepopolni zemeljski svet. Oba lika Sin in Sofija delujeta sicer v pleromi androgino, vendar zahteva Sofijin padeč v območje nepopolnega in njena kasnejša odrešitev od zemeljskega sveta izpeljavo obreda očiščevanja od zemeljskega, nato pa ponovno duhovno poenotenje z moškim (Sinom) v arhetipu "nevestine sobe". Hkrati s zahtevo po izpostavitvi diference (obračanje maternice navznoter ter Sinom, ki se pojavi v moški podobi), je poudarjena tudi zahteva po njeni ponovni "unifikaciji", ki je več kot nakazana s tem, da sta moški in ženska (Sin in Sofija) pravzaprav brat in sestra - da sta iz Enega.

Iz opisanih preobratov lahko hitro razberemo, kako celota deluje na svoje nižje dele, in deluje seveda toliko močnejše, kolikor bolj se bližamo najvišji celoti, torej Enemu, ki je v našem primeru *androgini bog*, v čigar *nedoumljivi skrivnosti se je dokončno skrila tudi sama androgina diferenca*.

Alkimija

Če se preselimo na področje alkimije, vidimo, da je celota nasprotij, torej znamenita *coniunctio oppositorum*, navzoča že na samem začetku alkimističnega procesa, vendar le potencialno kot konfuzna nespoznavna (!) materija, nato pa ponovno na koncu velikega Dela, ko se polarnosti zbistrijo, izostrijo in poslednjič *sovpadajo* v sijoči kovini, tj. izvirnemu simbolu *razsvetljenja*.

Opus alchimicum predstavlja po Jungu nezavedno projekcijo psihičnega procesa individualizacije. Po analogiji z alkimijo (v njej navzočem prehajanju materije prime k filozofskemu kamnu, zlatu, razsvetljenju) natančneje pomeni: prehod od razpršenih in zamegljenih vsebin kolektivno nezavednega k zavestni samorealizaciji, Samosti (Jaza, Self).

V serijah konjunkcij, kot nastopajo v alkimističnih procesih, igra najpomembnejšo vlogo Mercurius - sicer v dejanskosti nikoli fizično navzoč element. Gre pravzaprav za srednjemu veku dobro poznani peti element, peto esenco, ki kot medij omogoča transmutacijsko igro ostalim štirim.

Ta peti element "je duh, ki je enak duhu življenja. Razlika je pri tem samo ta, da življenjski duh stvari ostaja, medtem, ko je duh človeka umrljiv ... *Quinta essentia* je življenjski duh stvari in ga iz čutno zaznavnih stvari ni mogoče *ekstrahirati tako kot iz čutno nezaznavnih*." (Paracelsus 1988, 27) Pridobiti peti element pomeni konec koncev pridobiti pravi eliksir življenja. V tehnološki alkimiji sta poleg Merkurja (simbol je živo srebro - rdeče) sicer odločilno pomembna predvsem sol (belo) in žveplo (črno), a

razlaga raznoterih alkimističnih konotacij bi bila na tem mestu odvečna.

Pomembneje je opozoriti, da je prihajalo v zgodovini "tradicionalnih ved" prav v zvezi z Merkurjem do vrste zmešnjav. Tako je npr. znano, da obstajata v tradiciji kar dva Hermesa in oba pretendirata na vlogo *posreduvalca*. Prvi je Hermes Trismegistus, ki ima svoj dejanski izvor v helenistični literaturi Egipta kot avatar egipčanskega boga Thotha. Pripisujejo mu vrsto traktatov, ki jih kasnejša Renesansa uredi v Corpus Hermeticum. Drugi Hermes pa je grški bog Hermes, ki se pojavlja v latinski literaturi kot Mercurius. To je bog križišč, mostov, ki vodijo prek prepadov, interpret znakov na splošno; tisti, ki človeku omogoči prehajanje skozi različne ravni realnosti. Je tako tudi bog transmutacij in kot takšen je izpostavljen prav v alkimističnih tekstih.

V šestdesetih letih sta se končno udomačila dva termina, ki naj razjasnita nastale težave. Prvi je hermetizem in se po novem nanaša na prvega Hermesa, drugi je hermetizem, ki naj kaže na svojevrstno naravo človeškega duha, ki je podlaga raznolikim tradicijam in njihovim posredovanjem. Poleg alkimije ("hermetične znanosti" v največji meri) vsaj še astrologiji, kabali, krščanski teozofiji in okultni filozofiji ali magiji, kot jo je Renesansi po Ficinu (naturalna magija), Picu (kabalistična magija) navsezadnje celovito predstavil Agrippa (1982) in kot so jo je nato razumela tudi kasnejša desetletja. Renesansa je doživljala naravo kot živo bitje, prepleteno s znaki in korespondencami, ki jih je mogoče dešifrirati in interpretirati (teorija signature). Kasneje proti novemu veku se družina "tradicionalnih ved" še razširi in pridobi skupno oznako ezotericizma. Termin hermetizem postaja tako vse bolj ekvivalent termina ezotericizem, ki ga v polnem pomenu skuje šele 19. st. (Faivre 1998, 110)

Poglejmo si sedaj še nekaj opredelitev iz Jungovih obširnih raziskav alkimije.

Najprej nam Jung pripoveduje o praeinem in "enotnosti" kasnejših, iz njega nastajajočih razlikovanj:

"Merkur je na začetku in koncu Dela. Je 'prima materia', 'caput corvi', 'nigredo'; kot zmaj požira samega sebe, umre in dočaka kot lapis ponovno vstajenje. Je igra barv v pavovem repu (cauda pavonis) in delitev v štiri počela. Je hermafrodit prvega bitja/biti, ki se deli v klasično dvojnost brat-sestra, in združuje (*coniunctio*), da bi se na koncu spet pojavil v bleščeci obliki 'lumen novum', lapisa. Čeprav je kovina, je tekoč, je tvar, pa vseeno duh, hladen, pa vseeno ognjen, strup, a tudi zdravilni napitek, simbol, ki združuje nasprotja." (Jung e, 305)

Jung nam pokaže bližino alkimije ter gnoze oz. gnosticizma:

"Fizični cilj alkimije je bil zlato, *panacea*, eliksir življenja; spiritualni cilj pa je bil v ponovnem rojstvu (spiritualne) luči iz teme Fizisa: zdravljenje spoznanja o sebi in osvobajanje pnevmatičnega /duhovnega/ telesa iz propadajočega mesa". (Jung f, 159)

Sam problem androginitosti in hermafroditizma je mogoče v alkimiji po Jungu predstaviti že na osnovi nekaj primerov.

"Par brat-sestra je alegorija za zamisel o nasprotjih na splošno." (Jung e, 341)

Posredujoči element med obema skrajnostima se imenuje *Merkur*, ki ima dvojno naravo in *se v realnosti nikoli ne pokaže kot poseben element*.

"Mercurius ... ni samo medij konjunkcije, ampak tudi, to kar naj bo povezano" (Jung f, 170)

Nato pokaže na alkimistično erotologijo, ki jo v zametkih najdemo že pri Empedoklesu:

"Dejavniki, ki se združujejo v *coniunctio* so razumljeni kot opozicije; ali si medsebojno nasprotujejo v sovraštvu ali se privlačujejo v ljubezni." (Jung g, 156)

Navsezadnje poveže alkimijo s svojo analitično psihologijo:

"Ker v svoji alkimistični formi Mercurius v realnosti ne eksistira, mora biti nezavedna projekcija, in ker je absolutno fundamentalni koncept v alkimiji, mora

označevati samo nezavedno." (Jung f, 160)

V alkimističnih postopkih lahko opazimo, da so "v njem vsebovane opozicije *in potentia*, odtod hermafroditizem nezavednega, njegova sposobnost za avtohtono re-produkcijo. Ta ideja se reflektira v /Enem/ 'očetu-materi' gnostikov." (Jung f, 161)

* * *

Merkur ostaja tako v vsakem primeru medij nasprotij, ki se hkrati privlačujejo in odbijajo, zato nastopajo poenoteno. Kolikor ostanemo pri dualizmu, gre pri tem mediju za "treji člen", ki ga lahko označimo za gramatikalni srednji spol, ki pa ga dejansko spet ni, ampak eksistira le kot *domnevno ontološka, razumu nedostopna, dejansko torej androgina idealiteta*. Zato je to Eno domnevno pred vsemi delitvami in potentia in postane (za razum) aktualno šele z njimi.

Boudewij Koole

Želja po povezavi različnega v istem je seveda motiv, ki dobi različne konkretizacije. Težnja cepitve in pa seveda erotična težnja ponovne združitve se dogaja na vseh treh ravneh klasičnega trinitenega pojmovanja človeka: na materialni, duševni in spiritualni ravni. Če hočemo te ravni videti v njihovi konstituciji, jih moramo videti v obliki parov. Tu je, denimo, Jungovo psihološko izhodišče biseksualnost *duše* (animus - anima), pri religiozno-mističnih in metafizičnih usmeritvah pa seveda spet kaj drugega. Tako Meister Eckhart in Heidegger npr. vesta, da najvišje pri človeku ni nič "človeškega", antropološkega, ampak se izkaže za "mesto" (Staeite, Ortschaft), kjer se dogaja "transcendentno". Ko govorita o človeku, govorita pravzaprav o istem: o "temelju duše" in tubiti. (Caputo 1982, 431)

Zanimivo je, kar B. Koole navaja v zvezi s pojmovanjem androginitosti v krščanski tradiciji na splošno. Šlo naj bi za tri poglobitve uvide:

- androginitost v krščanstvu je simbol spiritualne transformacije, je simbol za pot, ki vodi k poenotenju z bogom in ki ima vedno globok vpliv na osebno izkustvo;
 - androginitost ne negira opozicij - ne tistih zunaj človeka ne tistih v njem samem
- poudarja pa njihovo bistveno enotnost;
- ta enotnost ima za posledico stvari, ki so lahko izražene z besedami, kot tudi stvari, ki jih ni mogoče izraziti. (Koole 1986, 4)

Omejimo se na nekaj elementov, ki v tem spisu tezo bolj ilustrirajo kot dokazujejo.

Najprej je tu Filonova (približno 20 let pr.n.š. - 50 let p.n.š.) interpretacija androgina iz biblijske Geneze. Filon Aleksandrijski sicer ni pravi krščanski avtor, je pa posrednik, mistik, ki je odločilno prispeval k zbliževanju judovske religije in grške kulture ter uporabljal pojmovni aparat aleksandrijske šole, ta pa je nato močno vplival na razvoj krščanske teologije. Gre predvsem za vpeljavo koncepta logosa. Louth mu celo priznava precejšnjo pravico do naziva "oče negativne teologije", torej apofatične teologije, ki je tako zelo obeležila vzhodno krščansko misel. (Louth 1993, 41)

Model Anthroposa

Filon je naredil distinkcijo med človeškim bitjem, ki je bilo ustvarjeno najprej po božji podobi in podobnosti, in historično podobo Adama in Eve, ki sta bila ustvarjena kasneje. Nekaj podobnega je, kot sem že omenil, opazila tudi kasnejša gnoza. (Tomažev

evangelij - simbolika luči, Filipov evangelij - syzygy, pa nevestina soba v interpretaciji pneumatikov.) Filon se je lahko oprl na liberalne judovsko-aleksandrijske kroge. To prav gotovo velja vsaj za pojmovanje človeka-boga, "nebesnega človeka", imenovanega anthropos v Pimandru. Ta miselna tradicija se nadaljuje v judovski mistiki tja v srednjeveško Kabalo in sicer v znamenju izvirnega Adama (Adam kadmon). Vsekakor pa gre v izhodišču za predkrščansko tradicijo, ki je prešla tudi v Biblijo. (Quispel 1981, 416-418) Sedaj sledim le še Koolejevim kratkim povzetkom iz Filonove knjige O stvaritvi sveta po Mojzesu:

"Človek (samo njegov intelekt, ne njegovo telo in iracionalni del njegove duše) je podoba božje prave podobe: logos, božji 'intelekt'. Stvaritev je oblikovana po nebesnih idejah (!), opisanih v Gen. 1; konkretna stvaritev je opisana v Gen. 2-3. Diferenciacija *genera* človek (v Gen. 1: 2-3) v *species* moški in ženska je anticipacija (kasnejšega) dejanskega moškega in ženske ... /Filon/ naredi ostro distinkcijo med 'nebesnim' človekom (imenovanim tudi 'pravi' človek in človek 'po podobi boga') po Gen. 1:27 in 'zemeljskim' človekom iz Gen. 2:7, ki je smrten, materialen in kmalu razdeljen v moškega in ženske. Kajti 'zemeljski' človek, blagoslovljeni oče vseh ljudi, je bil androgin. S prihodom ženske, tj. z delitvijo tega androgina v moškega in ženske, se je začela nesreča zemeljskega življenja: Padeč človeka."

Po logiki same Geneze, tako Koole, bi bil torej po Filonu androgin samo prvi dejanski, "zemeljski" človek (Gen. 2:7), medtem, ko bi bil "nebeški" človek, anthropos (Gen 1:26-27) a-seksualen. Če je to res, je postavljen pod vprašaj tudi sam koncept *logosa*, ki se povezuje s pojmom "nebeškega" človeka in ki ga Filon pripravi za nadaljnjo krščansko-teološko rabo. Logos je namreč koncipiral kot nasprotje mitu, vendar kaj sploh logos še je, če mu odvzamemo ves (kompromitirajoči) material, v katerem se uteleša? Mit? (Koole 1986, 9)

* * *

Tudi iz teh predstavljenih kratkih povzetkov in nakazanih interpretacij lahko razberemo, da nastopa androgin na ravni *metafizičnega* koncepta vselej mitsko in da v resnici ne more biti kaj drugega kot "misteriozofsko", iniciacijsko itd. znamenje. Seveda pa je treba hkrati reči, da velja potem prav isto tudi za t.i. absolutno, nerazcepljeno Bit, se pravi za Eno - o katerem pa začuda tečejo sicer nadvse resna razpravljanja.

LITERATURA

- H. C. Agripa von Nettesheim: Geheimen Philosophie oder Magie, Die Magische Werke, Fourier, Wiesbaden 1982.
- Caputo, John D: Majstor Eckhart i kasni Hajdeger: mistički elemenat u Hajdegerovoj misli, Treći program (III/1982), Beograd. Prevod iz Journal of the History of Philosophy, Un. Of Callifornia, Jan., 1975, Vol. XIII, No 1.
- Chavalier, Jean: Slovar simbolov, MK, Ljubljana 1993.
- Nicholas of Cusa: On Learned Ignorance, Selected Spiritual Writings, Paulist Press, New Jersey 1997.
- Evola Julius: Metaphysik der Sexus, Ernest Klett V., Stuttgart 1962.
- Faivre, Antoine: Renaissance, Hermeticism and the Concept of Western Esotericism; Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times, State of New York Press, N.Y. 1998.
- Good, Deirdre J.: Reconstruction the Tradition of Sophia in Gnostic Literature, Society of Biblical Literature, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1987.
- The Nag Hammadi Library, ur. J. M. Robinson, E. J. Brill, Leiden 1988.
- Hanegraaff, Waunter J.: Some Remarks on the Study of Western Esotericism, Esoterica I., Michigan State Un., Michigan 1999.
- Jonas, Hans: The Gnostic Religion, Routledge, London 1992.

- Jung, C. G. a: Psychology and Western Religion, iz CW 11&18, Bollingen Series XX, Princeton Un. Press, New Jersey 1984.
- Jung, C. G. b.: Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept, Bollingen Series XX, The Archetypes and the Collective Uncinscious, CW 9, New Jersey 1990.
- Jung, C. G. c.: The Psychology of the Child Archetype (The Hermaphroditism of the Child), prav tam.
- Jung, C. G. d.: The psychological Aspect of Kore, prav tam.
- Jung, C. G. e.: Psihologija i Alkemija, Naprijed, Zagreb 1984.
- Jung, C. G. f.: The Personification of the Opposites, Mysterium Coniunctionis, iz CW 14, Jung on Alchemy, Routledge, London 1995.
- Jung, C. G. g.: The Components of the Coniunctio, prav tam.
- Koole, Baudawijn: Man and Woman are One: Androgyny in Christianity, particularly in the Works of Jacob Boehme (Extensive "Summary in English"), Utrecht 1986. Obstaja separat, sicer še neprevedene doktorske teze. Tekst tega separata (povzetka) se nahaja na Internetu in šteje 16 strani. Ta je uporabljen v tem spisu.
- Kosovel, Ivan: Nekateri vidiki gnostičnega razumevanja etike, Etika in etos, Revija 2000, Ljubljana 1999.
- Kosovel, Ivan: Tretja pot - pot gnoze, Branko, N. Gorica 1997.
- Kosovel, Ivan: O veri in verjetju, Društvo 2000, Ljubljana 1991.
- Skrajšana verzija: On Faith and Belief, Bridges, An International Journal, Fall/Winter 2000, Monkton, Maryland, USA.
- Kosovel, Ivan: Magija in metamorfoze duha, ZPS, Ljubljana 1993.
- Lefebvre, Henri: Einfuerung in die Modernitaet, Suhkkamp V., Frankfurt 1978.
- Louth, Andrew: Izvori krščanskega mističnega izročila, zbirka Hieron, Nova revija, Ljubljana 1993.
- Mauss, Marcel: Esej o darovanju in drugi spisi, Studia humanitatis, Škuc, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1996.
- Paracelsus: Archidoxis, Der Himmel der Philosophen, Greno, Noerdlingen, 1988.
- Peuckert, Will-Erich: Pansophie, W. Kohlhammer V., Stuttgart 1936.
- Platon: Simposion in Gorgias, SM, Ljubljana 1960.
- Quispel, Gilles: Gnosis, Die Orientalischen Religionen in Roemerreich, Hrsgb. Maarten J. Vermasem, E. J. Brill, Leiden 1981.
- Scholem, Gerschom: Kabala i njena simbolika, Zodiak (51), Kultura, Beograd 1981.
- Segal, Robert A.: Jung's Fascination with Gnosticism, The Allure of Gnosticism, Open Court, Chicago 1995.
- Sveto Pismo, Slovenski standardni prevod, SDS, Ljubljana 1997.

Vebrov nauk o človeku v luči Schelerjeve antropologije

BORUT OŠLAJ

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo,
Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

V prispevku želimo z analitično-komparativno metodo odgovoriti na vprašanje, ali je Veber poznal Schelerjevo delo in v kolikšni meri je slednje morebiti vplivalo na konceptualno in vsebinsko raven Vebrovega nauka o človeku. Tisto, kar govori v korist pozitivnemu odgovoru na zastavljeno vprašanje, je skorajda identičen ontološki okvir v obeh primerjalnih delih, v katerega tako Scheler kot Veber postavljata sicer samosvoji in v razdelavi avtonomni teoriji o človeku in njegovem mestu v kozmosu oz. stvarstvu. Prenašanje prvin iz enega miselnega sistema v drugega v Vebrovem delu povzroči kar nekaj nejasnosti in argumentativne nedoslednosti. Kljub očitnim podobnostim v strukturiranosti ontološkega okvirja pa želimo hkrati tudi posebej poudariti, da je po svoji argumentativni in splošno vsebinski ravni Vebrov poskus od Schelerjevega vendarle povsem neodvisen in avtonomen.

Ključne besede: Veber, Scheler, doživetja, psihične stopnje, gon, duh

ABSTRACT

VEBER'S STUDY OF HUMANKIND IN THE LIGHT OF SCHELER'S ANTHROPOLOGY

Using the analytical-comparative method, the article intends to answer the question whether Veber was acquainted with Scheler's work and, if so, what was its influence on the conceptual level and the contents of Veber's study of humankind. This proposition could be confirmed by almost an identical ontological frame of both conceptions compared here, though both authors had established an original and autonomous theory of humankind and its role in the universe or the Creation. Quite a few misunderstandings and argumentative inconsistency in Veber's study have been caused by bringing individual elements from one conceptual system into another. Our intention is - regardless the indisputable structural similarities of the ontological frame - to emphasise clearly that Veber's endeavour was quite independent and autonomous from Scheler's work in its argumentative and general thematic levels.

Key words: Veber, Scheler, experiences, emotional levels, instinct, spirit

Leta 1928 izide pionirsko delo na področju filozofske antropologije, Schelerjeva knjiga 'Položaj človeka v kozmosu'; le dve leti za tem France Veber izda delo, ki nosi presenetljivo podoben naslov, 'Filozofija - Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu'. Scheler išče 'človekov položaj v kozmosu' skozi biološko gradnjo psihičnih stopenj bivajočega in njihovo duhovno nadgradnjo; Veber išče 'človekovo mesto v stvarstvu' skozi psihološko obravnavo doživetij in njihovo razširitvijo na duhovna doživetja. Oba najdeta bistvo človeka v njegovem duhu, prvi predvsem znotraj disciplinarnega razpona med biologijo in filozofijo, drugi znotraj razpona med psihologijo in filozofijo, oba sta zavezana fenomenološki metodi, prvi bolj poudarja kategorialno zrenje (ideiranje), drugi pa intencionalne akte (naperjena doživetja), pri čemer je prvi pri svojem postopku bolj sintetičen, drugi pa analitičen. Kljub temu, da Veber nikjer ne omenja Schelerja, pa je vendarle mogoče pokazati, da - ob očitnih razlikah, ki pa jim tu ne bomo posvečali osrednje pozornosti - obe deli združuje zelo podoben ontološki okvir, za katerega smemo upravičeno domnevati, da ga je Veber prevzel od Schelerja.

Glede na to, da želimo Vebrovo delo obravnavati v luči Schelerjevega, naj torej najprej na kratko osvetlimo nauk slednjega ter z osnovnimi poudarki predstavimo njegov pionirski prispevek k filozofsko-antropološki disciplini. Vsebinsko ozadje in hkrati izhodišče Schelerjevega "Položaja" se skriva v obračunu z dekartovskim dualizmom med dušo in telesom. Izhajajoč iz dognanj takratnih naravoslovnih znanosti, zlasti biologije, zoologije in genetične psihologije, Scheler vehementno zastopa tezo o psihofizični enotnosti življenja. V podkrepitev te teze razvije shemo "stopnjevitega niza psihičnih moči",¹ ki dokazuje, da že najprimitivnejši organizmi posedujejo določeno obliko duševnosti oz. da meje psihičnega v celoti sovpadajo z mejami živega. Najnižjo stopnjo psihičnega tvori nezavedni, brezčutni in brezpredstavni "čustveni gon" kot enotnost čustev in nagonov (Scheler, str. 9). Ta psihična forma v celoti zaobsega duševnost rastlinskega sveta. Naslednje tri stopnje - instinkt, asociativni spomin in praktična inteligenca - kažejo na naraščajočo diferenciacijo psihičnih moči znotraj živalskega sveta. Asociativni spomin, predvsem pa praktična inteligenca pomenita obrat življenja navznoter, vznik refleksijskega loka in s tem velik korak k razbitju enotnosti življenja, ki ga še simbolizirajo rastline. Vrh v stopnjevanju teh moči je dosežen pri človeku, kar pomeni, da fenomen inteligence ni nekakšen specifični privilegij človeka, da ga torej ne definira načelno, temveč le relativno oz. stopnjevito. Kot naravno, biološko bitje se človek od rastlin in živali loči le po stopnji; do te mere je Scheler pripravljen slediti darvinizmu in človeka obravnavati v enotnem evolucijskem aspektu. Kot duševno in razumsko bitje človeka ostaja del naravnega sveta; kot takega ga ne prerašča, temveč le stopenjsko razširja.

Toda Schelerja, kot v klasično metafizično tradicijo zagledanega filozofa, ne zanima toliko naravni aspekt človeškosti človeka, ne zanima ga stopenjska razlika med njim in celoto bivajočega, temveč načelna, to je tista, ki bi izpostavila enkratnost človeka, njegovo posebnost, ki je ne deli z nobeno drugo življenjsko obliko. "Bistvo človeka in to, kar je mogoče imenovati njegov 'posebni položaj', je postavljeno visoko nad tem, kar imenujemo inteligenca in možnost izbora, in ne bi bilo doseženo, četudi bi si inteligenco in možnost izbora predstavljali kvantitativno poljubno stopnjevano, da, vse tja do neskončnosti" (Scheler, str. 32). Nov princip, človeka zaznamujoči princip, Scheler umešča zunaj vsega tistega, kar lahko v najširšem smislu imenujemo življenje; imenuje ga s tradicionalnim pojmom - *duh*. Vendar pa, v nasprotju s tradicijo, duha ne razume le kot umsko moč, kot spoznavanje v najširšem smislu, temveč tudi kot (fenomenološko) zrenje prafenomenov ali bistvenih vsebin ter nadalje kot obliko volitivnih

1 Scheler, Max, *Položaj človeka v kozmosu*, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 9.

in emocionalnih aktov (dobrota, ljubezen, kesanje, strahospoštovanje, duhovno čudenje, blaženost, obup in svobodna odločitev). Človeka kot edinega bitja, ki poseduje duha, Scheler označi kot *osebo* (str. 33).

Kot oseba ima človek svet (za razliko od živali, ki je zaprta v svoj okolni svet), vanj je neskončno odprt. "Duhovno' bitje torej ni več vezano na nagone in okolni svet, temveč je 'prosto okolnega sveta' in, kot to želimo imenovati, 'odprto v svet': takšno bitje ima 'svet'." Ima ga predvsem skozi akt opredmetovanja, tj. ustvarjanja predmetnega sveta, v katerem človek "zbira samega sebe" oz. se samega sebe zavede (samozavedanje; str. 36). Kot predmetno, predvsem pa kot bitje, ki je sposobno "ideiranja" (skupaj zajeti esencialne oblike svetovnega ustroja), človek stopi na pot nenehnega prehajanja (transcendiranja) sveta in samega sebe. V ideiranju človek prestopa meje konkretnega sveta: "Biti človek pomeni tej vrsti resničnosti zalučati krepak 'NE'" (str. 47). Nasprotno pa žival resničnosti vselej kliče 'DA', kajti struktura okolnega sveta je pri tem točno in popolnoma zaprto prirejena fiziološki in posredno morfološki specifičnosti živali.

Scheler razlikuje štiri osnovne stopnje, v katerih se pojavlja vse obstoječe glede na svojo notranjo samobit:

- a) *Anorganski svet*; ne poseduje notranje samobiti.
- b) *Rastline*; z ozirom na čustveni gon že posedujejo svojo notranjo bit (duševnost), toda brez informacij o svojih različnih stanjih, brez obrata navznoter.
- c) *Živali*; glede na obstoj instinktov, možnega asociativnega spomina in praktične inteligence posedujejo določeno obliko zavesti (centralno povratno-informacijsko mesto) - na ta način si je žival dana še drugič.
- d) *Človek*; kot duhovno bitje oz. oseba si je dan še tretjič, in sicer skozi samozavedanje.

Glede na polemiko z Descartesom in njegovim dualizmom duše in telesa Scheler sicer zagovarja psihofizično enotnost življenja, vendar pa dualizma kot takega ne odpravi, temveč ga zgolj prestavi na višjo raven: epistemološki rez zdaj poteka med življenjem kot psiho-fizično enotnostjo ter duhom, ki je onstran življenjski princip par excellence, izhajajoč iz jedra (temelja) svetovne biti. Vendar pa - in prav v tem je posebnost Schelerjevega dualizma - oba principa, življenje, ki ga Scheler poistoveti z gonom, in duh nista medsebojno neodvisna in samozadostna, temveč bitno usmerjena drug k drugemu, v smer medsebojnega prežemanja. Tisto, kar to prežemanje terja, je dejstvo, da duh izvorno ne poseduje nikakršne moči. Pri tem se Scheler izrecno sklicuje na Nicolaia Hartmanna, po katerem so višje kategorije biti in vrednostne kategorije že v principu slabotnejše. Čim nižje so forme biti, tem več primordijalne energije posedujejo; čim višje se vzpenjamo po lestvici bivajočih form, tem manj energije le-tem ostaja. Najnižja psihična forma - gon - tako poseduje največ moči in energije, najvišja oblika manifestacije biti - duh - pa najmanj oz. je konstitutivno brez nje. Da bi se duh (človek kot osebnost) lahko realiziral, mora svoj presežek gonske energije sublimirati. Akt poduhovljanja sveta (prežemanja gona in duha) poteka skozi človeka. V tem ustvarjajočem razvoju (*creatio continua*) ima osrednje mesto človek kot privilegirani kraj božje samedefikacije (nauk nemške mistike, po katerem se Bog razvija skozi človeka).

Predidimo zdaj k Vebru. Identično kot Scheler tudi Veber človeka postavlja v funkcijo posredovanja med naravnim in nadnaravnim, ali kot pravi sam: Človek predstavlja "torišče dvojnega razvoja, prirodno-vzročnega in duhovno-svobodnega",² kar pomeni, da je "metafizično mejno bitje" (izraz, ki ga od Vebera pozneje prevzame A. Trstenjak),

2 Veber, France, *Filozofija. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*, Jugoslovanska knjigarna, Ljubljana 1930, str. 3.

je na meji dveh svetov, "izkustveno danega samoprirodnega stvarstva in nadizkustveno nujnega samoduhovnega vesoljstva" (Veber, str. 3). Ontološki okvir, ki ga določa razmerje naravnega in nadnaravnega, narave in duha, Veber - za razliko od Schelerja, ki ga postopno razvije - predpostavi, s čimer jasno nakaže, da ga ne zanima toliko biološko zasnovano stopnjevitost razmerje med rastlinami, živalmi in naravi zavezanemu človeku na eni strani ter radikalni prelom, ki ga posebej vsemu življenju tuji princip človeške duhovnosti na drugi strani, temveč izključno ta druga stran sama, stran, ki človeku pripisuje "značaj edinega izkustveno danega neprirodnega ali celo nadprirodnega živega bitja" (Veber, str. 3). Ta nadprirodnost, to "samosvoje osnovno jedro", ki govor o nadprirodnosti opravičuje, Veber nedvoumno poveže s pojmom duha, hkrati pa človeka kot edinega nosilca duha označi, tako kot Scheler, za osebo. Tisto, kar Scheler razvije, to Veber predpostavi.³

Predpostavljeno mejno pozicijo človeka Veber v nadaljevanju analitično razvije znotraj psihološke obravnave doživetij. To smemo do neke mere razumeti kot dopolnilo Schelerjevi izhodiščno bolj biološki tematizaciji. Vendar pa naj še enkrat poudarim, da moramo glede tega ostati zgolj pri domnevah, kajti Veber nikjer ne omenja Schelerja, kaj šele, da bi se nanj skliceval. Če je Veber do leta 1928 (pod vplivom Mainonga) zanimalo predvsem razmerje med doživetjem in objektom doživetja (predmetnostna teorija), pa ga zdaj docela prevzame spoznanje, da je vsaj tako kot prvo pomembno tudi neko drugo razmerje, ki poudarek od predmeta prenese na človeka, tj. razmerje med doživetjem in subjektom doživetja. "Samo to drugo razmerje pove, da v življenju ne gre samo za to, kaj vse se doznava ter misli in kaj vse se uživa ter želi, temveč da je za življenje in to v najglobljih ozirih odločilno tudi povsem drugačno vprašanje, kakšen in kdo je tisti, ki doznava ter misli in ki uživa ter želi" (str. 7). Ta prenos poudarka s predmeta k subjektu zaznamuje Vebrov antropološki obrat; ne zanimajo ga več predmeti doživetij, temveč zgolj ta doživetja sama. S tem pa, kot pravi sam, prestopi "prag pravega, čistega dušeslovja" oz. psihologije, ki je bila zanj najpomembnejša filozofska disciplina.

Kako pa je, glede na antropološki obrat, zdaj potrebno razumeti filozofijo kot tako, kakšna je njena funkcija v razmerju do drugih znanosti? "Človeška narava je trolična. Prvič je tudi človek kos mrtve in žive prirode (zemlje, rastlinstva, živalstva) ter s te plasti tudi njega raziskujejo prirodoslovne vede. Drugič pa je isti človek edini skustveno dani pogoj za nastajanje takih posebnih pojavov, ki bi jih v vsej prirodi sami že načelno zaman iskali in ki jih zato raziskujejo ter morejo raziskovati le enako posebne, neprirodoslovne vede; so to pojavi kakor jezik, 'zgodovinski' dogodki, pravo, religija, umetnost, znanost sama itd., in vede o teh pojavih naj se zovejo duhovne pozitivne vede. Obe ti strani določata človeka, kot vidimo, samo odnosno, namreč samo po njegovem razmerju do - prirode in do tako zvanih kulturnih faktov. Torej pa ostane še človek sam in to je tretja ter osnovna njegova stran, katera edino spaja prvi dve njegovi strani v živo harmonijo enotne človeške narave; zato je za raziskovanje te strani

3 Zanimivo je, da Veber razliko med "animalnimi in duhovnimi subjekti", kot jo občasno tudi imenuje, zakoliči v dveh krajših spisih, ki predhodita "Filozofiji", in sicer v "Emocionalni strukturi osebnosti" (1928) ter v spisu "Nekaj misli o kulturi in civilizaciji" (1929). "Šele v teh publikacijah sem namreč ugotovil dve novi dušeslovni razliki, ki bi mi jih sama predmetna teorija ne mogla nikoli odkriti; je to razlika med 'animalnim' in 'duhovnim' doživetjem ter povsem vzporedna razlika med animalnimi in duhovnimi subjekti, to je med rastlinsko-živalskimi 'dušami' in človeškimi 'duhovi' ali 'osebami'" (str. 5-6). Šele v teh spisih je Veber pretrgal svojo odvisnost od Mainongove (katerega učenec je bil) predmetnostne teorije, ter poudarek od predmeta človekovih doživetij dokončno prenesel na ta doživetja sama oz. na človeka. V kolikšni meri je ta obrat k človeku vezan na Schelerja je nejasno, dejstvo pa je, da tudi ta dva spisa, nastaneta neposredno po izidu Schelerjevega "Položaja".

potrebna še posebna veda in ta veda je filozofija" (str. 18-19). Filozofija je torej določena kot antropologija (čeprav Veber tega pojma sploh ne uporabi), kot tista veda, ki se sprašuje po "harmoniji enotne človeške narave" ter za njo teži. Ker pa Veber ne zanima toliko splošni, metafizični govor o človekovi posebnosti in njegovem mestu v celoti sveta, temveč bolj analitična razdelava načel ("načelni nauk") te posebnosti - ki jo, kot bomo v nadaljevanju videli, obravnava znotraj konteksta razdelave doživetij -, se upravičeno zdi, da je bolj kot pojem antropologije Vebru bližji in tudi ustrežnejši pojem dušeslovja oz. psihologije, pri čemer sta - v kontekstu te obravnave - njuna pomena in vlogi znotraj filozofije identična. Če je Scheler kot "antropolog" zato bolj splošen in sintetičen, pa je Veber kot "psiholog" bolj analitičen, obema pa gre pri tem za človeka in njegovo osrednje mesto v kozmosu oz. stvarstvu.

Človekova pozornost in njegova doživetja so v pretežni meri povnanjena; ta povnanjenost doživetij - usmerjenost ven iz sebe - je primarna in temeljna. Predmeti doživetij so nam pri tem dani ne neposredno, temveč posredno, zgolj in samo prek teh doživetij samih. "Samo za ta doživetja vam gre in samo ta doživetja so zares neposredno vaša, tako neposredno, da vam je tudi vaša telesnost dana samo preko vašega doživljanja" (str. 24). Naša doživetja so nam torej bližja kot pozornost do zunanjega sveta. V poudarjanju 'mojih', 'tvojih', 'naših', 'njihovih' je skrit nosilec doživetij - "jaz". Doživljaji, za katere se prvotno zdi, da kažejo v zunanost, nas torej pripeljejo do nas samih kot tiste točke, za katero Vebru pri analizi doživljanjev pravzaprav edino gre. "Šele ko smo s svojo pozornostjo dospeli na to zadnjo točko, torej res na točko samega sebe, smo izmerili vso pot, ki vede od vse naše vnanjosti pa tja do glavnega jedra našega bistva" (str. 25). Poleg predmetov in doživljanjev moramo torej razlikovati še tretjo in najpomembnejšo bitnost - samega sebe. *Jedro človekovega bistva oz. narave* (kot pravi na drugem mestu; str. 35) je zgolj tisto, kar nam je neposredno dano oz. česar se utegnemo neposredno zavedati; "to smo mi sami in naša doživetja".

Lastno telesnost, ki nam je dana le prek doživljanja, moramo torej ostro ločiti od nosilca tega doživljanja, od jaza. "... ko vas kdo hvali ali graja, ko vas polni ponos ali tare kes itd.: tudi v vseh takih primerih stopate pred se - sami, to je zopet brez vsakega posredujočega činitelja ter se v tem smislu enako neposredno zavedate ne več svojega trenutnega doživetja, pač pa samega sebe" (str. 33). Z obratom od vnanjosti k notranjosti, od predmeta k jazu, Veber zgolj nakaže lastni 'antropološki obrat'; pojem jaza, samega sebe, namreč podrobneje ne tematizira. Pojem jaza kaže na tej ravni analize zgolj na formalno izolacijo človeka glede na zunanji svet telesnosti in predmetov. Zdaj, ko smo samega sebe izdvojili, prispeli do "jedra", moramo, tako ravna Veber v nadaljevanju, to jedro vsebinsko natančneje opredeliti. Tudi ta opredelitev pa poteka skozi natančnejšo analizo doživetij, ki predstavlja osrednji in hkrati tudi relativno najbolj izvorni del Vebrove teorije človeka.

Veber najprej vpelje delitev doživetij na umska in nagona. K umskim sodijo gledanje, tipanje, slišanje ... ter spominjanje, domnevanje, zatrjevanje ...; k nagnonskim pa bolest, radost, cenitev, hudovanje, veselje ... ter hrepenenje, hotenje, želja, volja, zavračanje ... Umska doživetja nas zgolj učijo o naši bližnji in daljni okolici ter o nas samih, medtem ko so nagona doživetja tista, ki nas usposabljaajo za praktična dejanja. Umsko doživljanje nas "samo 'poučuje' ter nam v tem smislu najrazličnejše pojave sveta in življenja samo tako ali drugače 'kaže' ter 'predočuje'", medtem ko nas "vzporedno doživetje druge polovice obenem tira ali 'žene' k praktičnim dejanjem" (str. 40). Umska doživetja, ki nas poučujejo, nam kažejo in predočujejo, počnejo to na dva načina: na predstavnih in miselnih. K umskim predstavnim doživetjem sodijo gledanje, tipanje, slišanje ..., k miselnim pa spominjanje, domnevanje, zatrjevanje ... Prav tako na dva dela razpadejo nagona doživetja: bolest, radost, cenitev ... sodijo k čustvovanju,

medtem ko so hrepenenje, volja, hotenje ... vezani na stremljenje.

Čeprav bi na prvi pogled morda menili, da so umska doživetja razvojno poznejša od nagonskih, pa Veber trdi prav nasprotno: nagonsko doživljanje je odvisno od umskega in ne obratno. "Če naj se veseliš lastnega zdravja ali če naj tuguješ ob prijateljevi smrti, moraš predvsem svoje zdravje in prijateljevo smrt miselno ugotoviti" (str. 42); prav zaradi tega so nagonška doživetja razvojno poznejša. Ta trditev je presenetljiva le tako dolgo, dokler izhajamo iz običajnega razumevanja nagonov, kakor hitro pa z nagoni razumemo zbirni pojem za celoto čustvovanja in stremjenja (tako kot Veber), pa postane opisano razvojno zaporedje samoumevno. Kar se pa tiče razvojnega razvrščanja posebej umskih in posebej nagonskih doživetij, so ta v skladu s splošnimi pričakovanji: "V okviru umskih doživetij so dalje misli enako brezčasno nujno zavisne od vzporednih predstav, v okviru nagonskih doživetij pa stremjenja od vzporednih čustev" (str. 47). Že na tej stopnji analize doživetij tako postane jasno, da so tudi pri Vebru višje forme biti odvisne od nižjih form: misli so odvisne od predstav, stremjenja so odvisna od čustev, um je odvisen od nagonov, ki nas edini "tirajo", "ženejo" k dejanjem. Čeprav so v slednjem primeru nagoni razvojno sicer poznejši, pa so vendarle oni tisti (razlago Veber ponudi v nadaljevanju), ki opravljajo gonilno vlogo. Razmerje nižjih in višjih form bivajočega, razvojno nižjih in višjih oblik doživljanj glede na vprašanje moči, tako že dobiva tisti obris, ki smo ga srečali pri Schelerju oz. N. Hartmannu.

Da se ta obris v nadaljevanju razvije v identično ontološko strukturo kot pri Schelerju, dokazuje dejstvo, da tudi Veber pranapetost bivajočega umesti v razmerje med gonom in duhom. Pojem gona vpelje, tako kot doslej, s pomočjo psihologije oz. nadaljnje delitve doživetij na naperjena in nenaperjena. "Vse doslej orisano umsko in nagonsko doživetje ima še posebno stran, vsled katere imenujem to doživetje - naperjeno. Ta stran je v tem, da se vrši vse umsko in nagonsko doživetje in to brez ozira na kakršnekoli izkustvene izpremembe vselej in brezpogojno le 'spričo' sicer kakršnihkoli drugačnih pojavov in jih ima v tem smislu za svoje neobhodne 'predmete'" (str. 48). Predstava je vedno predstava nečesa, misel je misel na nekaj, čustvujemo in stremimo vedno spričo nečesa.

Toda poleg naperjenih (intencionalnih) doživetij obstajajo tudi taka, pri katerih predmeta naperjenosti ni mogoče določiti; zaradi tega jih Veber imenuje nenaperjena doživetja. Za primer navede mladeniča (bodočega velikega kiparja), ki živi daleč od okolij, ki bi ga lahko vzpodbujala (naperjala) k opravljanju tovrstnega poslanstva. "Ko pa dobi tak mladenič v roke kepo ila, jo že pričinja s strastjo, ki mu je samemu neumljiva, predrugečevati in preoblikovati in njegovi prsti ne mirujejo dokler ni izdelek završen" (str. 49). Iz mladeniča postane kipar, čeprav ga k temu ni vzpodbujalo ne umsko ne nagonsko naperjeno razmerje; on ni želel in ne hotel postati kipar, on je to preprosto bil, še preden je o tem karkoli naperjenega vedel, čustvoval in stremel. V tovrstnih nenaperjenih doživetjih vidi Veber "najzlahnejše dušeslovno jedro" (str. 50) vsega kulturnega razvoja. Vsa naperjena doživetja potemtakem temeljijo na nenaperjenih, so od njih odvisna.

Vsebinska opredelitev naperjenih doživetij je vezana na um in nagone. Kako pa je z vsebinsko opredelitvijo nenaperjenih doživetij? "Bili bi to pač vsi naši življenjski goni v najožjem pomenu besede, taki naši goni, brez katerih bi se tudi ne mogla razviti ne sledeča umska, torej predstavno-miselna, ne nagonška, torej čustveno-stremljenška polovica naše doživljajske naperjenosti" (str. 50). K umskim in nagonskim doživetjem je tako treba dodati še gonska doživetja, ki so za razliko od prvih dveh nenaperjena.⁴

4 Glede umetniškega gona, ki ga Veber omenja ob primeru mladeniča, je potrebno opozoriti, da se ta v

Pojem gona Vebru pomeni, tako kot tudi Schelerju, splošni življenjski gon, da vidimo, slišimo, čutimo, se prehranjujemo, razmnožujemo ... Na tem mestu Veber za kratek trenutek preide na področje evolucije oz. k stopnjevitemu nizu psihičnih moči, kot jih je razvil Scheler. Gone oz. gonska doživetja pripiše rastlinam, umska in nagoniska pa živalim (tako Scheler kot Veber živalim namreč pripisujeta določeno obliko inteligence in zmožnost čustvovanja). "In vse rastlinstvo je naravnost v celoti prekrasen primer za tako življenje, ki po vsej verjetnosti sploh ni naperjeno, ki pa je prav zato naravnost čisto zgolj gonsko življenje, javljajoč se na pr. v hranilnem gonu rastline, v njenem gonu po rasti, v njenem toplotnem ter svetlobnem gonu itd. Šele živalstvo je na svojih višjih stopnjah primer takega izvenčloveškega življenja, ki ni več samo gonsko, temveč tudi že umsko ter nagonsko, na pr. tudi že čuteče in čustvujoče življenje" (str. 56). Zdi se, kot da je imel Veber v tem delu Schelerjevo knjigo neposredno pred seboj. Citirana misel je namreč poenostavljen povzetek Schelerjeve podrobne, z biologijsko terminologijo podprte analize. Vendar pa je za Vebra pomembnejši tisti del Schelerjeve analize, kjer ta gonskim močem pripisuje temeljni pomen za celotni razvoj življenja: "Ne obstajajo noben občutek, nobena zaznava, nobena predstava, za katero ne bi stal temni gon" (Scheler, str. 13). Veberova misel, da je nenaperjeno, zgolj gonsko doživetje načelna osnova tudi vsej naperjeni duševnosti, je zgolj psihološka variacija Schelerjeve razlage.

Podrobneje spregovori Veber o tem v poglavju "Razvojni odnosi med naperjenim in nenaperjenim doživetjem". Vse tri oblike doživetij, gonska, umska in nagoniska, so tu razvrščena v naslednje zaporedje: 1. primarna nenaperjena doživetja (goni), 2. primarna naperjena doživetja (um), 3. sekundarna naperjena doživetja (nagoni), 4. sekundarna nenaperjena doživetja (gonsko-nenaperjena občutja, razpoloženja, ubranost, neubranost ...). Primarna nenaperjena doživetja proizvajajo oz. pogojujejo ne le naslednja primarna naperjena doživetja (um), temveč tudi vsa ostala. V odnosu med primarnimi naperjenimi (um) in sekundarnimi naperjenimi (nagoni) doživetji so prvi sicer, kot že rečeno, v razvojnem smislu elementarnejši (od tukaj njihova primarnost), toda glede moči so docela odvisni od nagonov, ki prve silijo, ženejo k dejanjem; brez nagonskih doživetij bi bila torej umska doživetja nemočna oz. opravilno nesposobna. Če so nagoniska doživetja (čustvovanje in stremljenje) sekundarna, od kod jim moč, s katero spravljajo v zagon primarna umska doživetja? "Ta čustva in stremljenja torej sploh niso nič drugega nego našemu umskemu doživetju sledeči zastopniki našega zgolj gonskega življenja" (Veber, str. 59). Nagoni imajo torej svojo gonilno moč sposojeno pri gonih, katerih zastopniki so na ravni naperjenih doživetij.

Vse tri oblike doživetij so lastne tako živalim kot ljudem; razlika med njimi je, tako kot pri Schelerju, na tej ravni zgolj stopenjska. "Vse to pa bi nam še ne dajalo pravice postavljati načelno razliko med človekom in ostalimi živimi bitji; zakaj tudi živalstvu bomo vsaj posredno brez dvoma pripisovali vse trojno doživetje, gonsko, predstavno in tudi čustveno-stremljsko" (str. 142). Veber tukaj premišljeno izpusti miselno plat umskih doživetij, ki jo prihrani le za človeka ter jo potihoma pripiše duhovnosti, ne da bi to pozneje pojasnil in argumentativno podprl. Potem ko je s stopnjevanjem opravil, se je Scheler napotil iskati "bistveno" razliko, Veber prav tako, le da razliko imenuje za "načelno".

tem primeru prej kaže za naperjenega kot pa za nenaperjenega, kar trdi Veber. Ta oblika gona ima več podobnosti z Kantovim genijem, kot pa z nediferencirano, nenaperjeno gonsko energijo. S tem želimo poudariti, da pojem gona Veber ne razume dosledno kot nenaperjenost in ga potemtakem ne domisli v vseh njegovih razsežnostih.

Vsa doživetja, ki smo jih doslej obravnavali (z izjemo miselnega aspekta umskih doživetij), Veber imenuje animalna (duševna). Znotraj teh načelne razlike med živalmi in ljudmi ni mogoče določiti; prelomnico predstavljajo *duhovna doživetja*. Prelomnica razmejuje dve vrsti subjektov, animalne in duhovne, rastlinsko-živalske duše in človeške duhove kot osebe. To razdelitev je Veber napovedal že na začetku obravnavanega dela, zdaj jo argumentativno razvije. "Že zdaj pa naj razlikujem v bistvu dve vrsti subjektov, namreč subjekte, ki so brez lastne trpnosti in dejavnosti in ki jih hočem imenovati animalne subjekte ali gole duše, in pa take subjekte, ki so po lastni naravi tudi sami trpni ali dejavni in ki jih hočem imenovati osebe ali duhove" (str. 85). Animalni subjekti ali gole duše se ne zavedajo lastne dejavnosti, lastnih predstav, čustvovanj in stremljenj; so torej zunaj lastne dinamike. Šele človeški subjekti, duhovi oz. osebe so tisti, ki posedujejo lastno dinamiko in se te hkrati tudi zavedajo; posedujejo torej lastno dejavnost in trpnost - o svoji dejavnosti in trpnosti odločajo sami.

Scheler bi dejal: Živali so zaprte v svoj okolni svet. Človek pa je okolnega sveta prost; on ima svet, vanj je neskončno odprt. Odprtost v svet človeku omogoča brezinteresno eidetsko zrenje bistva nekega predmeta, neodvisno od potreb in nagonov. Človeka kot duhovno osebo opredeljuje "motiviranost s čisto takšnostjo predmeta, neodvisno od fizične in psihične ustreznosti", opredeljujega ga "svobodno zadržanje nekega impulza oz. sprostitve določenega nagonskega impulza" (Scheler, str. 35.) Človek torej, izraženo spet v Vebrovem jeziku, poseduje lastno dejavnost in trpnost, on je gospodar svojih nagonov, zaveda se njih in samega sebe; je samozavedajoče bitje. Scheler bolj poudarja akt ideiranja, Veber pa bolj specifično človeško zavest (samozavedanje; pa čeprav tega posebej ne omenja in ne tematizira, za razliko od Schelerja, ki argumentativno vpelje tudi pojem samozavedanja, skozi katerega si je človek dan še tretjič.), katere mesto je verjetno pojem jaza oz. sebstva.⁵ Človekova lastna dinamika oz. duhovnost je - kot smemo upravičeno domnevati - vezana na mesto, ki ga zaseda jaz; "človek je zato edina izkustveno dana podstat ali substanca" (Veber, str. 96). V podkrepitev te domneve se moramo spomniti, da je Veber že ob pristopu k analizi doživetij dejal, da tvorijo le-ta in mi sami naše sebstvo oz. jaz, "jedro človekovega bistva", to bistvo pa je zdaj določeno kot duhovnost. Definicija duhovnosti je torej v tem, da je ona stroga podstatnost oz. substancialnost. V substancialnem, podstatnem razmerju od vseh doživetij in predmetov doživetij pa smo lahko le mi sami, naše notranje sebstvo, ki mora kot jedro našega bistva biti ločeno, distancirano od vseh zgolj animalnih doživetij.

Scheler je poleg spoznavnih elementov duha močno poudaril tudi volitivne in emocionalne akte. Enako stori Veber, le da namesto kesanja, strahospoštovanja ... poudari molitev in čaščenja; izjemen pomen pa oba pripišeta ljubezni. Oba razumeta duhovnost kot tisto točko, ob kateri se vse bivajoče razkolje na dvoje, v dve nezdružljivi polovici. Oba govorita o nepremostljivem prepadu, ki loči duha od življenja; pri obeh je človek kot oseba nadnaravno bitje, bitje, ki se giblje onstran življenja in njegovih "psihičnih" oz. "animalnih" zakonitosti. Kljub vsem očitnim stikom z naravo (telesnost, animalnost) se človek "v hipu začuti v vsej vesoljni naravi popolnoma samega, osamljenega, edinstvenega", razlog temu je "prav duhovna ali osebna stran njegovega svojstva" (Veber, str. 87). Za razliko od Vebra Scheler bolj poudari sam akt distanciranja oz. ločitve človeka od sveta in samega sebe: "Edino človek - kolikor je oseba - se lahko - kot živo bitje - povzpne nad samega sebe in si iz centra, ki je hkrati onstran prostorsko-časovnega sveta, naredi vse za predmet svojega spoznanja, med drugim tudi

5 Tu gre za našo domnevo, kajti Veber sam te povezave izrecno ne omenja.

samega sebe. Kot duhovno bitje je človek torej tisti, ki presega samega sebe kot živo bitje in svet" (Scheler, str. 42).

Veber nič manj zavzeto kot Scheler ne poudarja človekove enkratnosti, "nepremostljiv prepad", ki ga ločuje od vsega zgolj animalnega, zaradi česar "načelno sploh ni več prirodno bitje" (Veber, str. 144). Vendar pa je ta razkol bivajočega pri Vebru vendarle manjši, ali pa - če se izrazimo drugače - manj jasen, manj prepričljivo izpeljan iz teorije doživljanja.⁶ Duhovnost namreč Veber, za razliko od Schelerja, ne razume kot vsemu duševnemu nasprotujočo formo, temveč kot nekaj, kar tvori razliko znotraj enotnega duševnega sveta. Človeška duševnost, pravi Veber, je "hkrati animalna in duhovna" (str. 144), kar pomeni, da je temeljna ontološka razlika umeščena v enotni kontekst duševnega življenja in ne onstran njega kot pri Schelerju. Ločnica torej poteka znotraj doživetij samih; nekatera umska doživetja so animalna (predstave), druga pa duhovna (samozavedanje, mišljenje); enako velja za nagonska doživetja, ena so animalna (radost, bolečina), druga duhovna (ljubezen, čaščenje, molitev). Ker ni duševnost, temveč animalnost tista, ki tvori nasprotje vsemu duhovnemu, Vebruv koncept v večji meri kot Schelerjev zagotavlja enotnost življenja, enotnost, ki ga omogoča skupni duševni okvir vsega živega. Vendar pa ob tem ostane priokus paradoksnosti, ki je Veber - hote ali nehote - ne reflektira, po eni strani namreč govori o človekovi nadprirodnosti, po drugi strani pa je izhodišče nadprirodnosti - duhovnost - le del oz. aspekt duševnosti. Kako je lahko duševno hkrati prirodno in nadprirodno, ostaja nepojasnjeno.

Ob koncu se bomo na kratko dotaknili še odločilne podobnosti obeh obravnavanih del, podobnosti, ki le še postavi "piko na i" domnevi, da se je Veber ob snovanju lastne teorije človeka zelo verjetno zgledoval pri Schelerju: gre za že napovedano razmerje med goni in duhom. Tako kot pri Schelerju, je tudi pri Vebru človekova "nadprirodnost razvojno zgrajena na stvarni prirodnosti ostale polovice njegovega celotnega izkustvenega svojstva" (Veber, str. 97). Veber se sicer posebej ne posveti razmerju gona in duha, vendar pa - kolikor z različnim besednjakom večkrat opozarja, da je "animalno življenje" tisto, "brez katerega pa bi tudi vsa duhovnost človeka ne mogla biti dejansko obstinjena" - v osnovi trdi isto kot Scheler: Animalno, ki je razvojno in glede na moč odvisno od življenjskih gonov, prek slednjih omogoča, oživlja in v dejavnost spravlja duhovnost, ki bi brez gonskega substrata, iz katerega črpa moč, ostala nerealizirana. Duhovnost je, zapiše Veber, "vedno prepletena s svojo živalsko-animalno podlago" (str. 138); Scheler bi rekel, da je z njo prežeta. Izrecno pogojevanje gonskega, animalnega in duhovnega Veber pojasni šele v eni izmed številnih opomb: "Zgolj gonsko življenje je ono nenaperjeno življenje, ki je hkrati edina neposredno dinamična osnova vsega sledečega animalnega in duhovnega naperjenega življenja" (str. 158).

Tudi ob razmerju življenjskih gonov in duha se ne moremo znebiti občutka, da ga Veber ni do konca domislil. Spomnimo se primera umetniško nadarjenega mladeniča, ob katerem je Veber dejal, da so tovrstna nenaperjena (gonska) doživetja "najžlahtnejše dušeslovno jedro". Občutek imamo, da Veber nenaperjenim gonskim doživetjem (kot kaže ta primer) potihoma pripisuje določeno stopnjo duhovnosti; kako sicer razumeti, da nek gon lahko pri posamezniku obudi k življenju točno določeno obliko umetniškega (beri duhovnega) udejstvovanja. Kako v tem kontekstu razumeti izjavo, da predstavljajo nenaperjena doživetja najžlahtnejše dušeslovno jedro - vpričo dejstva, da duševnost pri Vebru obsega tako animalnost kot duhovnost -, ostaja prav tako nejasno. Po eni strani Veber trdi, da je človek kot duhovna oseba absolutno nadnaravno bitje, in da je, kot kaže, jedro njegovega bistva jaz, samozavedanje oz. duh, po drugi strani pa življenjske

6 O tem, ali je ta nejasnost hotena ali ne, tukaj ne bi sodili.

gone, ki so osnova vsega življenja in torej nič nadprirodnega, imenuje za najzlahtnejše dušeslovno jedro in temu, ponovno kot kaže, pripiše duhovnost, da bi tako razložil, kako je mogoče, da se lahko nenaperjena doživetja neposredno iztekajo v naperjena.

Upravičeno domnevamo, da so opisane težave posledica nekompatibilnosti Schelerjeve in Vebrove metode. Veber od Schelerja prevzame posamezne ontološke kategorije in njihove povezave, ki pa jih ne more brez vrzeli uskladiti z lastno in izvirno filozofsko-psihološko teorijo doživetij.⁷

7 Tako Scheler kot tudi Veber od duha preideta h končnemu smotru vse človekove duhovnosti, tj. k Bogu. Tega na tem mestu ne bomo posebej predstavljali, ker v ničemer ne spreminja že ugotovljenega. Prav tako izpuščamo Vebrovo analizo vrednotenj - preko katerih pride do pojma Boga - kot tudi razmerja človek - narava, človek - človek in človek - Bog, saj jih ni mogoče obravnavati v optiki Schelerjeve antropologije, predvsem pa zato, ker Vebra kažejo bolj v luči konzervativnega misleca krščanstva in manj kot izvirnega filozofa, kar je prav gotovo bil.

Vebrov filozofski kongres v Celju

MATJAŽ POTRČ

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo,
Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Veber je razdelal Meinongovo različico filozofije psihologije Franza Brentana. Temeljnimi doživljajem po vsebini, kot so etična, estetska in hagiološka, je sistematično prirejal njihova predmetnostna področja. Poudarjal je pomen dejavnih stremeljenj. Razvojno gledano se je predmetnostno stališče preoblikovalo v personalistično obdobje ter v filozofijo zadevanja.

Vebrov blok je ustrezno nadgrajen s programom, posvečenim filozofiji Terence Horgan. Če Brentanova filozofija išče temeljne elemente filozofskega doživljanja ter načela njihove povezave, pa Horgan prej pristaja na nesledno bogastvo duševnega. Dinamično psihologijo dopolnjuje ontologija gmotnega materializma, ki zanika obstoj delov. Kontekstualna semantika in dojemanje resnice kot posredne korespondence smiselno dopolni takšno stališče.

Kongres avgusta 2000 bo obsegal več sekcij, ki jih organizira profesor Wolfgang Gombocz iz Gradca s sodelavci.

Ključne besede: France Veber, doživljaji, predmetnostna teorija, Terence Horgan, neslednost in bogastvo psihološkega, gmotni materializem in posredna korespondenca, Wolfgang Gombocz

ABSTRACT

VEBER'S PHILOSOPHICAL CONGRESS IN CELJE

Veber elaborated Meinong's variant of Franz Brentano's philosophy. He systematically joined their objectual correlates to the basic psychological experiences, such as ethical, aesthetic and hagiological ones. He accentuated the significance of active strivings. The object theoretical phase was followed by personalistic period and by the specific philosophy aimed at the problem of hitting of reality.

The program dedicated to the philosophy of Terence Horgan completes Veber's block. While Brentanian philosophy is in search for basic elements of psychological experiences and for the principles of their composition, Horgan embraces nontractable richness of the psychological. Dynamical psychology is completed by the ontology of blobjectivism which does not allow for the existence of parts. Contextual semantics and understanding of truth as indirect correspondence complements such a view.

Congress in August of 2000 consists of several sections, organized by professor Wolfgang Gombocz from Graz with his collaborators.

Key words: France Veber, psychological experiences, theory of objects, Terence Horgan, nontractability and richness of the psychological, blobjectivism and indirect correspondence, Wolfgang Gombocz

Vprašuje Mojca Pavšič

Na vprašanja odgovarja prof. dr. Matjaž Potrč, predsednik Slovenskega filozofskega društva, profesor za predmete analitična filozofija, filozofija znanosti in filozofija kognitivnih znanosti na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani. V svojem raziskovalnem delu se ukvarja predvsem s filozofijo psihologije, ontologijo, spoznavno teorijo, slovensko in avstrijsko filozofsko tradicijo. V okviru svojega sodelovanja s prof. Terryjem Horganom iz Univerze v Memphisu razdeluje različna področja dinamične filozofije, kot so ontologija gmotnega materializma, ter pomen dinamičnega spoznanja (zlasti s stališča morfološke vsebine) za posamične filozofske panoge.

- V: Od 19. do 23. avgusta 2000 bo v Celju potekal 4. mednarodni Vebrov simpozij, ki ga organizira Slovensko filozofsko društvo v sodelovanju z Avstrijskim filozofskim društvom. Simpozij, ki ga pripravljate, se razlikuje od predhodnih, ki so potekali v Gornji Radgoni, rojstnem kraju Franceta Vebra. Kaj so novosti oziroma v čem in zakaj se tokratni simpozij razlikuje od prejšnjih? In zakaj ste spremenili prizorišče dogajanja?

- O: Res, Celje bo konec letošnjega avgusta gostilo pomembno slovensko in mednarodno prireditvev. To je četrti mednarodni kongres Franceta Vebra. Vebrove kongrese prireja Slovensko-avstrijska filozofska zveza, ki sva jo pred nekako dvemi desetletji osnovala prof. dr. Wolfgang Gombocz iz Univerze v avstrijskem Gradcu in jaz. Oba delujeva kot tajnika te zveze. Slovensko-avstrijska filozofska zveza je bila ustanovljena v času prejšnje države ter je imela kot svoj namen zlasti poudariti pomen slovenskega filozofa Franceta Vebra ter povezati našo filozofijo z evropsko filozofsko tradicijo. Tedaj to nikakor ni bilo samoumevno in je bilo pravzaprav kar pogumno politično dejanje. Duša zveze in Vebrovih kongresov je vsekakor profesor Gombocz, pomemben strokovnjak za filozofijo zgodnjega srednjega veka, analitični filozof, Vebrov radgonski rojak in med drugim ustanovitelj društva člen VII. za avstrijsko Štajersko. Mojega strokovnega delovanja kot tudi delovanja mnogih mojih kolegov bi si tako rekoč ne mogli predstavljati brez nenehne prijateljske pomoči Wolfganga Gombocza. Govoril pa bom le v lastnem imenu in dejal, da je poglobitveni vzgib za raziskovanje mednarodne filozofske scene kot tudi slovenske tradicije zame prišel prav od njega. Profesor Gombocz je dejanska gonilna sila pri organizaciji letošnjega kongresa. Na slovenski strani je glavni organizator Slovensko filozofsko društvo, katerega predsednik sem. Tajnika tega društva je ga. Tanja Pihlar, ki z izjemno vestnostjo skrbi za povezavo med Ljubljano in Gradcem.

Letošnjo konferenco poleg Slovenskega filozofskega društva soorganizirajo še Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Oddelek za filozofijo Pedagoške fakultete Univerze v Mariboru, Katedra za filozofijo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Raziskovalni urad in dokumentacijski center za avstrijsko filozofijo iz Gradca, Inštitut za filozofijo Dušeslovne fakultete Univerze v Gradcu, Inštitut za filozofijo Teološke fakultete Univerze v Gradcu ter Družba za raziskovanje temeljev znanosti iz Gradca.

Predhodni simpoziji Slovensko-avstrijske filozofske zveze so potekali na obeh straneh meje, kar je bilo zlasti pomembno v prejšnji državi. Na ta način je bila naša zveza ena od prvih, ki je presegla tedanjo zaprto železno mejo z Evropo in z njo povezala Slovenijo v najbolj zlahtni intelektualni in miselni tradiciji. Praktično je to pomenilo, da so kongresi en dan potekali v Bad Radkersburgu, potem pa zopet v Gornji Radgoni. Ali pa en dan v Gradcu, drug dan pa v Mariboru. Ker sedaj takšno preseganje meje ni več tako pomembno, saj je pot, ki smo jo utrli, obrodila sadove in je Slovenija pred dejansko vključitvijo v Evropsko zvezo, smo se odločili kongres letos organizirati v Celju. Tako

želim opozoriti na večplastnost slovenskega prostora in še zlasti dati poudarek mnogovrstnosti razvoja slovenske filozofije, seveda v njenih mednarodnih povezavah. Ta četrti Vebrov kongres je obenem prvi, ki je organiziran v samostojni Sloveniji.

Kot predsednik Slovenskega filozofskega društva moram vsekakor podpirati nastop najrazličnejših usmeritev slovenske filozofije na tem mednarodnem srečanju. Kot soorganizatorju Slovensko-avstrijske filozofske zveze pa mi to dejstvo ni najbolj pogodu, saj prisotnost vseh teh najrazličnejših usmeritev nujno otopi organizacijsko ost prejšnjih kolokvijev. Slednja je bila v jasni dvopolni usmeritvi v Vebrovo delo ter z njim povezano avstrijsko tradicijo na eni strani, ter v mednarodno najbolj odmevno, praviloma ameriško filozofijo na drugi strani. Na ta način smo zavestno poskušali obuditi preučevanje slovenske filozofske tradicije v njeni tesni povezanosti s tistim najboljšim na mednarodni sceni.

- V: Letos mineva 110 let od rojstva in 25 let od smrti Franceta Vebra, enega največjih slovenskih filozofov. Kako bi iz današnje perspektive ocenili pomen njegove filozofske misli?

- O: Delo Franceta Vebra je izjemno razvejano tako v smislu količine in tehtnosti objavljenih del, kot tudi v smislu njegovega notranjega razvoja. Kot učenec enega najpomembnejših filozofov in psihologov z začetka dvajsetega stoletja, Alexiusa Meinonga, je Veber sistematično razdelal predmetnostno teorijo svojega učitelja. Graška šola je podobno kot ostala brentanovska tradicija izhajala od temeljnih vrst doživljajev, ki jim po njenem mnenju pripadajo ustrezni predmeti. Zato je Veber najprej izdelal psihološke podlage predmetnostne teorije, v delih kot so Analitična psihologija, Očrt psihologije, Sistem filozofije. Potem pa je skušal temeljnim doživljajem, kot so denimo etična, estetska in hagiološka, sistematično prirediti njihova predmetnostna področja, v delih kot so Etika, Estetika in Knjiga o bogu. V razvojnem smislu sledi prvemu obdobju, ko je skušal izpopolniti Meinongov nauk, neke vrste personalistično obdobje (Filozofija) in končno pozno obdobje zadevanja (Vprašanje stvarnosti). Glede tega poznega obdobja so mnenja deljena, vendar je Vebrov učenec Terstenjak zagovarjal tezo, da gre za filozofijo, precej podobno Heideggrovi, ki pa jo je Veber razvil docela samostojno. Vebrov učenec Ludovik Bartelj zopet meni, da moramo celoten prejšnji Vebrov razvoj razumeti kot sklenjeno pot na podlagi te zadnje faze.

Vebrova filozofska misel nedvomno sodi v okvir Meinongove šole v avstrijski tradiciji in s tem v širši okvir Brentanove filozofije. Tu je bil Veber izviren mislec. Njegov prispevek pa lahko po moje ustrezno ocenimo le ob soočanju njegovih stališč z dogajanjem na različnih področjih filozofije v sedanjosti. Menim, da bi sam Veber želel prav slednje. Raziskovalcem se nedvomno zastavljajo pomembne naloge. En vzgled raziskovanja in nenehnega dinamičnega ocenjevanja prispevka srednjeevropske filozofske tradicije nudita Roberto Poli in Lilliana Albertazzi iz Trenta, ki soočata slednjo tradicijo z analitično filozofijo in kognitivno znanostjo (revija Axiomathes). V podobni smeri deluje tudi Peter Simons iz Leedsa.

- V: Ali je po vašem mnenju delo Franceta Vebra v Sloveniji dovolj odmevno oziroma ustrezno ovrednoteno?

- O: To, kar se v Sloveniji dogaja z Vebrom in njegovo zapuščino, je enostavno škandal, in morda je še to premila beseda. Kljub splošnemu rastu ugleda filozofije nimamo praktično skorajda ničesar, kar bi lahko v knjigarnah dobili izpod peresa najpomembnejšega slovenskega filozofa. Položaj je natančno tak, kot če bi Francozi ne imeli na tržišču skorej nobene Descartesove knjige, če bi Nemci pljuvali na spomin Kanta ali če bi Angleži zavrgli Humea. Nimamo besed. Takšno stanje moramo nujno spremeniti, in tu bi se morale zganiti ustrezne institucije in ministrstva.

Po drugi svetovni vojni so Vebra najprej prisilno upokojili, nato pa za krajši čas zaprli. Izključili so ga iz SAZU. Kljub temu, da je imel možnost oditi v Gradec, je ostal v Ljubljani, vendar ni smel predavati.

Res je, da je Vebrovo Estetiko izdal in s pogovorom opremil dr. Frane Jerman. O estetiki je predaval tudi Pirjevec. Vendar sta to (poleg nekaterih drugih) le svetli izjemi. Vebrovo delo moramo Slovenci sistematično preučiti in izdati. To bo vrsta knjig. Poleg že omenjenih so to njegovi zgodnji nemški spisi, predavanja v Gradcu, knjižni rokopis Moja filozofska pot, spisi, posvečeni predstavniki produkciji, njegovemu učencu Jugu, agrarni misli, in še ogromno drugega. Čas je, da se slovenski narod oddolži svojemu največjemu filozofu z znanstveno podprto izdajo celotnih njegovih del.

Na tem področju se ne stori skorajda ničesar. Celotna Vebrova zapuščina je bila odnešena v Gradec in naše institucije se ob tem sploh niso zganile. Trenutno o Vebrovi filozofiji na oddelku za filozofijo predava skoraj zastoj dr. Bojan Žalec. Osebna knjižnica, ki jo je Meinong dal Vebro, je bila po drugi vojni sistematično razpršena ter jo je uspelo na podlagi mednarodnih pozivov, zlasti od Slovensko-avstrijske filozofske zveze, katalogizirati šele v zadnjem času. Ker naše inštitucije Vebra sistematično zapostavljajo, se kaj lahko zgodi, da bosta sedaj še celotno raziskovanje in izdaja njegove zapuščine prenešana v Gradec. To bi bilo morda dobro za Vebra, vendar pa bi obenem bilo sramota za Slovenijo. Ali se bo naša oblast s tem sprijaznila? Najboljša rešitev pa bi verjetno bilo sodelovanje med Slovenci in Avstrijci na tem področju.

- V: Avstrijska tradicija v slovenski filozofiji je nasploh zelo zanimiva in pomembna, vendar pri nas precej nepoznana. Vaš komentar?

- O: Če je Veber pred vojno povezoval našo filozofijo z veliko evropsko tradicijo, pa ga je po njej politika iz stroke in javnega življenja izključila. Ko sem jaz sam bil na primer študent, sem moral na pamet znati Marxa in Hegla, ničesar pa nisem slišal o Vebro. Nanj me je opozoril šele prof. Gombocz, ki mi je predstavil prof. Seppa Sajamo iz Finske - ta se je naučil slovenščine, da je lahko preučeval Vebra in pisal o njem. O avstrijski tradiciji seveda ne moreš vedeti ničesar, če bereš Marxa. Manjkajo ti strokovni temelji. In vendar je avstrijska tradicija pomembna za slovensko filozofijo. Kranjčan Ernst Mally, Meinongov učenec in avtor normativne logike, doslej v nobenem pregledu slovenske filozofije še omenjen ni, čeprav ga npr. kalifornijski profesor Ed Zalta skorajda časti kot predhodnika pomembnih filozofskih uvidov sedanosti. Problem seznanjenosti z našo lastno tradicijo je najprej problem seznanjenosti z ozadjem stroke. Jaz sam sem se moral izpopolnjevati v wuerzburškem inštitutu Franza Brentana, da sem lahko razumel Vebrova dela. Nato sem izpeljal in vodil mednarodni TEMPUS projekt Fenomenologija in kognitivna znanost (Ljubljana, Maribor, Trst, Gradec, Wuerzburg, Berlin, London), da bi povezal preučevanje avstrijske tradicije s sodobnim dogajanjem v kognitivni znanosti. Vebrov učenec Ludovik Bartelj je izdal več kot deset zajetnih knjig, pa jih nihče ne prebira in ne pozna (spet so o njegovem delu morali poročati Avstrijci). Avstrijska filozofska tradicija pa ne zajema zgolj Meinonga, ampak še Dunajski krog, Wittgensteina in marsikaj drugega. Z avstrijskimi kolegi danes vzdržujemo sodelovanje. Tako je na Filozofski fakulteti v Ljubljani dne 17. aprila predaval profesor Johann Christian Marek iz Gradca, nato pa (19. aprila) še Maria Reicher. Pred kratkim je uspešno predavanje v Ljubljani imel prof. Wolfgang Gombocz.

- V: Na Vebrove simpozije vedno povabite tudi enega od pomembnih mednarodno priznanih filozofov, ki pripada usmeritvi, sorodni Vebrovi, tokrat ameriškega filozofa Terryja Horgana. Ali lahko na kratko predstavite njegovo delo? Katere teme bo obravnaval na kolokviju v Celju?

- O: Doslej smo na Vebrove simpozije povabili Donalda Davidsona in Keitha Lehrerja, oba znana ameriška filozofa. Zamisel ni toliko v tem, da bi bili ameriški filozofi poznavalci Vebra ali da bi neposredno delali na njegovem ožjem področju. Morda je bila zamisel prej, da povabimo takšne filozofe, s katerimi bi se Veber sam želel zaplesti v produktiven filozofski pogovor. Eden med takimi je zagotovo moj prijatelj Terry Horgan iz Univerze v Memphisu.

Terry Horgan deluje na najrazličnejših filozofskih področjih. S kolegom Johnom Tiensonom (tudi slednji pride v Celje) je napisal knjigo z naslovom Konekcijonizem in filozofija psihologije, v kateri obravnava spoznavne sisteme kot v temelju bogate in dinamične sisteme. Dinamična kognicija, pristop, ki ga končno zagovarja, se pri konekcijonizmu lahko zgleduje zgolj do določene mere. Najpomembnejše je, da filozof pokaže logično možne smeri preučevanja (v tem primeru preučevanja spoznavnih sistemov). Tako imamo pridobitev neklasične strukture jezika misli na dinamični podlagi. Zdi se, da so takšne strategije najprimernejši kandidati za realistično modeliranje človeškega spoznavnega sistema, z njegovo dinamičnostjo in neslednim ozadjem. Več o tej knjigi si lahko preberete v mednarodni reviji Acta analytica (slednjo sem pred leti ustanovil, urejuje pa jo Danilo Šuster), ki povzema razprave na mednarodnem simpoziju v Ljubljani.

Sam razvijam skupaj s profesorjem Horganom ontologijo gmotnega materializma, ki trdi, da je svet bogat in mnogorazsežen, vendar ni sestavljen iz delov. Ta pomembna filozofska možnost je združljiva z razumevanjem resnice kot posredne korespondence oziroma kot pravilne zatrdljivosti. Še en krak sodelovanja zadeva uporabo zamisli morfološke vsebine kot neizrecne ozadne vednosti na takšnih področjih, kot je denimo spoznavna teorija ali pa zopet vprašanje intencionalnosti. Pri tej slednji sedaj nastopa hipoteza, da intencionalna naravnost ne more delovati brez hkratne kvalitativne zavezne spremljave. Še eno področje sodelovanja, ki ga bom omenil, zadeva problem nejasnosti, ki ga s Terryjem razumeva kot nadvladanje individualistične interpretacije niza sorites s strani kolektivistične interpretacije. O vsem tem sem objavil razprave v slovenskih revijah.

Profesor Horgan je izdelal tudi nov pristop k metaetiki, ki ga imenuje nede-skriptivni kognitivizem (skupaj z Markom Timmonsom, ki tudi pride v Celje). Po tem naziranju moralne sodbe ne opisujejo moralnih dejstev, kljub temu pa so to prava prepričanja in pristne sodbe. To je pomembna alternativa v današnjih metaetičnih razpravah.

S kolegom Hendersonom (tudi ta bo v Celju) Horgan razvija nov pristop v spoznavni teoriji, ki mu na hitro pravi Spoznavna teorija ledene gore. Zamisel je tod, da mora poleg izrecnih vsebin spoznavna teorija upoštevati tudi prispevek morfološkega ozadja k podajanju upravičenja.

Poleg tega je skupaj z Geomeom Grahamom Horgan pisal še metafilozofske članke o filozofski analizi. Ostala področja njegovega dela obsegajo supervenienco, filozofijo duha nasploh, zdravorazumsko psihologijo, kontekstualno semantiko, teorijo odločanja, dogodke, svobodo in determinizem, paradoks dveh kuvert in a priori.

Moja zamisel je bila, da raznolikost dela Terryja Horgana predstavimo svetovni filozofski javnosti, podobno kot je svoj čas Ernie LePore organiziral prebojni simpozij o delu Donalda Davidsona. Obenem pa bi na ta način še promovirali Slovenijo in našo filozofijo. Vendar se s tem ni strinjal profesor Wolfgang Gombocz, ki je že kar načeloma onemogočil prihod v Slovenijo Horganovemu učitelju Hilaryju Putnamu. Predstavitev Horgana bo zato žal okrnjena glede na optimalne možnosti, kar je velika škoda. Še vedno pa bomo priča enkratnemu filozofskemu dogodku.

Plenarni govorec - poleg Horgana samega - bo Horganov učitelj Jaegwon Kim, filozof psihologije (supervenienca), na kar še posebej opozarjam.

- V: Povezava med našo filozofsko tradicijo in ameriško. Vaš komentar?

- O: Naša filozofska tradicija je v bistvu avstrijska filozofska tradicija. Vedeti moramo, da je bil v tridesetih letih dvajsetega stoletja Dunaj središče filozofskega sveta, skupaj z ostalo srednjo Evropo. Na začetku petdesetih let pa je bil intelektualna puščava. (Nekaj podobnega se je dogajalo tudi v Sloveniji.) Večina evropskih intelektualcev je emigrirala v ZDA. Tam so razvili filozofske šole, ki se sedaj triumfalno imperia-listično vračajo v Evropo.

Načrtujem mednarodni simpozij o koreninah obeh tradicij, tako takoimenovane analitične kot tudi takoimenovane kontinentalne tradicije. Obe tradiciji dobro poznam, in bi se sam označil za nietzschejanskega postanalitičnega dinamičnega misleca. Mislim, da smo trenutno v obdobju, ko postaja možno prepletanje med obema kontinentoma, kjer zasledimo množstvo najrazličnejših filozofskih usmeritev.

- V: Kot ste omenili, ste na simpozij povabili predstavnike vseh filozofskih usmeritev na Slovenskem, saj se je še zlasti v zadnjem desetletju filozofija pri nas izjemno razvejala. Obetajo se torej zelo zanimive razprave, ki bodo posamezne probleme osvetlile iz različnih zornih kotov?

- O: Na celjski simpozij smo se trudili povabiti predstavnike prav vseh filozofskih usmeritev na Slovenskem. In tudi različnih dejavnosti, tako načrtujemo razgovor o filozofiji v srednji šoli. Seveda se je v zadnjih letih filozofija kot stroka pri nas prav zares izjemno razvejala in je že dosegla marsikatero uspehe (izjema je preučevanje lastne tradicije, na kar sem že opozoril). Tako bosta med plenarnimi govorci povzela besedo Anton Stres in Andrej Ule. Med drugimi pa bosta nastopila tudi Tine Hribar in Valentin Kalan. Vseh ostalih tod ne morem naštetih in se jim opravičujem. Oglejte si <http://www2.arnes.si/~suprpetk/veber.html>.

- V: Kot ste dejali, je sedaj naloga Slovenskega filozofskega društva, kot krovne organizacije, vzpostaviti dialog in sodelovanje med obstoječimi teoretskimi usmeritvami. Kakšno je vaše stališče oziroma kakšni so vaši predlogi in zamisli?

- O: Kot predsednik Slovenskega filozofskega društva si moram prizadevati, da bi slednje postalo krovna organizacija najrazličnejših filozofskih društev, ki so se izoblikovala v zadnjem obdobju. Predsednik SFD sem bil že pred časom, ko je to še imelo združevalno vlogo. Vendar pa se je število filozofov izjemno pomnožilo in pojavila so se specializirana društva, kot je na primer Društvo za analitično filozofijo. Razvejanost filozofskih interesov nas lahko zgolj navduši, saj kaže na živo raznolikost v stroki. Vendar pa se pojavljajo tudi že potrebe po združevanju raznolikosti v enotnem naporu. Pred naslednjim predsednikom SFD se bo zagotovo zastavilo temeljno vprašanje, kako zagotoviti krovno vlogo. V to smer so sedanji člani društva ogromno storili. Še posebej bi se za njeno prizadevnost želel zahvaliti tajnici, kolegici Tanji Pihlar.

- V: Katere teme boste na simpoziju obravnavali?

- O: Simpozij sestoji iz več sekcij. (A) France Veber in njegova šola. Alexius Meinong in graška šola. Zgodovina in zgodovinopisje slovenske in avstrijske filozofije. (B) Filozofija Terryja Horgana. (C) Fenomenologija in filozofija religije. Fenomenologija in filozofija krščanstva. (D) Fenomenologija in analitična filozofija. Fenomenologija in pozitivizem. (E) Poučevanje filozofije v srednji šoli.

Trije pristopi h kritiki absolutnega idealizma

ROK SVETLIČ

Univerza v Ljubljani,

Filozofska fakulteta,

Oddelek za filozofijo,

Aškerčeva 2, SI 1000-Ljubljana

IZVLEČEK

V tem sestavku bomo prikazali kritike, pod težo katerih se je počasi začel rušiti pravzaprav popoln filozofski sistem in zaradi katerih je poslej vračanje k Heglovim nastavkom vsaj problematično. Možne so kritike različnih stopenj: od zavračanja Heglove absolutne izvedbe do zavračanja spekulacije nasploh. Prvo naj prikaže prvo poglavje, ki se bo osredotočilo na težave absolutizacije refleksije, drugo poglavje pa bo prikazalo odklanjanje mišljenja in refleksije nasploh. V tretjem poglavju bomo podali kritiko Hegla iz perspektive svetega.

Ključne besede: absolutni idealizem, G. W. F. Hegel, spekulacija, refleksija, sveto

ZUSAMMENFASSUNG

DREI ANSICHTEN ZUR KRITIK DES ABSOLUTEN IDEALISMUS

In diesem Beitrag werden die Kritiken dargestellt, unter deren Schwere ein eigentlich perfektes philosophisches System sich brechen begonnen hat und weswegen danach die Wiederaufnahme der Hegelschen Ansätze am wenigstens problematisch ist. Unter diesen Kritiken bestehen verschiedene Grade derselben: von der Weigerung der Hegelschen absoluten Ausführung bis zur Weigerung der Spekulation überhaupt. Das erste Kapitel wird den Schwierigkeiten der Absolutisierung der Reflexion gewidmet, das zweite der Ablehnung des Denkens und Reflexion überhaupt, im dritten Kapitel wird aber eine Kritik auf dem Standpunkt des Heiligen vorgestellt.

Schlüsselwörter: absoluter Idealismus, G. W. F. Hegel, Spekulation, Reflexion, das Heilige

Heglov sistem absolutnega idealizma je bil zadnji take vrste v zgodovini. Z njegovo zavrnitvijo so verjetno za vedno utonile sanje o absolutnem spoznanju. Slednje je bilo mogoče le pod predpostavko ne le zmanjšanja razdalje med človekom in svetom, med subjektom in objektom, med mislijo in bitjo, temveč skozi ukinitve te razdalje. To je izvedljivo le na naslednja načina: bodisi da je vse, kar biva, objekt, bodisi da je vse, kar biva, subjekt. Slednjega izbere Hegel: subjekt je substanca, spoznanje ni transcendiranje misli k drugobiti, ampak prihajanje absolutna k sebi, vse znotraj imanence. Spoznanje ni korespondenca, ampak identiteta.

1. Notranja kritika absolutne refleksije

V tem poglavju se bomo osredotočili na kritike *absolutne* spekulacije, katere eksplicitno še ostajajo znotraj refleksije.

S padcem sistema absolutnega idealizma zarez med subjektom in objektom znova nastane (gl. Pejović, 1979, 11 in nasl.). Pride do spoznanja, da biti vendarle ni mogoče utopiti v mišljenju, da imamo poleg mišljenja samostojno bit, ki je s tem za mišljenje drugo-bit. S tem nastane nov (star) problem: kako jo misliti. Vsekakor mora biti to drug način kot v nemškem idealizmu, na primer kot je to pri Fichteju, ki pravi: razumemo lahko le, kar smo proizvedli. Priti mora do novega pojma samorazumevanja, pri čemer spoznanje ne sme biti samotransparenca. Izhajati je treba iz ugotovitve, da se bit v spoznanju ne izčrpa v celoti.

Neposredno kritiko absolutne refleksije najdemo v članku Walterja Schultza z naslovom "Problem absolutne refleksije" (gl. Schultz, 1981A). Ves članek je pisan v duhu kritike zgolj absolutne refleksije, ne pa refleksije nasploh. Eksplicitno pravi, da se refleksije ne da kratko malo znebiti, tako da se gleda proč. Nasprotno, treba je misliti do konca. Pravi, da imajo idealisti prav, ko resnico razumejo kot pogovor med jazom in bivajočim, ne pa kot bit na sebi. Motijo pa se, ko vse zvajajo na jaz.

Glavni problem absolutne refleksije je v nerešenju problema samoomogočenja absolutnega subjekta. Namreč, absolutni jaz, če naj bo absoluten, nima ne začetka ne konca in zato s tem absolutom na noben način ni mogoče začeti, niti ga ni mogoče dojeti. Smo pred glavno antinomijo absolutne refleksije:

- Teza: Ničesar ni, česar jaz ne bi mogel povprašati po izvoru, dvomiti o tem. Nič ni mogoče zunaj absolutnega jaza. Torej je jaz princip za vse.

- Antiteza: Absolutnega jaza se ne da v sebi zapopasti, torej ne more biti princip vsega.

To kaže na vsemoč jaza nasproti vsemu in nemoč nasproti sebi. To je že misel poznega Schellinga, ki je s tem dajal zagon prvim kritikam Heglovega sistema.

Kljub ambicijam čistega jaza, da bi gradil svet iz samega sebe, ni bilo po drugi strani nikdar dvoma v to, da je bivajoče pred konstitutivnim mišljenjem že tu (gl. prav tam, 16). To je factum biti. Ravno ta factum bi idealistična filozofija rada pojasnila. Četudi Descartes metodično dvomi, ta dvom vsekakor plava v nečem, kar je onstran dvoma, v tem, da četudi želimo jasnejše pojasnitve lastnega bivanja, vendarle že smo. Descartesu gre ravno za utemeljevanje sveta, ki je že tu, in to pred nastopom konstitutivnega mišljenja. In ravno ta factum je preprečeval zdrš v neskončno, katerega nevarnost je vprašanje o samoomogočenju absolutnega jaza prinašalo s seboj. Torej, človek povsem podvomiti v obstoj sveta nikdar ne more.

Tako kot je nemogoča naivna metafizika, je nemogoč tudi idealizem: če refleksija postane absolutna, postane s tem postavljena zase in kot taka, kolikor naj bo resnična, je nerazumljiva. V tem je paradoks nemškega idealizma. Absolutna refleksija naj bi bila osnova vsega, sama pa ne more biti zapopadena. Je lahko le privzeta v "vselej že gesti",

kar je pa že izhodišče eksistencializma.

Toda kaj je vzrok za težnjo po absolutizaciji? V vsakdanjem življenju se človek srečuje z drugimi ljudmi in stvarmi kot od njih razmejen. Celó od sebe se človek lahko distancira in to zmožnost idealisti pretolmačijo v dejanje absolutnega jaza. Da bi pa ta jaz nastopil kot konstitutivno mišljenje, sta potrebna dva pojava v zgodovini filozofije oziroma njuno mešanje.

Pri Platonu je transcendenca oddaljena, pa (mukoma) vendarle dosegljiva. Nasprotno je v krščanstvu transcendenca popolnoma nedosegljiva. To je posledica absolutne heterogenosti, saj je svet ustvarjen iz nič, zato nima stvaritelj nič skupnega s svetom. Kot mešanica teh dveh elementov nastopi naziranje, da se človek vendarle lahko posredno približa transcendenci: namreč, da ponavlja pot stvarjenja, tako da svet gradi (gl. prav tam, 26). Božje stvarjenje je tako motiv nemškega idealizma. Napaka, ki jo pri tem dela nemški idealizem, je: iz dejstva, da svet razumem le, če je razčlenjen, ni upravičeno sklepati na razliko med empiričnim in absolutnim jazom. Smisel ni niti v objektu niti v subjektu. Za jaz je smisel le v odnosu do bivajočega. Brez odnosa do x ostane jaz prazen. Čista misel je prazna misel. In taki misli se ne sme pripisovati nič realnega. Ravno to počne nemški idealizem. Ne uvidi, da odmisli ne pomeni odpraviti. Res je, da se jaz od bivajočega razlikuje, vendar ostaja v odnosu do njega. Če pravim: "Menim, da se od bivajočega razlikujem", ni v tem nič realnega, kar pa bi bilo pogoj za to, da absolutni jaz vzame nase gradnjo sveta.

Filozofija se mora zadržati pred padcem v prazen prostor, tako da se ove nemožnosti (pre)živetja čistega jaza. To pa ni, in tu je glavni poudarek avtorja, zavračanje reflesije. Odločno nasprotuje kierkegaardovskemu odklanjanju reflesije nasploh kot nečesa nepristnega, deriviranega. Ni jaza brez odnosa do bivajočega in ni bivajočega brez odnosa do jaza, pri čemer lahko "odnos" beremo kot "refleksijo". Prihodnost filozofije ni niti v absolutni refleksiji niti v nerefektiranem bivajočem, ampak v refleksiji različitve jaza in biti. To je bistvo človeka.

To so glavne obožbe zoper absolutni subjekt. S prikazom nemožnosti absolutne reflesije propade Heglov absolutni idealizem kot poslednja oblika esencializma, ki uči, da nekaj je tako in tako, če ta "nekaj" je. Ta "če je" je v absolutnem idealizmu preskočen in poslej je treba izhajati iz eksistence, eksistencializem zamenja esencializem.¹

Podobno začne svojo kritiko Ricoeur. Takoj da vedeti, da mu ne gre za radikalno odpravo reflesije, s tem ko že na začetku zastavi vprašanje: kaj ima danes bodočnost v refleksivni tradiciji? (gl. Ricoeur, 1978, 161-200). Začne s prikazom dveh ugovorov zoper absolutno refleksijo.

Prvi je ugovor psihoanalize. Ta meri na točko največje trdnosti novega veka, na tisti "cogito", ki zagotavlja tisti "sum". Freud nekoč samotransparentno zavest razdeli na tri področja - nezavedno, predzavedno in zavedno - ter vsak segment podredi različnim zakonom. Nekoč edini zavesti ostane le košček ozemlja, ki upravlja stik z realnostjo, in še ta je podrejen gibanju nezavednega.

Spoznanje jaza, zavesti, lahko razdelimo na dva dela: na apodiktično in adekvatno. Prvo spoznanje se tiče tega, da-sem, drugo pa tega, kako-sem. Inovacija psihoanalize je, da to dvoje ločuje. Namreč, ni jasen smisel tega jaz-sem, manjka mu odgovor na vprašanje kako-sem. Jaz se *postavlja*, ne pa *poseduje*. Gotovo je sicer apodiktično spoznanje, da-sem, ni pa gotovo adekvatno spoznanje, kaj-sem. Tako jaz ve

¹ Prve korake v smeri kritike Hegla naredi, kot rečeno, pozni Schelling, ko Heglovo filozofijo imenuje negativno filozofijo, tj. tako, ki izhaja iz tega, da nekaj je tako in tako, *če ta nekaj je*. Manjka pozitivna filozofija, ki bo tematizirala fakt bivajočega.

le, da je, pri čemer ostaja popolnoma slep in kot tak ne more biti kandidat za konstitutivno mišljenje, kot ga skuša izpeljati idealizem.

Naslednji je ugovor strukturalizma. Izhaja iz spora s Husserlovo podmeno, da je podeljevanje pomena najsplošnejša lastnost zavesti. Znak prejme pomen in glede na to, da znaki sestavljajo jezik, se problem jezika rešuje po tem ključu. Strukturalisti Husserlu očitajo, da je pri tem preskočil poglavje o objektivni znanosti o jeziku, lingvistiko. Po slednji je jezik avtonomna entiteta, v kateri ni nič zunanjega, le notranje, ni transcendence. Tu fenomenologija problematizira, zastavi vprašanje: kdo govori, če poleg strukture ni ničesar? Pokaže se nujnost povezovanja jezika in govora v izrekanje. Na vprašanje, ali je "jaz" tvorba jezika, lingvistika sicer odgovarja z "da", fenomenologija pa z "ne". Neodvisno od rešitve oziroma rešljivosti tega spora je iz njega fenomenologija odnesla spoznanje, namreč nujnost, da v bodoče veže k subjektu govor. Avtor zaključí, da z lingvistiko filozofija subjekta ni odpravljena, odpravljena je le idealistična koncepcija absolutnega subjekta. Subjekt vendarle ostaja pogoj možnost govorjenja, saj govorjenja ni brez simbolne funkcije, tj. distance do sveta, to pa omogoča le subjekt.

S tem spoznanjem, uvedbo govornega subjekta, se zmanjša razkorak med apodiktičnim in adekvatnim delom subjektivitete. Vznikne potreba po novi disciplini, tj. "hermenevtiki jaz-sem", ki bo interpretirala skriti smisel. Kajti le tako se človek lahko spozna, tj. prek simbolnega, skozi znake, saj je krajša pot človeku zaprta. Pot do samospoznanja ter s tem hkrati spoznanja sveta vodi prek "hermenevtike jaz-sem", tistega "jaz-sem", ki je pred "jaz-mislím". Le tako se lahko preseže solipsizem cogita.

V tem poglavju smo skušali predstaviti notranje razloge razpada sistema absolutnega idealizma in s tem zaupanja v absolutno refleksijo. Prikazani razlogi so bolj kompleksni in zapleteni, kot je na primer dejstvo, da je Hegel vključil v svoj sistem tudi znanost o naravi, naravoslovje, za katero je bilo spričo naglega razvoja kmalu očitno, da zahteva zase svoje dostojanstvo (gl. Gadamer, 1980, 34) - kar je že zadostovalo za načenanje sistema. Delno so bile prikazane tudi ponujene rešitve, kar pravzaprav že sodi v drugo poglavje.

2. Zunanja kritika (absolutne) refleksije

Preidimo sedaj k prikazu zavračanja refleksije nasploh. Kot predstavnika te kritike smo izbrali Kierkegaarda. Čeprav je generalno zavračanje racionalističnega pristopa v filozofiji prisotno tudi pri drugih avtorjih, na primer pri Heidegguru, gre Kierkegaard v primerjavi z njim dlje. Ne ustavi se pri odklanjanju refleksije, še več, spoznanje nemoči kakršnekoli oblike umnega spoznanja ga pripelje do religioznosti, v vero.

Kierkegaard je začetnik eksistencializma. Edino, kjer lahko filozofija začne, je fakt eksistence. Ta se s svojo nujnostjo vsiljuje tako prepričljivo, da nagovarja misel neprimerno glasneje kot, na drugi strani, kajstvo, občost. Kierkegaard zahteva ponovno povrnitev dostojanstva eksistenci in s tem odločno zavrača Heglov esencializem. Tipičen termin, ki kaže na torišče Kierkegaardove filozofije, je pojem ponovitve. Za razliko od Grkov, ki imajo spominjanje (*anamnesis*) za pot do resnice - saj je pri njih vse, kar je resnično, že bilo - uvede Kierkegaard pojem ponovitve (gl. Kierkegaard, 1987, 150). Vse, kar je resnično, bivajoče, nastaja sedaj, tu in sedaj. Prvo je gesta esencializma, ki se končuje s Heglom, drugo gesta eksistencializma, ki se začneja s Kierkegaardom.

Vendar ima človek pri spoznavanju fakta eksistence težave. Za razliko od nemške idealistične tradicije, ki se giblje znotraj imanence, je po Kierkegaardu resnica v transcendenci, do katere misel ne more in je kot taka skrivnost. Opraviti imamo z

absolutno razliko med transcendentno in imanenco. Mišljenje je v pravem spoznanju neuporabno, vsak sistem misli je tiranija misli. V takem sistemu ni mesta za eksistenco, tj. človeka. Mislimo lahko le pojem človeka, ne človeka samega, zato nagnjenje v filozofiji k občemu, k esencializmu.

Do resnice se lahko človek povzpne le z vero, oziroma natančneje, ne more se povzpeti, Bog se mora skloniti k njemu, saj človek nima resnice (gl. Hribar, 1987, 260), za razliko od Sokratovega nauka; vendar Sokrat ni na tako napačni poti kot Hegel, ki uči absolutno spoznanje. Sokrat vidi možnost stika z resnico v subjektovi dejavnosti. Po Kierkegaardu pa ni resnice niti v subjektu, kateri nujno potrebuje za spoznanje resnice pomoč transcendence.

V časovnem smislu ima to spoznanje strukturo *trenutka* in ne procesa, kar je značilno za učenje. To še enkrat opozori, da spoznanje ne more biti produkt človekove marljivosti in prizadevnosti. Kierkegaardova misel "bolj kot na sistem spominja na konico. To je filozofija točke in ta točka je trenutek" (gl. Hersch, 1999, 76). Kljub temu, da je pojem trenutka eden centralnih pojmov v njegovi misli, ni možno, glede na to, da Kierkegaard ni mislec sistema, razumeti pomena tega izraza v ostro izdelani podobi. Pomeni točko odkritja resnice, pomeni boga, ki je pogoj spoznanja resnice (spomnimo se, da človek sam ne more avtonomno zakoračiti v transcendentno), včasih pa Kierkegaard govori v zvezi s trenutkom o njegovih politično-cerkvenih konfliktih. Skratka, trenutek je točka, kjer se srečata človek in resnica (bog), po tem ko teoretična misel nima nič več povedati o faktu eksistence.

Filozofija tako sega v sfero posamične enkratne eksistence, pri čemer se filozofija zavestno zlije z vero. Kierkegaard Heglu ne očita nekonsistentnosti, pač pa le to, da ničesar ne rešuje na polju eksistence. Heglova filozofija je tipično retrogradna filozofija in kot taka ne more niti načeti vprašanja etike. Po Kierkegaardu gleda človek predse, opazovalec (Hegel) pa za sabo. Kierkegaard ni prehitel Hegla kot filozofa, ampak ga je spodkopal (gl. Hribar, 1987, 246).

3. Kritika absolutnega idealizma skozi vprašanje svetega

Heglova misel ni bila brez posledic za etiko v prihodnje, čeprav ji Kierkegaard očita, da ni sposobna misliti etičnega. Morda ravno zato. Etična vprašanja Hegel objektivizira v smislu nujnosti institucij za etično življenje. Ta naravnost se razvije v inherentni polemiki s Kantom, ki zagovarja, da je mesto etičnega v posamezniku. Temu nasprotno Hegel postavi etično življenje posameznika na raven občega, npr. v državo s svojimi pravili, pravom. Zato življenje v državi ni omejitev svobode, ampak šele resnični svet svobode, ker omejuje le poljubno (gl. Hegel, 1981, 214).

Če je v prejšnjih dveh poglavjih podan prikaz težav Heglove filozofije na ontološkem področju, bo v tem prikazana nemoč absolutnega idealizma za reševanje etičnih vprašanj. Dandanes se je izkazalo namreč, da ni ničesar več, kar bi subjekt lahko imel le za objekt: ekologija, holokavst, človekove pravice itd. V to poglavje sodi tudi problem statusa človekovih pravic,² katerih dandanes ne moremo utemeljiti niti metafizično, s sklicevanjem na boga, niti racionalno, saj je z racionalističnimi sistemi že davno konec, poleg tega pa je ravno delanje-za-objekt omogočilo največje kršitve človekovih pravic v

² Študija F. J. Wetza "Die Würde der Menschen ist antastbar" (1998) je v celoti posvečena temu vprašanju. Wetz piše s stališča pravnika, ki se znajde v zadregi posrednika med filozofskimi refleksijami o statusu človekovih pravic in pravno prakso, ki zahteva odgovor tu in sedaj. Na to opozarja že sam naslov, ki je negacija določbe nemške ustave: "Človekovo dostojanstvo je nedotakljivo."

zgodovini. V holokavstu je človek obravnavan kot čisti objekt: kot odpadek, večasih surovina, objekt industrijskega ubijanja, "reciklaže". Ena od možnosti utemeljevanja človekovih pravic se pokaže pri Heideggru, s tem da utemeljevanje ni najboljša beseda, ker gre Heideggru ravno za to, da utemeljevanje ne izhaja iz nekega temelja. Govorili bomo o horizontu biti in svetega.

Gre za večne nepisane zakone, ki ne izhajajo iz etike, saj stojijo na izvoru vsakršne morale in etike. Ti zakoni niso zakoni bivajočega, ampak zakoni biti (gl. Hribar, 1993, 5). Če jih gledamo s perspektive bivajočega, niso, kot zakoni biti, oprti na nič. Spadajo v območje svetega, ki ga ne smemo enačiti z božjim, sakralnim. Sveto se razpre na ravni biti in s tem šele nastane horizont, kamor se lahko vpiše božje. Zato smrt boga (Nietzsche) nima vpliva na dimenzijo svetega, če npr. stalinizem vrže skozi vrata boga, še ne pomeni, da ni ničesar svetega več. Če mislimo na svetost življenja, mislimo na svetost v tem smislu. Tu se osredotočimo na primerjavo Heideggrovega in metafizičnega (za primer metafizike bomo vzeli Hegla) obravnavanja nenapisanih, večnih zakonov. Kot polje srečanja tih dveh stališč bomo vzeli zaplet iz Sofoklove Antigone, kjer Antigona krši državno prepoved pokopa svojega brata, za kar je kaznovana.

Ko Kreont prepove pokop Polinejka, krši zakone biti - v tem primeru posvečenost mrtvih. Hegel ne spregleda, da je Kreont prekorščil meje (človeške) oblasti. Saj, zakaj bi se oblast morala ustaviti v svojih odredbah? Kaj je tisto *drugo* zunaj oblasti, tj. duha na določeni stopnji, kar bi moral duh spoštovati, če pa je duh vse, kar je, in zunaj njega ni nič? Vrhovno bivajoče, Dobro, je temelj vsega, čisto vsega, torej ne more biti zunaj tega nič, na kar bi morala oblast, ki v imenu absoluta deluje, paziti. Če pride do kršitve odredbe vladarja, jo pač s kaznjivo na simbolni ravni odpravimo, in v tem smislu je Antigona kriminalka, običajna, kot na primer tat koles. Hegel ne more spregledati razlike med Antigono in Kreontom, ki prepove pokop, ne more spregledati, da je Kreont posegel tja, kamor človeška roka ne sme.

Vsa metafizika ne more spregledati razlike med razpoložljivim in nerazpoložljivim, saj je kreontovstvo v srži metafizike (gl. prav tam, 75). To je vidno že pri Platonu kot začetniku metafizike, saj je nad zakonom mrtvih zakon varuhov (človeških) zakonov, tj. filozofov, in ti lahko izrečejo smrtno kazen, če je prestopnik nepopoljšljiv. Heglov sistem je dovršitev metafizike svetlobe, katero začne Platon, ko mu uspe iztrgati iz biti le njen svetli del. Hegel ne dopušča razpoke v celoti bivajočega, katera ne omogoča sintetiziranja vsega bivajočega v Eno (gl. prav tam, 51). V takem miselnem okolju večni zakoni biti inflatirajo v zemeljske, in ker zunaj absoluta ni nič, spadajo v absolut sam, ki v igri tez, antitez in sintez prihaja k sebi. V toliko sta "primer Antigona" ali "primer holokavst" le dve izmed antitez v zgodovini k sebi kotalečega se absoluta. Šlo naj bi le za preprosto nasprotje med družino in državo, ki se bo vsak čas razrešilo na višji stopnji.

Z ontološko diferenco³ se nam nudi spoznanje razpoke v biti, ki preprečuje, da bi se staknili človeški in božji zakoni (gl. prav tam, 51). K biti spada enako izvorno skrivnost, ki predstavlja brezno, katerega ne more zasuti nobeno vrhovno bivajoče. In mogočno, kreatorsko besnenje volje do moči je le nemočen ples lastne bede nad breznom skrivnosti, razpoke v biti; saj človek, ki si domišlja, da je bog, ni bog, ampak spaček.

³ Vprašanju utemeljevanja etosa dandanes je v celoti posvečena študija T. Hribarja z naslovom Pustiti biti (1994).

Skrivnosti metafizika ne pozna, celo smrt si razloži kot objekt, s pokopom, zakoni biti pa so skrivnostni zakoni, *kolikor je bit skrivnost*. Metafizika je kot metafizika svetlobe zgodovina ločevanja svetlega dela biti in njenega temnega, skrivanja. Kar je resnično, je vidno (logično), kar je vidno (logično), je resnično. To pomeni, da kar je nevidno oz. nelogično, ne obstaja. Skrivnost je skrivnost ravno zato, ker se odteguje, upira dojetju. Kdor stoji na stališču Dobrega, preprosto ne more razumeti, kaj bi poleg tega Dobrega lahko še obstajalo, kamor Dobro ne bi smelo stegniti roke. To bi pomenilo, da obstaja nekaj boljšega, kot je Dobro, kar pa je nesmisel. Ne vidi, da tisto, kamor ne sme, ni nekaj boljšega, ampak preprosto drugačnega. In da zaradi tega, ker je drugačno kot Dobro, še ne pomeni, da je slabo. V imenu Dobrega se sme kamorkoli (tudi v sfero svetega, za katero smo s stališča Dobrega slepi) in narediti karkoli (nasprotnika Dobrega = zločinca v skrajni sili tudi ubiti). Kot je rekel Vattimo,⁴ absolutna vrednota = pooblastilo za ubijanje. Vrednota pa lahko postane absolutna le ob spregledu ontološke diference. Torej ob spregledu ravni, ki je bolj "absolutna" od absolutizacije (vrednote, tj. bivajočega) v tem, da ne more biti vključena vanjo. Tudi če neko bivajoče vstopi namesto biti, kar se zgodi v metafiziki, lahko stopi le na način, da bivajoče opravlja "funkcijo" biti, je njen "vršilec dolžnosti", ne more pa je izpodriniti in s tem zakriti zarez skrivnosti v svetu. Izhajajoč iz tega, se da očitati Heideggru samemu, da spregleda, da je človekovo življenje v postavju, čeprav je blizu temu, da postane razpoložljivo (in čeprav se postavju ne more nihče izmakniti), še vedno sveto, skratka, je nosilec človekovih pravic (gl. Hribar, 1992, 71 in nasl.). Kot rečeno, četudi je bog mrtev, ostaja sveto, ki izhaja iz razmika v postavju, kar je posledica sicer zakriljive, ne pa odpravljive ontološke diference. Postavje se nikdar na more docela skleniti vase, nikoli ne more ponikniti tisto, iz česar izhajajo svetost življenja in človekovo dostojanstvo ter človekove pravice.

LITERATURA

- H. Blumenberg, 1996: "Selbsterhaltung und Beharrung", v: *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- M. Božovič, 1990: "Descartes - izganjalec hudiča", v: *Filozofski vestnik* 1/1990, Ljubljana.
- R. Descartes, 1988: *Meditacije*. Ljubljana, Slovenska matica.
- M. Dolar, 1985: *Hegel in objekt*, Ljubljana, Analecta.
- H. G. Gadamer, 1978: "Hermeneutika kao praktička filozofija", v: Josip Brkič, *Čemu još filozofija?* Zagreb, Znaci, 225-250.
- H. G. Gadamer, 1980: "Vernunft in Zeitalter der Wiessenschaft", v: *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- G. W. F. Hegel, 1981: *Pravni i politički spisi*. Beograd, Nolit.
- G. W. F. Hegel, 1998: *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.
- D. Henrich, 1996: "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", v: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- J. Hersch, 1999: "Trenutek", v: *UNESCO, Živeči Kierkegaard*, Ljubljana, *Apokalipsa*, 75-80.
- T. Hribar, 1993: *Fenomenologija I*. Slovenska matica, Ljubljana.
- T. Hribar, 1987: "Kierkegaardovski suspenz", v: Kierkegaard: *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*, Ljubljana.
- T. Hribar, 1991: *Uvod v etiko*. Ljubljana, Nova revija.
- T. Hribar, 1994: *Pustiti biti*. Maribor, Založba Obzorja.
- T. Hribar, 1992: *Ontološka diferenca*. Ljubljana, Phainomena.
- T. Hribar, 1993: *Tragična etika svetosti*. Ljubljana, Slovenska matica.
- S. Kierkegaard, 1987: *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*. Ljubljana, Slovenska matica.

⁴ O tem glej več v: G. Vattimo (1986).

S. Kierkegaard, 1998: *Pojem tesnobe*. Ljubljana, Slovenska matica.

D. Pejović, 1970: *Sistem i egzistencija*. Zagreb, Zora.

P. Ricour, 1978: "Budučnost filozofije i pitanje o subjektu", v: Josip Brkić, *Čemu još filozofija?* Zagreb, Znaci, 161-200.

W. Schultz, 1981A: "Problem der absoluten Reflexion", v: *Vernunft und Freiheit*. Stuttgart, Reclam, 6-39.

W. Schultz, 1981B: "Philosophie als absolutes Wissen", v: *Vernunft und Freiheit*. Stuttgart, Reclam, 53-79.

W. Schultz, 1996: *Bog novovjekovne metafizike*. Zagreb, Matica Hrvatska.

G. Vattimo, 1986: *Jenseits vom Subjekt*. Hermann Boehaus nach., Graz-Wien.

W. Welsch, 1996: *Vernunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

W. Welsch, 1997: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin, Alademieverlag.

F. J. Wetz, 1998: *Die Würde der Menschen ist antastbar*. Stuttgart, Klett-Cotta.

Kako psihiatrični bolniki doživljajo samega sebe in bližnje osebe

EMIL BENEDIK

Psihiatrična bolnišnica Begunje
Begunje na Gorenjskem 55, SI-4275 Begunje

IZVLEČEK

V prispevku predstavljamo del raziskave o značilnostih doživljanja samega sebe in pomembnih drugih oseb psihiatričnih bolnikov. Zanima nas možnost uporabe teh podatkov kot osnovni kriterij za ugotavljanje difuznosti identitete ter s tem ločevanje nivoja osebnostnih organizacij - glede na Kernbergovo psihostrukturalno teorijo osebnosti. Pri tem smo uporabili opise pomembnih oseb in samoopise, ki smo jih vrednotili po Blattovih kriterijih za ocenjevanje mentalnih reprezentacij oseb, vključili pa smo tudi nekatere druge spremenljivke. Rezultati večinoma podpirajo teorijo o stopnji organizacije identitete oz. ravni razvoja doživljanja sebe in drugih ljudi kot pomembni lastnosti, ki ločuje med normalno in moteno osebnostjo.

Ključne besede: doživljanje sebe, doživljanje pomembnih drugih oseb, difuznost identitete, motnje osebnosti

ABSTRACT

HOW PSYCHIATRIC PATIENTS EXPERIENCE THE SELF AND SIGNIFICANT OTHERS

A research about the characteristics of perceiving the self and significant others in case of psychiatric patients is represented in this article. We are interested in the possibilities of applying this data as a criterion for identity diffusion and determining level of personality organisation - according to Kernberg's psychostructural theory of personality. For this purpose we used self-descriptions and descriptions of significant others with Blatt's criteria for the estimation of mental representations. We also used some other criteria. The results mostly support the theory of organisation of identity (level of experience the self and others) as an important characteristic, with which normal and abnormal personalities are distinguished from each other.

Key words: perceiving of self, perceiving of significant others, identity diffusion, personality disorders

Problem doživljanja sebe in drugih oseb je lastnost, ki je povezana z mnogimi duševnimi motnjami, za nekatere predstavlja celo bistveno lastnost (npr. mejni sindrom, depresija, derealizacija, depersonalizacija, paranoidna doživetja itd). To je razvidno že iz samih kriterijev v psihiatričnih klasifikacijah (ICD-10, 1992; DSM-IV, 1994). Pravzaprav bi lahko za vsako opisano motnjo našli določen korelat na področju doživljanja sebe in drugih ljudi. Psihoanalitično orientirani raziskovalci so že zgodaj opozorili na ta problem. Self kot metapsihološki in izkustveni fenomen je z "vpeljavo narcisizma" (Freud, 1987), z razvojem ego psihologije ter teorij objektivnih odnosov postal pomemben predmet preučevanja v zvezi z duševnimi motnjami oz. s t. i. patološko osebnostjo. Self vključuje celotno psihično organizacijo in telo, v psihičnem svetu je zastopan z množico posameznih mentalnih predstav, ki se nanašajo na subjektovo doživljanje samega sebe. Toda self kot subjektivno doživljanje sebe pripada psihični strukturi jaza, ki poleg predstav o sebi vsebuje tudi predstave o svetu objektov, ki nas obkrožajo. Po Hartmannu psihična zrelost predpostavlja harmoničen odnos med predstavami selfa in predstavami objektov (po Kondić, 1986).

Freud je pri bolnikih, ki jih je imenoval parafrenike (dementia praecox, shizofrenija) odkril dve temeljni značilnosti: samopovečevalne blodnje in odvrnitev interesa od zunanjega sveta (Freud, 1987). Marty, predstavnik pariške psihosomatske šole, je vpeljal termin kvaliteta mentalizacije, ki je osnovni pojem in kriterij za diagnozo (po Matković, 1990). Ta se nanaša na prisotnost oz. aktivnost mentalnih funkcij ali značilnosti sistema prizavednega, ne glede na kakovost in raven patologije. Trajna šibka mentalizacija je povezana s slabo organizirano mentalno strukturo, rezultat česar so lahko različni somatizacijski procesi (in s tem organska bolezen), pa tudi druge mentalne motnje, npr. psihoze. "Nenevrotiki" uporabljajo konvencionalen, nepersonaliziran govor, ki je naučen, enoznačen, nedvoumen, v osnovi ločen od nezavednega. Odsotnost komunikacije z nezavednim prekine zvezo z lastno zgodovino in izvornostjo. Sedanjost in dejstva dominirajo, uveljavlja se pragmatičnost, instrumentalnost govora. Pride do izgube fantazem, sanj, asociacij, simbolike, želja, zadovoljstev in smisla svojega bivanja (Dejours, 1986). Takšna osiromašenost naj bi se potem zrcalila tudi na področju doživljanja sebe in drugih oseb. Šibki mentalizaciji je soroden koncept aleksitimije (Sifneos, po Adamović, 1990).

Doživljanje samega sebe je po psihoanalitičnih teorijah rezultat razvoja psihičnega aparata, ki vključuje predvsem procese identifikacije z drugimi osebami. Ta razvoj je najpomembnejši v prvih treh letih otrokovega življenja, pomemben premik pa se zgodi tudi v obdobju adolescence. Adolescenca je tisto kritično razvojno obdobje, v katerem je mladostnik postavljen pred nalogo izgradnje lastne identitete. Po Eriksonu je (samo) identiteta odgovor na vprašanje: "Kdo oz. kaj sem?" Ta zajema občutje kontinuitete oz. istosti sebe skozi različna časovna obdobja ter priznanje okolice, da doživlja posameznika kot istega v različnih življenjskih obdobjih in situacijah. Zaupanje v svojo identiteto se krepí le, če so posameznikove predstave o sebi ter predstave o njem od drugih skladne (Erikson, 1963).

Kernberg (1986) meni, da je difuznost identitete značilna za mejno in psihotično organizacijo osebnosti, s katero je povezana vsa "težja mentalna patologija", razen nevrotskih in t.i. organskih motenj - torej večino kategorij mednarodne klasifikacije mentalnih bolezni (ICD-10, 1992). Difuznost identitete nakazujejo fenomeni, kot so slabo integriran koncept selfa in pomembnih drugih oseb; subjektivni občutek praznine; nasprotujoča si doživljanja sebe; površne plitve, enolične in revne percepcije drugih; nesposobnost pomembnih interakcij z drugimi. Medosebni odnosi so nestabilni, plitvi, neempatični, nerazumevajoči, konfliktni, hladni, netaktni itd.

Tudi v kognitivnih teorijah predstavlja self pomemben dejavnik, ki je povezan s psihičnim zdravjem. Kompleksnost selfa (self-complexity) je termin, ki ga je vpeljal Linville (Brown, 1998) in označuje lastnost oseb, da razmišljajo o sebi na različne načine. Raziskave kažejo, da ljudje, ki imajo bolj kompleksen self, manj burno reagirajo na pozitivne ali negativne dogodke in obratno. Vendar pa to velja samo v primerih, ko so ti vidiki sebe dobro integrirani in usklajeni med seboj, saj se je pokazalo, da imajo kompleksen self tudi osebe z depresijo, nevrozo in nizkim samovrednotenjem (Donahue in dr., po Brown, 1998).

Markusova (po Strauman & Higgins, 1993) opaža, da posamezniki, ki imajo izdelano self shemo na določenem področju, lažje sprejemajo odločitve, so bolj konsistentni in odporni na spremembe (na informacije, ki se ne skladajo s predstavami o sebi). S tem se poveča kontrola nad posameznikovim okoljem in lastnim vedenjem.

Blatt in Bers (1993) navajata pozitivno zvezo med depresivnimi bolniki (stopnja depresivnosti je bila merjena z Beckovo in Zungovo lestvico) ter doživljanjem sebe kot hladnega, negativnega (samoopis). Obenem so opisi nebolnikov bolj bogati, daljši, multidimenzionalni, diferencirani, integrirani in tolerantnejši do kontradiktornosti od samoopisov bolnikov. Iz vsebine spisov bolnikov je razbrati tudi manj kakovostne odnose z drugimi. To kaže na bolj razvit in diferenciran self pri normalnih subjektih, kot tudi sposobnost in pripravljenost deliti svoje poglede o sebi z relativno neznano osebo.

Blatt (Blatt in dr., 1979) odkriva tudi povezanost med depresijo in reprezentacijami staršev. Depresivni bolniki opisujejo svoje starše veliko bolj negativno kot ostali, pri čemer uporabljajo takšne oznake, kot so hladnost, agresivnost, ambicioznost, vzbujanje krivde, nezmožnost zadovoljiti zahtevam itd., pri čemer Blatt v svoji raziskavi posebej opaža doživljanje pomanjkanja podpore in ljubezni. Avtor meni, da je temeljna značilnost depresije oz. dovzetnosti za depresijo, oškodovanost objektivnih reprezentacij, oz. motnje v kognitivnem in afektivnem razvoju objektivnih reprezentacij.

Statistično zvezo med kakovostjo starševskih reprezentacij in oralnostjo ugotavljajo Bornstein in dr. (1986). Avtorji na podlagi primerjav rezultatov Rorschachovega projekcijskega preizkusa in opisa staršev odkrivajo pozitivno povezavo med oralnimi značilnostmi subjektov ter negativnimi opisi staršev (predvsem z opisi matere kot hladne, kaznujoče, zlobne, neuspešne itd.), kar se sklada z Blattovimi ugotovitvami. Niso pa uspeli potrditi zveze med oralnostjo in konceptualno ravni opisa pomembne druge osebe, ki naj bi bila indikator razvitosti in diferencije selfa. Raziskava implicira hipotezo o povezanosti psihoanalitičnega koncepta oralnosti in depresije.

Marziali in Oleniuk (1990) sta uporabili Blattov kodni sistem za ocenjevanje ravnih mentalnih reprezentacij drugih (Blatt in dr., 1979) ter na podlagi tega ugotavljata razlike v opisovanju pomembnih drugih oseb med mejno osebnostno motenimi bolniki in normalnimi osebami. Mejni bolniki imajo večji odstotek opisov na manj diferencirani stopnji objektivnih reprezentacij, normalne osebe pa imajo večji odstotek kompleksnejših in bolj diferenciranih opisov.

V raziskavi nas zato zanima predvsem predstava o sebi in pomembnih drugih osebah kot pomembnem vidiku identitete oz. selfa ter relativno trajne osebnostne značilnosti pri psihiatričnih bolnikih. Obenem nas zanima njena možnost, da določa osnovni kriterij za ločevanje normalnih in patoloških osebnostnih organizacij.

METODA

Vzorec

V raziskavi je sodelovalo 310 odraslih oseb, od tega 111 oseb predstavlja kontrolni vzorec, 199 oseb pa ima status psihiatričnega bolnika in se zdravijo (oz. so se zdravili) v Psihiatrični bolnišnici Begunje ali v Ambulanti za preprečevanje in zdravljenje odvisnosti od nedovoljenih drog v Kranju. Vsi, ki so bili vključeni v raziskavo, imajo povprečne splošne mentalne sposobnosti, bili so diagnostično opredeljeni (skladnost ocen najmanj dveh psihiatrov). Pri nobenem niso bile prisotne težje (kronične) somatske bolezni ali telesna invalidnost, ki bi lahko pomembno vplivala na posameznikovo doživljanje sebe oz. testno vedenje. Prav tako smo kontrolirali izrazit vpliv medikamentozne terapije na psihične funkcije pri bolnikih, ki so jo prejeli v času testiranja. Izključeni so bili bolniki, ki so prejeli visoke doze zdravil, pri katerih bi bilo zaznati izrazite stranske učinke te terapije, ali so bili prisotni drugi znaki, na podlagi česar bi lahko sklepali o možnosti izrazitih sprememb v psihičnem delovanju. Podobno so bili izključeni bolniki v akutnem psihotičnem stanju ali fazi močne afektivnosti, ki bi preprečevala normalno sodelovanje.

Eksperimentalni vzorec

Eksperimentalni vzorec sestavljata dve skupini bolnikov na podlagi aktualnih psihiatričnih diagnoz po mednarodni klasifikaciji mentalnih in vedenjskih motenj ICD-10:

1. Bolniki s psihotičnimi motnjami

Skupino bolnikov s psihotičnimi motnjami sestavlja 99 oseb, od tega 49 (49,5%) žensk in 50 (50,5%) moških. Vzorec sestavlja 37 (37%) bolnikov z akutnimi in prehodnimi psihotičnimi motnjami, 26 (26%) bolnikov s shizofrenijo (F20.x), 16 (16%) bolnikov z blodnjavimi motnjami (F22.x) in 8 (8%) bolnikov s shizoafektivnimi motnjami (F25.x). Nadalje je v vzorec vključenih 8 (8%) bolnikov z bipolarnimi afektivnimi motnjami (F31.x) ter 4 (4%) bolniki z resno depresivno epizodo s psihotičnimi simptomi (F32.3).

Starost bolnikov se giblje od 18 do 69 let, $M = 34,84$ let ($SD = 11,79$). Povprečno izobrazbo predstavlja dokončana srednja šola ($M = 3,04$; $SD = 1,09$). Kar se tiče zaposlenosti, je 29 (29,3%) bolnikov brezposelnih, 46 (46,5%) zaposlenih, 15 (15,2%) študentov ter 9 (9,1%) upokojeincev. Poročenih je 30 (30,3%) bolnikov, samskih 56 (56,6%), razvezanih 10 (10,1%) in trije (3%) so vdovci. Večina udeležencev je iz Gorenjske regije iz pretežno podeželskega okolja.

V času raziskave je bilo 70 (70,7%) hospitaliziranih in 29 (29,3%) ambulantnih bolnikov. Povprečen čas preživetega v psihiatričnih ustanovah (v času testiranja) pri teh bolnikih je sedemnajst tednov ($M = 16,8$; std. dev. = 41,5). Povprečen čas prve obravnave zaradi psihičnih težav je $M = 27,6$ leta ($SD = 10,39$), z modusom 20 let.

2. Bolniki brez psihotičnih motenj:

Skupino bolnikov brez psihotičnih motenj sestavlja 100 oseb, med temi 41 (41%) žensk in 59 (59%) moških, ki so stari od 18 do 68 let, s povprečno vrednostjo (aritmetična sredina) $M = 33,49$ leta in $SD = 11,39$ let. Vzorec vključuje 35 (35%) bolnikov s sindromom odvisnosti od opiatov (F11.x) in 14 (14%) bolnikov je odvisnih

od alkohola (F10.x). Depresivna epizoda je prisotna pri 12 (12%) bolnikih, od tega gre pri enem za resno epizodo brez psihotičnih simptomov (32.2), pri desetih za zmerno (32.1) in pri enem za blažjo depresivno epizodo (F32.0). Distimija (F43.1) je prisotna pri dveh (2%) bolnikih, bipolarna afektivna motnja brez psihotičnih simptomov je prisotna pri enem bolniku. Mešane anksiozne in depresivne motnje (F41.2) se pojavljajo pri 5 (5%) bolnikih, prav tako je 5 bolnikov z generalizirano anksiozno motnjo (F41.1). Prilagoditvene motnje (F43.2) je opaziti pri dveh bolnikih, prav tako so s po dvema zastopane somatizacijske (F45.0), hipohondrične (F45.2), nevrastrastične (F48.0) in panične motnje (F41). Agorafobija (F40.0) in fobične motnje (F40.1) se pojavljajo pri enem bolniku.

Povprečna izobrazba te skupine je srednja šola ($M = 2,70$, $SD = 0,94$). Pri tem je 36 (36%) bolnikov zaposlenih, 52 (52%) nezaposlenih, 7 (7%) študentov in 5 (5%) upokojenih. Poročenih je 31 (31%), samskih 58 (58%), razvezanih 8 (8%) bolnikov. Trije bolniki (3%) so vdovci. Večina udeležencev živi v Gorenjski regiji, izhajajo iz pretežno podeželskega okolja. V času raziskave je bilo 35 (35%) bolnikov v bolnišnični, 65 (65%) pa v ambulantni obravnavi. Povprečen čas preživetega v psihiatričnih ustanovah znaša za te bolnike $M = 3, 4$ tedna ($SD = 8,48$). Povprečen čas pojava prve psihiatrične ali druge obravnave zaradi psihičnih težav pa znaša $M = 28,6$ leta starosti bolnika ($SD = 11,29$), z modusom $M_0 = 21$ let.

Kontrolna skupina

Kontrolno skupino sestavlja vzorec normalne populacije, ki nima statusa psihiatričnih bolnikov. Vanjo smo vključili 111 oseb, ki so po spolu, starosti in izobrazbi čim bolj podobni eksperimentalni skupini. Vzorec sestavljajo uslužbenci reklamne agencije, bolnišnično osebje, člani športnega društva, tovarniški delavci ter vojaški rekruti. V skupini je 61 (55%) žensk ter 50 (45%) moških. Starost udeležencev se giblje od 18 do 71 let, z aritmetično sredino $M = 31,4$ leta in $SD = 10, 99$. Aritmetična sredina izobrazbe znaša $M = 3,25$ in $SD = 1,09$, povprečna izobrazba vzorca je torej srednja šola. Ta nekoliko odstopa od povprečja skupine nepsihotičnih bolnikov. Večina udeležencev živi v Gorenjski regiji in izhaja iz pretežno podeželskega okolja.

MERSKI PRIPOMOČKI IN SPREMENLJIVKE

Neodvisne spremenljivke predstavlja sledeča razdelitev:

1. spol;
2. starost;
3. izobrazba;
4. psihiatrična diagnoza - odsotnost oz. prisotnost psihotičnih simptomov (skladnost dveh neodvisnih diagnostičnih ocenjevalcev, po kriterijih ICD-10);
5. število psihiatričnih hospitalizacij;
6. čas preživetega v bolnišnični obravnavi (v tednih);
7. hospitalizacija v času raziskave (ambulantni ali bolnišnični bolniki);
8. kronološka starost v času prvega iskanja pomoči zaradi psihičnih težav;
9. zakonski stan (poročen, samski, razvezan, vdovec);
10. zaposlenost (zaposlen, nezaposlen, študent, upokojen);

Odvisne spremenljivke smo merili s naslednjimi pripomočki:

Opisovanje sebe in pomembne druge osebe.

Preizkušnja predstavljajo tri vprašanja odprtega tipa, ki se nanašajo na samoopis subjekta in njemu pomembnih oseb (ena iz preteklosti oz. otroštva, druga iz sedanjosti), ki jih izbere preizkušaneec sam. Preizkušnja je prirejena po modelu, ki ga je uporabil Blatt v svojih raziskovanjih reprezentacij staršev pri depresivnih osebah (Blatt in dr., 1979). Vprašanja so namenjena za preučevanje strukture selfa (identitete) posameznika ter značilnosti doživljanja pomembnih oseb. V okviru tega smo merili sledeče spremenljivke:

1. Število navedenih lastnosti pri opisih pomembne osebe iz otroštva (ŠT1), sedanjosti (ŠT2) in samega sebe (ŠT3). Spremenljivka naj bi predstavljala enega od indikatorjev kvalitete predstav o sebi in pomembnih drugih osebah;

2. Število navedenih lastnosti kategorije A, B, C1, C2 in D glede na oceno na podlagi Blattove vsebinske analize (ki bo opisana v nadaljevanju) pri opisih pomembne osebe iz preteklosti, sedanjosti in opisu samega sebe. Te spremenljivke naj bi merile kakovost predstav o samem sebi in pomembnih osebah;

3. Število navedenih lastnosti, ki se nanašajo na nasprotujoče si, nejasne, difuzne predstavitve oseb, pri opisih pomembne osebe iz preteklosti (K1), sedanjosti (K2) in opisu samega sebe (K3);

4. Število navedenih lastnosti, ki se nanašajo na socialno nezaželene oznake pri opisih pomembnih oseb iz preteklosti (S1), sedanjosti (S2) in opisu samega sebe (S3);

5. Število navedenih lastnosti, ki se ponavljajo tako pri opisu samega sebe kot pri opisu pomembne osebe in lahko kažejo na problem šibkih mej jaza (U1);

6. Število navedenih lastnosti, ki se ponavljajo tako pri opisu samega sebe kot pri opisu pomembne osebe, a ima ta lastnost nasprotni predznak (npr. suh - debel). Tudi ta pojav je lahko značilen za osebe s šibkimi mejami jaza oz. kontraodvisnimi tendencami (U2).

Kriteriji za oceno samoopisa in pomembnih oseb:

1. Število eksplicitno navedenih osebnostnih lastnosti, ki izražajo relativno trajno naravnost in se nanašajo na subjekt (objekt) kot individuum (spremenljivke ST1, ST2 in ST3). Vključeni so tudi relacijski opisi (npr. se razumeva), ter opisi posameznih dejanj, ki ne izražajo navad (npr. odšel je v tujino).

2. Vsebinska analiza na podlagi ravni reprezentacij pomembnih oseb (Blatt, Wein, Chevron & Quinlan, 1977):

A. Senzomotorična - preoperativna raven (spremenljivke A1, A2 in A3). Opis osebe večinoma temelji na odnosu s subjektom, ki je gratifikacijski ali frustrativni. Opis ima osebno, subjektivno noto, ki ne daje vtisa, da gre za ločeno in neodvisno osebnost. Oseba je tako definirana v terminih ugodja ali bolečine, ki se nanašajo na subjekt. Opisi so relacijski (primer: dober - do subjekta, strog, kaznujoč ...);

B. Konkretna - perceptualna raven (spremenljivke B1, B2 in B3). Oseba je opisana kot ločen objekt, vendar je opis večinoma konkreten, literaren, pogosto so prisotne fizične, zunanje lastnosti ali formalni osebni podatki (primer: velik, močan, silovit, navedena starost, narodnost ...). Kategorija zajema tudi opise posameznih dejanj ali stanj, ki ne izražajo navad oz. stalnosti (npr. sem bolan, dobil sem službo ...);

C1. Zunanja ikonična raven (spremenljivke C11, C12 in C13). Pri zunanji ikonični ravni opis vsebuje funkcionalne attribute in enotne aktivnosti, ki se eksplicitno ne nanašajo na subjekt v smislu gratifikacijskega ali frustrativnega odnosa (primer: rad pospravljam, igram tenis ...);

C2. Notranja ikonična raven (spremenljivke C21, C22 in C23) predstavlja opis notranjih lastnosti, kot so vrednote, čustva, razmišljanja. V obeh primerih ikoničnega opisa je predstavitev enodimenzionalna. Opis ne vsebuje kompleksnosti akcij, občutij, razmišljanj (primer: iskren, vesten, žalosten, zaprt vase ...);

D. Konceptualna raven (spremenljivke D1, D2, D3). Oseba je opisana na način, ki integrira predhodne ravni. Prisoten je opis notranjih kot tudi zunanjih lastnosti v kompleksni sintezi, ki lahko vključuje tudi posamezna nasprotja, ki so razrešena na višji ravni. Prav tako so lahko razvidni razvoj, dinamika, spremembe atributov. Oseba je predstavljena v obliki integrirane, kohezivne sinteze različnih opisov (primer: na zunaj deluje grobo, vendar ga je v bistvu le strah, katerega skuša na ta način skriti pred drugimi).

Ocenjujemo odstotkovno razmerje med različnimi kategorijami, ki jih je uporabil posameznik pri opisih sebe in pomembnih drugih oseb. Različne kategorije smo naknadno združili med seboj tako, da kategorije A in B predstavljajo nizko raven opisa osebe iz preteklosti (NIZKA1), osebe iz sedanjosti (NIZKA2) in samega sebe (NIZKA3).

3. Število terminov, ki so prisotni istočasno pri opisu sebe in pomembne druge osebe, pri čemer ločimo termine z istim predznakom - U1 (npr. zgovoren - zgovoren) ali z nasprotnim - U2 (npr. zgovoren - nezgovoren).

4. Ocena difuznosti in kontradiktornosti slike o sebi in pomembnih drugih oseb (spremenljivke K1, K2, K3). Delež oznak, ki izražajo protislovje, konfliktnost, nejasnost, negotovost predstav o sebi in/ali objektu (primer: nasprotujoči si opisi, opisi več oseb, izjave o nezmožnosti opisa ali neobstoju takšnih oseb).

5. Razmerje med socialno zaželenimi in nezaželenimi lastnostmi (spremenljivke S1, S2 in S3).

Ocena je rezultat ujemanja med dvema neodvisnima ocenjevalcema (diplomirana psihologa), ki sta bila izvežbana v ta namen in nista poznala rezultatov ostalih preizkušenj, kakor tudi ne statusa udeležencev. Kappa koeficient skladnosti ocen se je gibal od 0.66 do 0.78 ($M = 0.71$).

Glede na to, da večina spremenljivk opisa pomembnih oseb in samoopisa ne dosega kriterijev normalne distribucije (izračunano na vzorcu normalnih oseb $N = 111$ ter skupnem vzorcu $N = 310$), smo pri obdelavi uporabili neparametrijske teste (računalniški programski paket SPSS, verzija 6). Izjema so spremenljivke NIZKA (1,2,3), ki dosegajo kriterije za normalno porazdelitev.

REZULTATI

Najprej si oglejmo, kako obsežen je bil opis (oz. koliko oznak so osebe porabile za opisovanje) sebe, pomembne osebe iz preteklosti ter iz sedanjosti pri različnih skupinah psihiatričnih bolnikov in normalnih oseb. Upravičenost analize vsakega rezultata za sebe kaže Friedmanov test za primerjavo odvisnih vzorcev, pri čemer se je izkazalo, da obstaja velika verjetnost pomembnih razlik med navedenimi spremenljivkami ($hi-2 = 56,95$; $p < .01$). Po drugi strani obstajajo statistično pomembne razlike (Kruskal - Wallisova analiza variance) med variablami glede na spol ($hi-2/1 = 16,58$; $hi-2/2 = 12,25$; $hi-2/3 = 16,74$; vse pri $p < .001$) in izobrazbo ($hi-2/1 = 22,17$; $hi-2/2 = 19,54$; $hi-2/3 = 21,53$; vse pri $p < .001$). Obstaja velika verjetnost, da se moški in ženske ločijo med seboj glede uporabe števila lastnosti pri opisovanju sebe in drugih, pri čemer ženske navajajo več lastnosti kot moški. Prav tako obstaja možnost statistično pomembnih razlik glede na stopnjo izobrazbe, pri čemer osebe z višjo izobrazbo navajajo več lastnosti pri opisih sebe in drugih kot tiste z nižjo. Ne ugotavljamo pa

pomembnih razlik glede na starost, število psihiatričnih hospitalizacij, čas preživetega v psihiatrični bolnišnici in naravo obravnave. Prav tako ne opažamo pomembnih razlik glede na zakonski stan in zaposlenost.

Sedaj si oglejmo, ali obstajajo pomembne razlike glede navajanja števila lastnosti pri opisih tudi med normalnimi osebami in psihiatričnimi bolniki:

Tabela 1: Razlike med normalnimi osebami ter psihiatričnimi bolniki glede števila lastnosti, ki so jih uporabili pri opisovanju sebe ter pomembnih drugih oseb (enosmerna analiza variance - Kruskal-Wallis test)

Variabla	Hi-kvadrat	D.F.	Pomembnost koeficienta	Hi-kvadrat (popravek)	D.F.	Pomembnost koeficienta
oseba iz preteklosti	23,4788	2	,0000	23,6002	2	,0000
oseba iz sedanjosti	26,8553	2	,0000	27,0154	2	,0000
jaz	23,1914	2	,0000	23,2762	2	,0000

Rezultati kažejo (tabela 1), da obstaja velika verjetnost ($p < .0001$) razlik med normalnimi osebami in psihiatričnimi bolniki glede števila lastnosti, ki so jih uporabili pri opisovanju sebe in pomembnih drugih oseb. Normalni udeleženci raziskave pri svojih opisih uporabljajo več oznak kot bolniki.

Če primerjamo sedaj samo bolnike med seboj (glede na različne diagnoze), vidimo, da je verjetnost razlik glede števila navedenih lastnosti med njimi manjša in je prisotna samo v določenih primerih:

Tabela 2: Razlike med psihotičnimi in nepsihotičnimi bolniki glede števila lastnosti uporabljenih pri opisih sebe in pomembnih drugih oseb (Kruskal-Wallis test)

Variabla	U	W	Z	Pomembnost
oseba iz preteklosti	4912,0	9938,0	-,0939	,9252
oseba iz sedanjosti	4491,0	9441,0	-1,1342	,2567
jaz	3803,0	8753,0	-2,0310	,0046

Legenda: U - Mann Whitney test
 W - Wilcoxon test
 Z - z vrednost

Vidimo, da obstaja verjetnost razlik glede števila navedenih lastnosti pri opisovanju sebe med psihotičnimi in nepsihotičnimi bolniki, pri čemer nepsihotični bolniki navajajo več lastnosti. Pri opisovanju pomembne druge osebe pa ni pomembnih razlik.

Naslednje kar nas zanima, je razmerje med različnimi kategorijami opisov sebe in pomembnih oseb pri psihiatričnih bolnikih in normalnih osebah. Ob opisu metode smo predstavili Blattovo (1977) vsebinsko analizo opisov samega sebe in drugih oseb, ki jih je razdelil na pet kategorij, od najnižje (A), ki predstavlja relacijske opise, do najvišje (D), ki pomeni bogat opis osebe, ki integrira različne (lahko tudi nasprotujoče si) lastnosti v (psihološko) smiselno celoto. Kruskal-Wallisova analiza variance kaže veliko verjetnost, da so omenjene variable neodvisne od spola (npr. za kategorijo A: $hi-2/1 = 2,11$; $hi-2/2 = .79$; $hi-2/3 = .01$; vse pri tveganju $p > .10$). Podobno to velja za variable starost, izobrazba, zaposlitveni ter zakonski status, način zdravljenja, čas, preživet v bolnišnici itd.

Največji delež (51%) opisa pomembne osebe iz preteklosti pri normalnih osebah zajema kategorija C12, ki predstavlja notranjo ikonično raven, torej opis posameznih "notranjih", posplošenih lastnosti, dočim je delež te ravni pri nepsihotičnih bolnikih samo 29% oz. 30% pri psihotičnih bolnikih. Največji delež pri bolnikih pripada prvi kategoriji (A), torej najnižji ravni opisa. Pri nepsihotičnih bolnikih je ta delež 41%, pri psihotičnih pa 36%. Pri normalnih udeležencih je ta samo 20%. Razlike so statistično pomembne ($hi-2 = 14,04$; $p < .001$). Najvišja, konceptualna raven opisa (D) je prisotna samo pri normalnih osebah (5%) ter bolnikih z nepsihotičnimi motnjami (3%).

Tudi pri opisu pomembne osebe iz sedanjosti normalne osebe največkrat uporabljajo notranjo ikonično raven - C22 (57%), v primerjavi s bolniki, pri katerih je ta prisotna s 35% (nepsihotični bolniki) oz. 31% (psihotični bolniki). Obstaja velika verjetnost statistično pomembne razlike ($hi2 = 24, 87$; $p < .001$). Podobno bolniki uporabljajo več opisov na nižji senzomotorni oz. relacijski ravni A2 ($hi-2 = 15,45$; $p < .001$). To je v skladu s teoretičnimi predpostavkami, da je opis druge osebe pri psihiatričnih bolnikih bolj siromašen, enostaven, relacijski, pri čemer prevladujejo zunanje značilnosti.

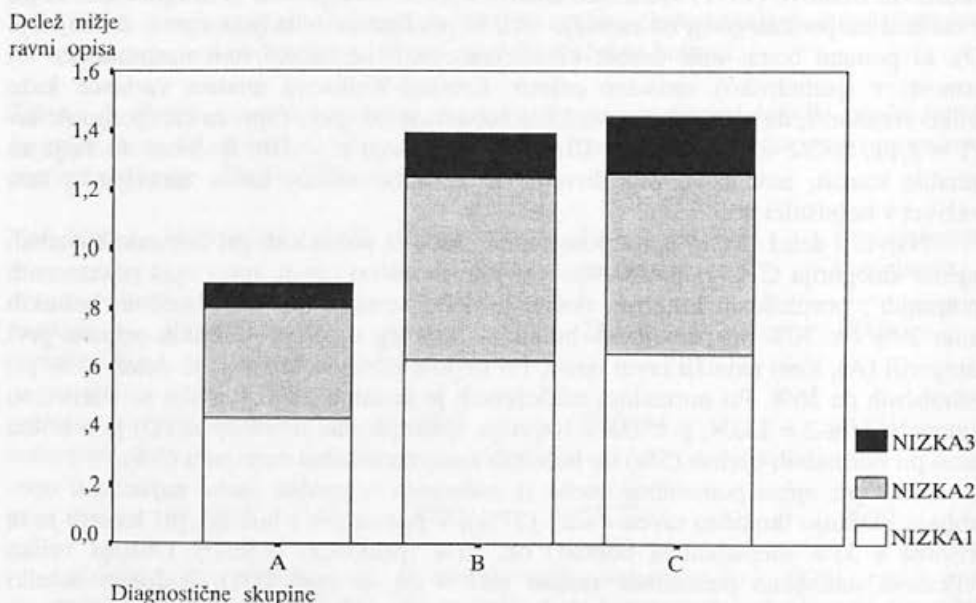
Tudi pri opisu samega sebe prevladuje notranja ikonična raven in sicer pri vseh treh skupinah. Razlika med njimi ni statistično pomembna ($hi-2 = 4,54$; $p = .10$). Vendar pa je opaziti pomembno razliko pri ravni B3, ki se nanaša na konkretni opis ($hi-2 = 9,12$; $p < .01$) ter pri kategoriji C13, ki predstavlja zunanji ikonični opis ($hi-2 = 6,36$; $p = .04$). Obstaja pomembna verjetnost, da so opisi bolnikov (psihotičnih in nepsihotičnih) bolj konkretni, se nanašajo na zunanje značilnosti, kot pa je to primer pri normalnih osebah.

Po drugi strani pa je opaziti razlike tudi med opisi pomembne osebe iz otroštva in osebe iz sedanjosti pri normalnih osebah in bolnikih. Opis osebe iz preteklosti vsebuje večji odstotek oznak na nižji ravni opisa kot pa opisi osebe iz sedanjosti (Wilcoxonov test odvisnih parov, $z = -3,21$; $p < .001$). Mogoče se opisi osebe iz otroštva v večji meri nanašajo na primarni objekt in so zato predstavljeni na nižji, manj zreli ravni, saj vzbujajo primarne introjekte (Kernberg, 1984) bolj, kot pa npr. opisi oseb iz sedanjega časa.

V nadaljevanju smo pet kategorij opisov med seboj združili zaradi lažje preglednosti v dve skupini, podobno kot Marziali in Oleniuk (1990). Tako je nastala nižja kategorija opisa, ki vključuje senzomotorno in konkretno raven opisa (A in B) ter višja kategorija, ki zajema zunanjo in notranjo ikonično raven ter konceptualno raven (C1, C2 in D). Oglejmo si, kakšne so razlike med normalnimi osebami in psihiatričnimi bolniki.

Diagram 1 kaže, da je delež nižje ravni opisa manjši pri normalnih osebah kot psihiatričnih bolnikih. Razlika med normalnimi osebami in psihiatričnimi bolniki je pomembna pri vseh treh opisih ($hi-2 = 10, 42$; $hi-2 = 26,25$; $hi-2 = 24,70$; vse pri: $p < .01$). Ta rezultat ponovno podpira hipotezo, da so opisi sebe in pomembnih drugih oseb

psihiatričnih bolnikov manj kompleksni, konkretni in enostavni. Ne ugotavljamo pa razlik med psihotičnimi in nepsihotičnimi bolniki.



Legenda: A - normalne osebe (brez psihiatrične diagnoze)

B- bolniki s nepsihotičnimi motnjami

C- bolniki s psihotičnimi motnjami

NIZKI1 - delež nizke ravni pri opisu pomembne osebe iz otroštva

NIZKI2 - delež nizke ravni pri opisu pomembne osebe iz sedanjosti

NIZKI3 - delež nizke ravni pri opisu samega sebe

DIAGRAM 1: Primerjava deležev nižje ravni opisa pomembne osebe iz sedanjosti, preteklosti ter opisa samega sebe pri normalnih osebah in psihiatričnih bolnikih

Naslednja spremenljivka, ki bi lahko po teoriji odražala težave na področju doživljanja sebe in drugih oseb, je prisotnost konfliktnosti (npr. nasprotujoče si oznake, opisi, ki govorijo o zmedenem, nejasnem, nasprotujočem si doživljanju sebe in drugih ljudi). Vendar rezultati ne kažejo na možnost pomembnih razlik med normalnimi osebami in psihiatričnimi bolniki glede tega vidika ($hi-2 = 1.57$; $p = .17$). Mogoče je preveč naivno pričakovati, da bi se lahko kazale takšne razlike, saj smo zajeli zelo različne skupine bolnikov, pri čemer se določeni lahko zavedajo konfliktnosti (npr. tisti z mejno osebnostno organizacijo), drugi pa mogoče ne. Naslednje vprašanje je tudi, ali so tisti, ki se tega zavedajo, pripravljeni to opisati. Zanimivo pa je, da je opaziti kontradiktornosti v opisih pomembne osebe iz sedanjosti in to pri psihotičnih bolnikih ($hi-2 = 3.28$; $p < .01$), kar lahko odraža motene reprezentacije objektov oz. motnje realitetne kontrole. Največ nasprotujočih trditev o pomembni osebi je tako razbrati iz opisov bolnikov z akutnimi in prehodnimi psihotičnimi motnjami, shizofrenijo ter bolnikov z blodnjavimi motnjami.

Sedaj si oglejmo, kako je z socialno nezaželenimi (oz. z za subjekt nesprejemljivimi ali nezaželenimi) lastnostmi v opisih pomembnih oseb. Rezultati ne odkri-

vajo pomembnih razlik med normalnimi osebami in psihiatričnimi bolniki glede uporabe nezaželenih terminov pri opisih drugih oseb ($hi-2 = 2,39$; $p = .13$), drugače pa je pri opisu samega sebe. Bolniki z nepsihoteičnimi motnjami uporabljajo pri opisih sebe več nezaželenih oznak, kot pa je to primer pri normalnih osebah in psihoteičnih bolnikih ($hi-2 = 11,94$; $p = .001$).

Naslednja značilnost opisov oseb je število istih lastnosti, ki se pojavljajo tako pri opisu sebe kot druge osebe, kar bi lahko kazalo na problem ločevanja med predstavami o sebi in drugi osebi oz. na problem mej selfa. Vendar glede na naše rezultate ne moremo govoriti o pomembnih razlikah med normalnimi osebami in psihiatričnimi bolniki, pri katerih naj bi se odražal ta problem ($hi-2 = 3,02$; $p = .18$). Podobno velja za lastnosti z nasprotnim predznakom, ki bi se lahko nanašal na problem kontraodvisnosti ($hi-2 = 1,32$; $p = .22$). Nasploh je opaziti zelo malo lastnosti, ki se ponavljajo v obeh opisih ($Me = 1$). To pomeni, da na podlagi te lastnosti ne moremo sklepati o ločenosti predstav o sebi in o objektu.

ZAKLJUČEK

Na podlagi rezultatov ugotovljamo pomembne razlike v doživljanju samega sebe pri psihiatričnih bolnikih v primerjavi s skupino normalnih oseb. Psihiatrični bolniki, ki so bili razdeljeni v dve glavni skupini - skupino bolnikov z nepsihoteičnimi motnjami, pri katerih glede na sestavo (bolniki z odvisnostjo od opiatov, alkohola, z motnjami osebnosti, psihosomatskimi motnjami itd.) predvidevamo mejno osebnostno organizacijo, ter bolnike s psihoteičnimi motnjami (paranoidnimi, shizofrenskimi, akutnimi, prehodnimi itd.), za katere je po psihoanalitični teoriji značilna psihoteična osebnostna organizacija. Za obe skupini naj bi bile bistvene motnje identitete oz. motnje v doživljanju samega sebe - v primerjavi z normalnimi osebami - kar se je v našem primeru potrdilo. Opisi samega sebe in drugih oseb bolnikov so bolj revni (navajajo manjše število lastnosti, ki se nanašajo na bolj relacijske, konkretne značilnosti), kar lahko kaže na manjšo kompleksnost, razčlenjenost, izdelanost predstav o sebi in drugih, obenem pa manjšo introspektivnost, sposobnost verbalne formulacije občutij, predstav o sebi in drugih ali pa tudi manjšo pripravljenost deliti ta občutja z relativno neznano osebo - v primerjavi z normalnimi udeleženci raziskave. To se sklada z rezultati drugih avtorjev (npr. Blatt, 1975; 1979; Marziali & Oleniuk, 1990).

Glede razlik med samimi psihiatričnimi bolniki pa se naša pričakovanja niso povsem izpolnila. Po teoriji kontinuma oz. dimenzionalnega pristopa k merjenju osebnostnih lastnosti bi pričakovali, da se npr. psihoteični bolniki, ki se nekako umeščajo na najnižjo raven razvoja identitete, pomembno razlikujejo od drugih bolnikov, tistih z mejno organizacijo osebnosti. Vendar se to, razen v posameznih primerih, ni potrdilo. Spet si lahko zastavimo vprašanje, ali lahko ločimo mejno organizacijo osebnosti od psihoteične samo na psihološki ravni oz. celo na podlagi samoopisovalnih tehnik, ki so bile uporabljene v naši raziskavi, ob čemer se lahko pojavi problem kritičnosti od sebe, po drugi strani pa se zavedamo tudi dejstva, da takšno merjenje odraža samo enega izmed vidikov samoidentitete oz. selfa. Tudi Kernberg (1986) loči obe strukturi samo na podlagi prisotnosti ali odsotnosti realitetne kontrole (ob hkratni prisotnosti motenj identitete in nezrelih obramb), v fazi remisije bolnika pa si večkrat tudi s tem ne moremo pomagati.

Lahko zaključimo, da naša raziskava podpira teorijo o stopnji organizacije identitete oz. ravni razvoja doživljanja sebe in drugih ljudi kot pomembni lastnosti, ki ločuje med normalno in moteno osebnostjo. Ob tem je odprto vprašanje, ali so značilnosti doživljanja sebe pri psihiatričnih bolnikih posledica, spremljajoči ali pre-

morbidni dejavnik duševne motnje. Takšen odgovor bi lahko dala samo longitudinalna raziskava.

LITERATURA

- Bornstein, R. F., Galley, D. J. & Leone, D. R. (1986). Parental Representations and Orality. *Journal of Personality Assessment*. No. 50 (1), str.: 80-89.
- Blatt, S. J. & Ritzler, B. A. (1974). Thought Disorder and Boundary Disturbances in Psychosis. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. No. 421, str. 370-381.
- Blatt, S. J., Wild, C. M. & Ritzler, B. A. (1975). Disturbances of Object Representations in Schizophrenia. *V Psychoanalysis and Contemporary science*. New York: International Universities Press. Vol. 4, str. 235-290.
- Blatt, S. J., Wein, S. J., Chevron, E. & Quinlan D. M. (1979). Parental Representations and Depression in Normal Young Adults. *Journal of Abnormal Psychology* Vol. 88, No. 4, 388-397.
- Brown, J. D. (1998). *The Self*. Printed in the USA. McGraw-Hil Co.
- Dejours, C. (1990). Telo između biologije i psihoanalize. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića (prevod).
- DSM-IV. (1994). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington DC: APA.
- Erikson, E. H. (1963). *Childhood and Society*. New York :Norton & Company.
- Freud, S. (1987). *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: ŠKUC, FF.
- ICD-10. (1992). *Classification of Mental and Behavioural Disorders. Clinical descriptions and guidelines*. Geneva: World Health Organization.
- Kernberg, O. F. (1986). *Severe Personality Disorders. Psychotherapeutic Strategies*. New Haven and London: Yale University Press.
- Kondić, K. (1986). *Psihologija Ja*. Beograd: Nolit.
- Marziali, E. & Oleniuk, J. (1990). Object Representations in Descriptions of Significant Others: A Methodological Study. *Journal of Personality Assessment*. No. 54 (1 & 2), str: 105-115.
- Matković, O. (1990). *Pariska psihosomatska škola. V: Klinička psihologija* (Berger, Biro, Hrnjica). Beograd: Naučna knjiga.
- Strauman, T. J. & Higgins, E. T. (1993). *The Self Construct in Social Cognition: Past, Present and Future. V: Segal & Blatt: The Self in Emotional Distress*. New York, London: The Guilford Press.

Kiberpsihologija - psihologija kiberprostora: Umestitev novega področja psihološkega raziskovanja (1. del)

BOJAN MUSIL
Aškerčeva 11, SI-2000 Maribor

IZVLEČEK

Kiberpsihologija, novejšje področje psihološkega raziskovanja, je nastala kot odziv na porajanje nove realnosti - kiberprostora. Predmet preučevanja je prek računalnikov ustvarjeno virtualno okolje, ki ga članek poskuša umestiti širše v proces razvoja tehnologije in medijske (komunikacijske) tehnologije ter ožje v proces razvoja računalniške tehnologije in interneta. Eden pomembnejših gradnikov kiberprostorske realnosti je hipertekst, orodje vizije dokumenta dokumentov, ki prispeva k interaktivnosti in demokratičnosti interneta kot medija.

Ključne besede: kiberpsihologija, psihologija interneta, komunikacijska tehnologija, kiberprostor, hipertekst, informacijska tehnologija, medijska tehnologija

ABSTRACT

CYBERPSYCHOLOGY - PSYCHOLOGY OF CYBERSPACE: Placing a New Psychological Research Field

Cyberpsychology, a new field of psychological research, has been formed as a reply to a newborn reality - cyberspace. The object of research is a computer based virtual place, which the article is trying to install generally in the development of technology and media (communication) technology and specifically in the development of computer technology and internet. One of the significant cyberspace reality builders is a hypertext, a document of documents vision tool, which contributes to interactivity and democracy of internet as media.

Key words: cyberpsychology, psychology of internet, communication technology, cyberspace, hypertext, information technology, media technology

Uvod

Kiberpsihologija je veja psihologije, ki je bila ustvarjena kot odgovor na pojav medmrežne računalniške komunikacije. Zajema preučevanje psiholoških fenomenov in vedenja v kulturi računalniške tehnologije, kjer človek in računalnik delujeta kot ločeni, vendar odvisni entiteti. Preučevanje je usmerjeno predvsem v socialne vidike kiberprostora, v posameznikovo interakcijo prek interneta. Ta celota poskuša dati globlji vpogled v medmrežno vedenje, njegove značilnosti v komunikaciji in njegov razvoj.

V predmetu preučevanja sta pomembna dva modela - *interakcija človek-računalnik* (HCI - Human Computer Interaction) in *računalniško posredovana*

komunikacija (CMC - Computer Mediated Communication). Dandanes se zelo prepletata, saj je v svetu elektronskega komuniciranja računalnik nujno postal sredstvo komunikacije in ne zgolj pomožna aplikacija pri urejanju in pisanju tekstov, shranjevanju dokumentov, zapletenem izračunavanju ali sofisticiranem grafičnem upodabljanju ter laboratorijskem eksperimentiranju. Razvoj računalnikov in informacijske tehnologije je vplival na psihologijo, da se je področje njenega zanimanja selilo iz konteksta prvotnih računalniških aplikacij na omrežne in medmrežne aplikacije, ki so v domeni interneta (Barak, 1999). Preučevanje odnosa človek-računalnik je pomemben segment v izboljševanju tako hardwareke računalniške opreme kot softwarskih programov, kot okolju, ki omogoča elektronsko komuniciranje.

Internet predstavlja tipično socialno okolje, kjer ljudje izmenjujejo informacije v mnogoterih načinih, medtem ko je računalnik posrednik te komunikacije (Riva in Galimber, 1997; v Barak, 1999). Na podlagi razpoložljive literature in ostalih virov, bi lahko področje kiberpsihologije razdelili na dva dela: na preučevanje posameznika in njegovih interakcij v kiberprostoru (intrapersonalni pojavi) ter preučevanje skupin in skupinske dinamike v kiberprostoru (interpersonalni pojavi).¹

V prvem področju je osnovna celica komunikacijska diada človek-računalnik, pri čemer se osredotoča na psihološke dejavnike komunikacije in doživljanja sebe ter identitete v medmrežnem okolju. Učenje uporabe in adaptacija na medmrežno okolje, značilnosti računalniško posredovane komunikacije in psihološke posledice v kiberprostoru ter zasvojenost od interneta so samo nekatere teme, ki bi jih lahko uvrstili v prvi del.

Drugo področje obravnava fenomen skupin in skupnosti na internetu in takoimenovano kiberkulturo. V ta del lahko vključimo primerjavo medmrežnih skupin in skupnosti ter skupinske dinamike s temi iz realnega, fizičnega okolja in razvoj virtualne družbe oziroma kiberkulture.

Morrisova in Oganova (1996) razumeta uporabo interneta v socialnih znanostih kot edinstveno možnost interdisciplinarnega raziskovanja raznolikih načinov človekovega vedenja, ki pokrivajo tako psihološki, sociološki, legalistični, tehnološki, antropološki, ekonomski in tudi filozofski vidik. V tem kontekstu kiberpsihologija nujno posega na druga področja raziskovanja in tudi sama črpa spoznanja iz njih.

Ker je osnovno okolje raziskovanja kiberpsihologije prek informacijske tehnologije osnovan kiberprostor, ga je potrebno že na samem začetku umestiti v širši kontekst razvoja tehnologije s poudarkom na medijski tehnologiji.

Razvoj komunikacijske tehnologije

Pojav in razvoj interneta je tesno povezan z razvojem komunikacijske tehnologije. Evolucijo človeštva lahko gledamo skozi inovacije in socialno asimilacijo novih tehnologij (Burke, 1985; v Sempsey, 1997), najbolj vplivni tehnološki napredki pa naj bi bili tisti, ki neposredno vplivajo na naše načine komuniciranja (Bagdikian, 1983; Cutler, 1994; v Sempsey 1997). Zgodovinsko gledano je lahko komunikacija med

¹ Pričujoča razdelitev je predlog na podlagi prereza dostopne literature. Nekateri (v Gackenbach in drugi, 1998) dodajajo intrapersonalnim in interpersonalnim fenomenom tudi transpersonalne. Le-ti so definirani skozi izkušnje, v katerih se smisel identitete razširja prek meja individualnega in osebnega ter zajame širše vidike bivanja nasploh (Walsh in Vaughan, 1993; v Gackenbach in drugi, 1998). V splošnem gre torej za pojave, povezane z identiteto in zavestjo, ki presegajo individualno in interpersonalno. Vprašanja, ki jih takšen pristop odpira, so med drugim povezana s kolektivno zavestjo in razvojem umetne inteligentnosti prek medmrežnega računalniškega modela. Transpersonalna psihologija je za Jamesa (1994) temelj pristopa h kiberprostoru in kiberpsihologiji.

ljudmi in z njo povezana tehnologija gonilo družbenega, civilizacijskega razvoja.²

Tehnološki oziroma medijski determinizem je ena najpopularnejših in vplivnih teorij o odnosu med tehnologijo in družbo, po kateri je prav tehnologija gonilo družbenih sprememb (Chandler, 1995). Epohe v zgodovini so opisane z ostanki orodij in tehnologij - govorimo o kameni, bronasti, železni, jekleni dobi. Ong (1982; v Ebersole, 1995) se usmerja na pisavo - oralna, kriptografska, tipografska, elektronska doba. Naslednja delitev je lahko agrarna, industrijska in informacijska (Chandler, 1995). McLuhan (1964; v Ebersole, 1995) govori o orodju kot ekstenziji človeka, npr. kolo je ekstenzija noge, knjiga očesa, komunikacijska tehnologija človeške zavesti. Prav tako pa zunanja orodja, instrumenti, znaki ali semiotični sistem vplivajo na internalizacijski proces, ki je pomemben v formiranju višjih mentalnih funkcij. Proces uporabe novega orodja (izveden v notranjih ali zunanjih aktivnostih) je eden od glavnih dejavnikov psihološkega razvoja (Voiskounsky, 1997).

Eden glavnih motivov organiziranja naših prednikov v skupine, skupnosti, družbo je v večjih možnostih za preživetje v okolju. Razvoj možganov in pojav govora - jezika je tako adaptivni odgovor na vedno večje organizacijske potrebe naše vrste, ki je posledica večje socialne kompleksnosti (Gackenbachova, Guthrie in Karpen 1998; v Gackenbach, 1998). Od pojava govora dalje lahko tudi govorimo o razvoju komunikacije in medijev, katerih vloga je ohranjanje in prenašanje izročila neke generacije na naslednjo znotraj določenega kulturnega, družbenega kroga in ima za posledico razvoj te iste družbe.

Sama narava komunikacijskih medijev in tehnologije se je skozi zgodovino spreminjala. Prve velike spremembe je omogočil pojav pisave. Na tej točki lahko razmejimo oralno tradicijo in na njej zasnovane skupnosti, kjer se je fenotip družbe kulture prenašal ustno; in pisno tradicijo, ki je prvič v človeški zgodovini omogočala shranjevanje informacij in preseganje prostorsko-časovnih omejitev, saj zaradi visoke avtentičnosti prenosa informacij glede na oralni prenos kultura ni bila več tako odvisna od 'tukaj in zdaj'.

Pisava je bila prva prelomnica v nastanku in razvoju družb, civilizacij. Bila je osnovni in vezni člen organizacije velikih imperijev (Egipt, Rim). Vladanje in odločanje je bilo enako s pismenostjo. Poštni agenti rimskega imperija so bili v 3. in 4. stoletju našega štetja vplivni in strahospoštovani, iz današnje perspektive jih lahko vidimo kot zametek obveščevalnih služb.

S pojavom pisave je vedno večji pomen imelo razširjanje in podvojevanje pisnih informacij, ki je najbolje ponazorjeno z modelom piscočega samostanskega brata. Dupliciranje originala je bilo dolgotrajno in mukotrpno delo, tako da je shranjevanje in ohranjanje originalnega vira igralo pomembno vlogo. Pomen knjižnic, teh prastarih skladišč informacij in znanja, je bil velik in se je ohranil do novejših dni. Imeti pisni vir ali informacijo je bilo kot imeti zlato. Prav zaradi te redkosti se je razširila nekakšna fama - če imaš knjigo, imaš znanje, če imaš znanje, imaš moč.

Prava revolucija v pisani besedi pa se je v Evropi zgodila v obdobju humanizma. Če svetovni nazor družbe v tistem času poenostavimo takole - sedanost ni pomembna, saj je edini cilj našega življenja posmrtno življenje, je bil glavni prelom humanistov s tem prepričanjem v premiku na sedanost. Z zavračanjem tega, kar pride, in tega, kar je bilo, so odprli vrata sedanosti. 'Biti sedaj' je osnova modernega razumevanja komunikacije (Postman, 1985; v Gackenbach, 1998). Renesansa, ki je z neznatnim zamikom sledila humanizmu, je humanistični 'sedaj' razširila v 'novo' - pod katerim se skrivajo

² Po Cathcartu in Gumpertu (1983; v Voiskounsky, 1997) vsaka nova tehnologija ne samo razširi obseg človeške komunikacije, ampak tudi spremeni načine, na katere so ljudje povezani z informacijo in drug z drugim.

inovacija, razvoj, večje znanje, vedenje. Sedaj je bil torej dokončno usmerjen na 'tostranske' izkušnje in človeku so bila prvič odprta vrata do boga brez posrednika - vere.

Humanizem in renesansa sta bila znanilec ali celo porodni krč novega veka. Umik vere je omogočil vzpon moderne znanosti, ki je odprla polje izkušenj in eksperimentiranja v raziskovanju in razumevanju realnosti. Znanost in nova orientacija družbe sta bili ugodno okolje za inovacije in iznajdbe, ki sta kot krstna botra razvoju tehnologije. Le-ta je kot posrednik ali vmesnik med človekom in delom svoje superlative dobila v večji učinkovitosti, hitrejšem času, množičnosti.³

Na področju komunikacije oziroma komunikacijske tehnologije je prav to prelomnico začrtal Guttenbergov izum tiskalnega stroja. Prav medij tiskane besede je omogočil hitrejšo razmnoževanje informacij in tudi njihovo večjo razširjenost. Tiskana beseda in knjiga sta postali globalno dosegljivi, dosegljivost je omogočala distribucijo znanja med širše množice. Znanje je postajalo last celotne družbe.

Sprememba v svetovnem nazoru, ki sta jo pognala humanizem in renesansa, pa je narekovala tudi razvoj drugačne družbene porazdelitve družbene moči in tudi celotnega sistema. Fevdalizem se je umaknil kapitalizmu, zaradi spremembe odnosov v hierarhiji družbene moči so se spremenile potrebe. Vsakdo je v tem vmesnem času imel možnost postati nekdo. Skozi protestantsko etiko kanaliziran liberalni kapitalizem je omogočal iskanje svobode v delu. Če je tlačan v fevdalizmu iskal svobodo v kolektivnosti, veri in onostranstvu, je delavec v kapitalizmu iskal svobodo v delu in trgovski iniciativi. Razvoj trga je narekoval rojstvo ekonomije, razvoj demokracije politične ekonomije. Tehnologija je izgubila svoj sijaj nevtralnega posrednika pri delu.

Tehnologija in še posebno komunikacijska tehnologija je katalizator kontrole (Franklinova, 1990; v Gackenbach, 1998). Konstituira nov tip kulturnega sistema, ki restrukturira celotno družbo v objekt kontrole. Tehnologija ni zgolj način, ampak je postala okolje in način življenja in to je njen bistveni vpliv (Feenberg, 1991; v Ebersole, 1995). V prvotni fazi se kaže kot osvobajajoča za človeka, kot praktičen pomočnik pri delu. Z vzpostavitvijo celotne infrastrukture se razširja in postane v končni fazi nepogrešljiv del družbe. Če za trenutek izenačimo komunikacijsko tehnologijo z medijem komunikacije - je že medij, sam po sebi, sporočilo (McLuhan, 1967). Določen medij tako že brez vsebine, ki jo posreduje, naravna naša percepcijo, prek nje kognicijo in v končni fazi naša stališča, vrednote, vrednotne orientacije. Po Postmanu (1979; v Chandler, 1995) so tehnološki artefakti metafore, skozi katere konceptualiziramo realnost v določeno smer. Vez ekonomije z lastnostmi tehnologije, s pomočjo politike, ki prvotno cilja na tarčno populacijo, je vzpostavljena. Ko se potreba iz tarčne populacije prenese na celotno populacijo, daje večja socialna kompleksnost družbeni vzgon novemu generiranju tehnologije. Krožni sistem je vzpostavljen.

Zaradi vpletanja ekonomije in politike v razvoj tehnologije je nadaljnji razvoj komunikacijske tehnologije obarvan z vprašanjem demokratičnosti medija. Tiskani medij je omogočal razširjanje informacij, vendar je bilo v ozadju vprašanje, kaj bo tiskano in kaj ne. Na področju ekonomije je veljal zakon tiskanja tistega, kar je tržno zanimivo, na področju politike so bile regulacije v smislu kontrole besede glede na oprekanje političnemu sistemu ali distribuciji moči. Vsaka ideja iz platonskega sveta idej torej ni našla svojega materializiranega korelata.

Iznajdba elektrike je pripomogla k razvoju novih načinov komunikacije. Telegraf, prvi v vrsti, je revolucionarno skrajšal časovno in prostorno komponento med

³ Po Monsi (1986; v Ebersole, 1995) je pri definiranju tehnologije uporabil grško besedo *technologia*, ki naj bi imela pomen *sistematičnega postopka obrti*. V posredniški funkciji tehnologije jo lahko opišemo kot: ... *umetnost (obrti) vodenja naravnih sil glede na namene človeka*.

pošiljateljem in sprejemnikom. Komunikacija je bila sicer prek zvočnega koda še vedno besedno posredovana. Drugačno predstavitev informacije je omogočil telefon. Neposreden način zvočne izmenjave je prvič omogočil direktno komuniciranje na večje razdalje. Vendar je ta komunikacija bila še vedno komuniciranje enega z enim, prvi resnično demokratični medij komunikacije mnogi z mnogimi pa je bil radio.

Prvotni namen radia je bil torej pošiljatelj in sprejemnik v eni osebi. Bil je dvosmerno, na velike razdalje uporabno tehnološko in komunikacijsko orodje, ki je bilo dostopno vsej populaciji (Gackenbachova, 1998; v Gackenbach, 1998). Vendar so nemirna politična razmerja v svetu na začetku 20. stoletja naravno dvosmernosti radia spremenila. Vojska je zaradi državne varnosti in zaupnosti informacij poskušala dobiti kontrolo nad tem medijem, prav tako je bila politična elita zainteresirana, da dobi kontrolo nad distribucijo informacij, saj bi tako lažje ohranjala svojo politično moč. Radio je tako prišel pod upravljanje velikih nacionalnih radijskih družb, kjer je bila večinski lastnik država. Bivši uporabniki - operatorji so postali poslušalci - potrošniki. Kljub kasnejši komercializaciji radia in zasebnemu oddajanju pa se prvotna narava možnosti komuniciranja vseh z vsemi nikoli več ni obnovila v takšni meri, kot je bila razširjena ob samem nastanku.

Televizija, ta McLahanovska spektakularna električna ekstenzija našega centralnega živčnega sistema, je bila naslednja v vrsti komunikacijskih medijev. Za razliko od radia je omogočala večjo predstavljalivost, saj je vključila različne perceptivne modalitete - vizualno, avditorno, ohranila pa je enosmerni model komunikacije od pošiljatelja k občinstvu.

Računalnik se je sprva razvijal kot pomožno orodje, pripomoček v človekovem delovnem okolju. Vedno večja kapaciteta in hitrost na vedno manjšem prostoru⁴ so mu omogočili kasnejši preskok na druga področja. Na trde diske je bilo možno shranjevati velike količine podatkov, tako da so bili računalniki prava rešitev za shranjevanje informacij. Uporaba računalnika v komunikacijske namene pa je bila stranski produkt projekta ameriške vojske v 60-tih letih, katerega prvotni namen je bil preprečitev informacijskega mrka v primeru jedrske vojne. Prvotna zamisel povezave računalnikov na različnih koncih države v eno, enotno omrežje, ki omogoča neprestan pretok in dostop do informacij, se je selila na področje znanosti in vodenja države do booma v začetku devetdesetih, ko je z interesom in reklamiranjem velikih korporacij postala mreža - internet masovni medij.

Komercializacija je bila povod množične uporabe interneta, prav tako pa je na začetku doživljala neuspeh. Tržna podjetja so poskušala namreč uporabiti stare recepte drugih komunikacijskih medijev, kot so radio, televizija. Ponujali so izbore, dodatke, izboljšave, tj. vse, kar je ohranjalo uporabnika pasivnega. Revolucija interneta pa je bila prav v tem, da je medmrežje omogočalo aktivnost posameznika - kreiranje lastnih domačih strani, izbira povezav, vplivanje na vsebino, izrekanje idej in mnenj, enostavne oblike komunikacij v realnem času - z eno besedo, interaktivnost. Glavni demokratični potencial je omogočal enostaven dostop - potrebuješ zgolj osebni računalnik in modem. Internet je postal kaotično anarhičen prostor mnogoterih idej, pogledov, ideologij. Prav ta demokratična narava virtualnega spopada različnih idej in nazorov je omogočila, da so bili vsi dosedanji poskusi, dobiti ga pod oblast, izvajati kontrolo in cenzuro, jalovi. Ker ni avtoritete ali avtoritet, je vse na internetu postavljeno pod vprašaj relativnosti posredovane informacije. Kdo stoji za nekim dokumentom, kakšna je njegova objektivnost in kompetentnost, so samo nekatera izmed vprašanj, ki se porajajo. Ali je to prav tisto, kar

⁴ V računalniški industriji velja neformalen Moorov zakon, da se vsakih 12 do 18 mesecev podvoji kapaciteta spomina v mikročipih. Približno v istem časovnem obdobju se dandanes podvoji internet!

smo pri radiu in televiziji zamudili, namreč, kar nam je posredovano, je lahko motivirano, za tem stoji nek interes, ali je torej resnično ali zgolj interpretacija neke resnice?

Internet, zadnji izmed opisanih komunikacijskih medijev, ima (še vedno) dvo-smerno interakcijo oziroma komunikacijo. Hkrati omogoča lastno založništvo kakršnegakoli materiala - slikovnega, tekstualnega, zvočnega, multimedijskega. Aplikacije, ki se lahko uporabljajo, so raznolike (e-mail, poštna lista, USENET konference, IRC, MUD, avdio-video konference), prav tako pa raznolikost ljudi, ki ga uporabljajo, presega pomen množičnosti, saj ima vsak posameznik možnost ne samo pri sodelovanju, ampak tudi njegovem ustvarjanju.

Elektronsko komuniciranje ne pomeni smrti pisani besedi, ampak predstavlja njeno transformacijo in ponovno oživljanje. Pisna kultura na internetu je kot oralna kultura v neposrednosti komunikacije in je v vlogi tradicije in varuha tradicije v formalni hierarhiji avtoritete. Je v stanju, podobnem primitivni družbi, v mnogih stvareh, s kompleksnimi in pogosto subtilnimi strukturami vpliva in samoregulacije (Hardy, 1993).

Razvoj medijev je prikazan v tabeli 1, kjer so obravnavani glede na zaznavno predstavljalnost in smer komunikacije.

Tabela 1: Mediji po predstavljalnosti (modaliteti) in smeri komunikacije⁵

		Smer komunikacije - interaktivnost	
		<i>enosmerna</i>	<i>dvosmerna</i>
Predstavljalnost medija	<i>besedna simbolna</i>	knjiga	telegraf
	<i>zvočna</i>	radio	telefon
	<i>multimedija</i>	televizija	internet

Razvoj interneta

Internet ali medmrežje je mednarodno računalniško, telekomunikacijsko omrežje. Je omrežje omrežij ali od zagretil uporabnikov imenovano 'mreža' (Net). Tehnološke, organizacijske, socialnopsihološke vidike njegovega definiranja lahko najlažje opišemo prek modela HCI (Human Computer Interaction) oziroma interakcije človek-računalnik.

Fizično ga sestavljata računalniška hardverska oprema - računalniške komponente, optični in telefonski kabli, strežniki, osebni računalniki, lokalna omrežja ipd., in človek, ki vso to opremo uporablja. V medmrežje je bilo leta 1998 povezanih več kot 50 tisoč omrežij iz tako rekoč vsega sveta, na katere je priključenih na stotine in tisoče osebnih računalnikov (Leiner in drugi, 1998; NSFNET⁶). Ocenjujejo, da je priključenih okoli 3 milijone strežnikov (Lawrence in Giles, 1999).

Nefizično pa ga sestavlja softverska računalniška oprema - operacijski sistemi, protokoli, brskalniki, iskalniki, računalniški jeziki in aplikacije, pomožni programi, vsebina posredovanega ipd., ter na človeški strani vloge, kot so uporabnik, potrošnik,

⁵ V shemo nisem vključil oralnega izročila, saj za razliko od drugih medijev nima jasne in eksplicitne zunanje pojavnosti. Glavno orodje so možgani ali spominska kapaciteta ter jezik - govor, ki so notranji človeški fenomeni.

⁶ Dostopen na: <ftp://nic.merit.edu/nsfnet/statistics/nets.by.country>

programer, iskalec, heker, kreker, elektronski pirat, komunikator. Ocenjujejo, da je na medmrežju 800 milijonov strani ali 15 terabajtov informacij (Lawrence in Giles, 1999).⁷ Ocena števila ljudi, ki so uporabljali internet v letu 1996, je bila 60 milijonov z rastjo 10% na mesec in podobno rastjo v aplikacijah in storitvah (Glover in Redshaw, 1996; v Sempsey, 1997).

Tisto, kar oba vidika združuje, je interakcija, ki daje dinamiko sistemu. Internet je torej ogromen arhiv informacij in interakcij, ki tečejo po njem. Vsota teh komponent je nova celota, ki je večja od seštevka posameznih delov. Ustvarja nov svet, ki je bolj abstrakten in močan v reprezentaciji ter refleksiji samega sebe.

Zametke medmrežja lahko iščemo v 60-tih letih v projektu agencije ARPA,⁸ ki je za potrebe ameriške vojske izgrajevala komunikacijsko omrežje, ki bi raziskovalcem (na vojaškem področju) omogočalo delovanje, upravljanje različnih računalnikov na daljavo (Rheingold, 1993) (Canter in Siegal, 1994; v Sempsey, 1997). Načrt tega omrežja, imenovanega ARPANET, je bil izdelan leta 1967, prvi ARPANET procesor pa se je pojavil dve leti kasneje.

Rojstvo interneta ali omrežja omrežij lahko postavimo v leto 1972, ko je bil ARPANET prvič predstavljen širši javnosti. V tem obdobju so predstavili tudi pripomoček - elektronsko pošto (e-mail), ki je za celo desetletje prevzela sloves najbolj uporabljane aplikacije na omrežju.

Omrežje je bilo namenoma decentralizirano, tako da bi ga bilo v primeru jedrskega napada praktično nemogoče izklopiti⁹ (Rheingold, 1993) (LeQuey in Ryer, 1993; v Sempsey, 1997). Če bi namreč obstajalo kontrolno središče, bi bilo lahko edina tarča napada, saj bi njegovo uničenje pomenilo uničenje celotnega omrežja. Prav po zaslugi decentralizirane izdelave pa je tudi današnji internet brez možnosti kontrole od kakšne osrednje institucije, prav tako nihče nima moči cenzure ali izklopa njegovih operacij (Rheingold, 1993) (Dewitt, 1994; v Sempsey, 1997).

V naslednjih letih (desetletjih) so nastajala različna omrežja (USENET, BITNET), ki pa so bila zgrajena okoli skupnega cilja ali interesa in so predstavljala zaprte skupnosti znanstvenikov in raziskovalcev določenih strok. Kasnejša omrežja (JANET, NSFNET) so poskušala povezati znanstevnike vseh strok in vključiti tudi študente univerz. Ključ hitre rasti medmrežja je bil brezplačen in odprt dostop do osnovnih dokumentov, ki je promoviral akademsko tradicijo svobodne publikacije idej in rezultatov. Leta 1985 je bil internet že zelo uveljavljen kot tehnologija, ki podpira širšo skupnost raziskovalcev. Njegova uporaba se je širila v druge skupine in zaznana je bila velika rast praktičnih vidikov razvoja interneta. Prvotna raziskovanja so bila namreč usmerjena na sam način prenosa informacij (paketni sistem pošiljanja podatkov)¹⁰ v

⁷ Po vsebini informacij na strežnikih visoko vodi komercialna vsebina (83%). 6% je znanstvenih/izobraževalnih vsebin, v stopnji 2 do 3% se gibljejo vsebine z zdravjem in osebne strani, od 1 in 2% dosegajo družbene, pornografske strani in strani, namenjene različnim skupnostim, okoli 1% je vladnih vsebin in manj kot 1% religioznih (Lawrence in Giles, 1999).

⁸ ARPA ali Advanced Research Projects Agency je leta 1971 svoje ime spremenila v DARPA (Defense Advanced Research Projects Agency), leta 1993 nazaj v ARPA in leta 1996 spet v DARPA, ki ga ima tudi trenutno (Leiner in drugi, 1998).

⁹ Preprečitev komunikacijskega mrka, prvotni namen omrežja, se je izkazal leta 1989 v Kaliforniji, ko so bili v San Franciscu zaradi potresa telefonske linije in drugi kanali komunikacije nedostopni, internet pa je normalno deloval in posredoval informacije.

¹⁰ Računalniki na internetu med seboj komunicirajo prek TCP/IP protokola, ki je nekašen osrednji imenik pravil in standardov, na katerega se nanašajo vsi drugi protokoli (HTTP, RMF). Informacija, ki se prenaša prek komunikacije, je razdrobljena v pakete, v katerih je informacija o destinaciji, prejemniku in pošiljatelju. TCP/IP protokol podatke iz paketov rekonstruira v prvotno obliko ali v primeru napake na paketih poskrbi za ponovni prenos podatkov.

ARPANET), kasneje pa se je raziskovanje usmerilo na infrastrukturne vidike same mreže (predstavljalivost, večja stopnja funkcionalnosti). Pojav osebnih računalnikov in modemov je pospešil trend decentraliziranega in anarhičnega modela računalniških komunikacijskih omrežij.

Konec 80-tih se je z razvojem tekmovalnih, privatnih mrežnih servisov oziroma storitev in razvojem komercialnih produktov, ki so vsebovali medmrežno tehnologijo, začela komercializacija interneta. Enotni protokoli prenosa informacij, WWW (World Wide Web) s svojo svojo hipertekstno in hipermedijsko zasnovno, uporabniku prijazni brskalnik in iskalnik so omogočili najširšo uporabo medmrežja. Internet je postal masovni medij. 'Stvaritev majhne skupine predanih raziskovalcev' (Leiner in drugi, 1998), apokaliptična igrača Hladne vojne je postala komercialni uspeh z milijardami letnih investicij.

Zgodovina interneta je tesno povezana z razvojem računalniške tehnologije. Millarch (1998) je poskušal opisati posamezna obdobja v razvoju računalniške, informacijske tehnologije, ki so odsevala tudi širše v družbi. V prvem obdobju (od 1976 do 1984) je bila uporaba osebnega računalnika omejena na krog računalniških programerjev in strokovnjakov ter laičnih zanesenjakov. V tem času so začela nastajati prva podjetja v industriji osebnih računalnikov (Apple, Microsoft). V drugem obdobju (od 1984-1990) začenjajo uporabljati informacijsko tehnologijo tudi netehniki. Opazen je prehod na k rezultatom orientirano uporabo osebnih računalnikov. Osebn računalknik postane pripomoček pri različnih in raznovrstnih delih. Tretje obdobje (med 1990 in 1993) avtor na kratko imenuje 'Windows zaobjame preostale'. Operacijski sistem Windows namreč v tem obdobju osvoji kar najširšo množico ljudi (prevzame 94% tržišča grafičnih operacijskih sistemov in 85% tržišča pripomočkov za delo v pisarni). Naslednje obdobje (med 1993 in 1998) avtor poimenuje 'Net Utopija in cyberliberalizem'. S prodorom privatnega sektorja na internet ameriška vlada spremeni akademsko in vojaško omrežje v informacijsko tržišče. Razmahne se komercializacija interneta. Leta 1994 prodaja osebnih računalnikov prvič prehiti prodajo televizorjev (Ebersole, 1995).

Avtor v ta razvoj z rekom: 'Lahko manipuliraš nekatere ljudi ves čas, vse ljudi nekaj časa, ne moreš pa manipulirati vseh ljudi ves čas' umesti še zadnje obdobje po letu 1998 in sicer tehnorealizem. Gre za kritični pogled na tehnologijo z namenom izboljšave. Nekatere predpostavke tehnorealizma so, da tehnologija ni nevtralna, vladne službe imajo pomembno vlogo v elektronskem prostoru, informacija ni enaka znanju, informacija mora biti zaščiten, razumeti tehnologijo naj bo bistvena komponenta življenja v globalnem svetu.¹¹

Vsi tehnološki napredki imajo tri vrste učinkov: zelene, predvidene in nepredvidene (Ellul, 1990; v Ebersole, 1995). Če se prvih veselimo, druge sprejemo, so tretji najbolj problematični. O njih pravzaprav težko začnemo razmišljati in posledično sprejemati odgovornost zanje. Če je ogenj prvo človeško orodje, je nekontrolirani, po nesreči zaneteni gozdni požar eden prvih primerov človekove tehnologije, ki je ušla nadzoru (Rybczynski, 1983; v Ebersole, 1995).

Kritičen pogled torej omogoča refleksijo negativnih strani interneta - prav gotovo se bodo pojavili številni problemi, od zadev v zvezi s privatnostjo in varnostjo komunikacije, intelektualne lastnine, kot tudi informacijske anksioznosti in cyberkriminala. Optimizem prejšnjih obdobij je pokazal, da internet kot projekt ne more propasti zaradi tehnoloških omejitev ali pomanjkanja vizije in motivacije posameznikov. Vendar je, kritično gledano, potrebno doseči kompromis glede njegovega namena in skupnih pravil igre.

¹¹ Več o principih tehnorealizma lahko najdete na strani: <http://www.technorealism.org>

Kiberprostor in hipertekst

Če bi poskušali fizično opisati medmrežje, ga omejiti, bi lahko seštevali kapaciteto ogromnega števila strežnih računalnikov, ki so razpršeni po vsem svetu. Prav tako je nemogoče natančno predvideti, koliko računalnikov je v nekem trenutku v mreži in koliko strežnikov, ki v istem trenutku niso v mreži. Lažje nam bo, če prostor, ki ga obvladuje internet, predpostavimo kot novo dimenzijo, dimenzijo, v kateri poteka celotna njegova interaktivna narava. Ker le-ta presega realnost, virtualnost definira nov prostor - *kiberprostor* (*cyberspace*).

Očetovstvo besede *kiberprostor* (*cyberspace*) pripisujejo Gibsonu, ki ga je v svojem kultnem romanu *Neuromancer* (1984) opisal kot konsenzualno halucinacijo (ki jo dnevno izkusijo milijoni računalniških operatorjev iz vseh dežel, nacij, ne glede na starost).¹² Benedikt (1992; v MacKinnon, 1997) ga definira kot globalno medmrežno, računalniško podprto, računalniško dostopno in računalniško generirajočo multidimenzionalno virtualno realnost, Rheingold (1993) pa kot konceptualni prostor, kjer se bogastvo in moč besed, podatkov, človeških odnosov manifestirana prek človekove uporabe računalniško posredovane komunikacijske tehnologije. Krajšo definicijo lahko zasledimo pri Cicognaniju (1998), ki ga opisuje kot elektronski pretok informacij.

Kiberprostor je derivat kibernetike¹³ in prostora. Ta kibernetični prostor lahko razumemo kot virtualno realnost, kjer je generiranje omogočeno s pomočjo računalniško posredovane komunikacijske tehnologije.

Problem definicije se pojavi pri prostoru. Pri tem elektronskem prostoru težko govorimo v aksiomih evklidske geometrije. Prav tako to onemogočata intreaktivna in socialna narava interneta.

Poglejmo za kratek čas tipe prostora, ki jih loči Lefebvre (1991; v Cicognani, 1998): (i) *fizični prostor* (narava, kozmos), (ii) *mentalni prostor* (vsebuje logične in formalne abstrakcije) in (iii) *socialni prostor* (socialne interakcije).

Ta tipologija je zelo blizu Popprovim (1971; v Cicognani, 1998) definicijam 'treh svetov'. Popper loči objektivni svet materialov, fizičnih in naravnih stvari (fizični prostor); svet zavesti, mišljenja, intence, spomina, sanj (mentalni prostor); in svet, ki je rezultat interakcije človeštva, javnih struktur (socialni prostor).

Vsak od teh prostorov ni strogo ločen od drugega, so med seboj povezani. Prostor socialnih interakcij ne moremo obravnavati ločeno od narave ali logičnih abstrakcij. V tej interpretaciji podobno velja za kiberprostor - ne moremo ga obravnavati ločeno od fizičnega, mentalnega ali socialnega prostora. Kiberprostor je nekakšen hibridni sistem, sistem, ki je del drugih sistemov, vendar hkrati izraža veliko stopnjo avtonomnosti in neodvisnosti od teh sistemov. Še vedno je odvisen od silicijske fizičnosti, vendar ima svojo aktivnost, ki ga kaže kot živega, dinamičnega (komunikacija, transmisija informacij), znotraj njega se organizirajo strukture - virtualne skupnosti, družba in kiberkultura. Podlaga njegovi aktivnosti je jezik, ki ima dvojno vlogo - je sredstvo komunikacije in konstrukcijsko sredstvo (programski jeziki).

O svojstveni naravi virtualne realnosti ali kiberprostora je govoril tudi Baudrillard (1994; v Gackenbach, 1998). V simulaciji virtualne realnosti gre za generiranje modelov realnosti brez njihovih pripadajočih originalov v realnosti. V kiberprostoru se torej ustvarja hiperrealnost, realnost pa postaja tehnološki cilj.

¹² Gibson je nekoč o kiberprostoru povedal tudi tole: ... v *kiberprostoru* si takrat, ko se pogovarjaš po telefonu (po MacKinnon, 1997).

¹³ Kibernetika je veda o vodenju, kontroli in komuniciranju pri živalih in strojih (Weherley, 1996). V zadnjih letih je pridobila pomen tistega, kar pripada digitalnemu svetu.

James (1994) je ubral pristop, ki je poskušal povezati zavest in kiberprostor. Izhajal je iz McLuhanovske trditve, da je računalnik zanesljiva in močna ekstenzija človeške zavesti. Kiberprostor je virtualna resničnost, ki je ustvarjena prek računalnikov. Zaradi tega so oblike in značilnosti kiberprostora nujno podobne in kongruentne z zavestjo. Za vsako značilnost zavesti lahko pričakujemo, da se bo pojavila kot lastnost kiberprostora.¹⁴

Kiberprostor, podobno kot zavest, ni v fizičnem prostoru, ampak virtualnem, brez širine, dolžine, brez mase (James, 1994). Res so lahko v njem izražene visoke aspiracije in nizke strasti, vendar jih žal ne moremo izmeriti. Prav tako nima ne fizične forme in ne mase. Podobno kot so možgani predpogoj zavesti, je trdi disk računalnika potreben za obstoj kiberprostora. Vendar pa velikost obeh fizičnih artefaktov ni primerljiva z velikostjo vsebine zavesti ali kiberprostora. Prav ta velikost pa je povezana z interaktivnostjo. Klikanje miške je lahko preprosto fizično dejanje, vendar je namen mentalen v naravi intencije in interesa posameznika. Izdelava domače strani je fizična metoda spremembe shranjevalnika, ki pa ustvarja virtualne zbirne točke v kiberprostoru. Interakcij, ki jih ti dejanji sprožita, je lahko nepregledno mnogo.

Pospešek nastajanju interaktivnega kiberprostora, kot ga poznamo danes, je dala hipertekst tehnologija. Vizijo hiperteksta včasih pripisujejo Bushevemu Memex stroju (1945), pogosteje pa delu Nelsona (1967; v Jackson, 1997). Vizija je bila povezati vse dokumente ali informacije iz kateregakoli medija (tiskanega, slikovnega, zvočnega). Če je bil Bushev Memex prvotno orodje za organizacijo zbranih materialov v osebne asociativne strukture,¹⁵ je bil za Nelsona hipertekst orodje za vnašanje ekspresij in razvoj idej, ki razbija linearni model posredovanja informacij na obstoječih medijih. Pozicija bralca ali uporabnika je transformirana, saj tudi sam postaja avtor.

Historično gledano je filozofija hiperteksta starejša stvar, saj sta se znanost in znanje v preteklosti prenašala prav tako po primitivnih oblikah hipertekst arhitekture povezovanja dokumentov (citiranje, reprodukcija, opombe, bibliografija). Ideja znanstvenikov filozofskega in psihološkega renomeja, da se človeško znanje in vedenje ustvarja prek povezav, asociacij idej (Aristotel, Locke, Hume, Dewey, Freud, Skinner), dobi v hipertekst tehnologiji povsem nov pomen - povezovanje različnih idej (dokumentov) v enem mediju (internetu) pospešuje generiranje novega znanja, novih produktov in virov, novih odkritij ali izumov.

Predpona 'hiper' ima v psiholoških, medicinskih in socialnih znanostih sloves patološkega (Heim, 1993; v Ebersole, 1995). Če jo definiramo kot 'nad normalnim', hipertekst predstavlja omrežno metodo branja teksta, ki je v četrti dimenziji glede na navaden tiskan tekst (James, 1994). Dostop k tekstu prek te četrte dimenzije pomeni, da lahko s klikom miške na označen del v tekstu¹⁶ skočimo iz tega dokumenta v povsem nov dokument, ki je lahko lociran povsem drugje v kiberprostoru (je shranjen na drugem strežniku). Hipermediji imajo še dodatno zmožnost, da se povežejo z drugimi mediji, kot so slike, zvočni deli, video, grafike, računalniški programi, tako da so lahko

¹⁴ Podobno ugotavlja tudi Suler(1999): ... računalnik je ekstenzija zavesti in osebnosti - prostor, ki reflektira okus, stališča in interese posameznika, ki računalnik uporablja. V psihoanalitičnem jeziku računalniki in kiberprostor postajajo vrsta 'tranzicijskega prostora', ki je ekstenzija posameznikovega intrapsihičnega sveta. Lahko je izkušeno kot vmesno območje med selfom in drugim, kar je deloma self in deloma drugo.

¹⁵ Po Bushu (1945) je Memex naprava, v katero posameznik shrani vse svoje knjige, posnetke, komunikacije, in je mehanična, tako da je posvetovanje z njo povezano z ogromno hitrostjo in fleksibilnostjo. Je povečan intimni nadomestek za spomin posameznika in deluje na podlagi mehanizirane selekcije po asociacijah.

¹⁶ V internetu je privzeta označevalna barva hipertekst vezi v besedilu modra.

v računalniško posredovani komunikaciji povezane različne perceptivne modalnosti.

Kljub temu, da se v svetu interneta rada družita hipertekst in vez (link),¹⁷ pa je potrebna pomembna distinkcija - vez ni bistvo hiperteksta, ampak mehanizem vsaditve hiperteksta (Jacksonova, 1997). Je orodje za navigacijo skozi dokument, bistvo hiperteksta pa je prav vizija enotnega dokumenta vseh dokumentov. Če je hipertekst ideološko ozadje, je vez bistvo WWW,¹⁸ ki je v 90-tih pomagal ustvarjati univerzalno in enostavno dostopnost različnih baz podatkov in celotnih omrežij znotraj interneta. Sama struktura WWW pa se nekoliko odmika od Nelsonove vizije hiperteksta v dveh točkah:

(i) ideal popolnoma medsebojno povezanega dokumenta je opuščen, kot tudi nedeterminiranost poti med segmenti dokumenta. Namesto tega so dobronarčtovane zveze, ki omogočajo uporabniku učinkovito dobiti specifično informacijo;

(ii) ohranjajo se vloge avtorja/dizajnerja in uporabnika/bralca, kar ima za posledico ohranjen koncept lastništva in ločenosti materiala. Brskalniki so ustvarjeni zato, da lahko berejo ali prikazujejo informacijo, ne pa zato, da se lahko z njihovo pomočjo ustvarjajo nove informacije, ali pomembnejše - hipertekst vezi med obstoječimi dokumenti. Na eni strani so torej uporabniški brskalniki, ki se povežejo s strežniki, na katerih so določeni dokumenti ali informacije. Če je brskalniku prek strežnika odobren dostop do njih, jih lahko prikaže, vendar v obliki, ki ne dovoljuje poseganja in spreminjanja v originalni dokument.

To sta hkrati bistveni točki za razmejitev omrežno osnovane komunikacije¹⁹ od ostalih oblik računalniško posredovane komunikacije, kot so elektronska pošta, računalniške konference, IRC, MUD. Njena značilnost je, da je v osnovi ekstenzija prezentacijskega modela komunikacije, kot so javni govor, televizijsko predvajanje, novice ali oglaševanje (Jacksonova, 1997). Model je sestavljen na eni strani iz govornika ali komunikatorja, ustvarjalca omrežnih strani, na drugi strani pa občinstva, tj. uporabnikov. Zaradi manjše interakcije oziroma povratne zanke med tema dvema skupinama je bližje enosmernemu modelu komunikacije.

V osnovi lahko hipertekst vezi, ki jih srečamo na medmrežju, razdelimo na relacijske in organizacijske (James, 1995). Prve se uporabljajo za vzpostavitev komunikacije med avtorjem nekega dokumenta in občinstvom (dopisovanje prek e-maila), druge pa strukturirajo vezi v neki kontrolirani, hierarhični, abecedni ali funkcionalni obliki (drevesni sistemi, indeksiranje, preskakovanje v dokumentu) in niso namenjene neposredni komunikaciji. Drugo vrsto lahko nadalje razdelimo na notranje ali zunanje. Notranje vržejo uporabnika iz enega dela v drugi del znotraj dokumenta, zunanje pa iz enega dokumenta v povsem drugi dokument (Jacksonova, 1997). Prav tako so lahko enosmerne ali dvosmerne, pri čemer je pri prvih možen samo preskok v drugi del ali dokument, pri drugih pa tudi nazaj.

¹⁷ Vloga hiperteksta in vezi je podobna vlogi metafore v Kuhnovih razmišljanjih o metafori v znanosti (1979; v Cicognani, 1998): ... *Metafora igra bistveno vlogo pri ustvarjanju povezav med znanstvenim jezikom in svetom. Te povezave pa niso ustvarjene enkrat za vselej. Spremembo teorije, še posebej, spremlja sprememba v nekaterih relevantnih metaforah in v odgovarjajočih delih omrežja podobnosti, skozi katere so termini povezani z naravo ...* Za Kuhna je z metaforo svet neprestano v redefiniranju in spreminjanju (Cicognani, 1998).

¹⁸ World Wide Web (WWW), ki ga je konceptualiziral Berners-Lee, se je začel razvijati leta 1990 v CERN-u (Evropskem laboratoriju za fiziko delcev).

¹⁹ Omrežno osnovana komunikacija ali Web-based communication (WBC) je komunikacija, ki se nanaša na značilnosti WWW in poteka znotraj njega.

Hipertekst vezi se ne generirajo avtomatično v arhitekturi medmrežja, ne obstajajo naravne ali avtomatične vezi med dokumenti. Vezi so načrtovane in pogosto posebej ustvarjene od avtorjev. Vedno služijo nekemu namenu ali funkciji (James, 1998). Reflektirajo komunikacijske izbire avtorja in so tako strateške (Jacksonova, 1997). Podobno imajo domače strani ali medmrežne strani motivacijsko silo, ki determinira vzrok njihovega nastanka. James (1998) definira tri širše kategorije strani na WWW: standardne (predstavitvene), indeksne (področne) in umetniške (ekspresivne). Prve predstavljajo nekakšne osrednje točke, ki vodijo v druge strani in imajo predstavitveno funkcijo tem stranem. Druge imajo vlogo seznamov kategorij in direktorijev in prek njih neposrednega dostopa do vsebin ali informacij. Slednje imajo funkcijo pritegniti pozornost in pogosto promovirajo nek pogled, filozofijo ali imajo reklamno vlogo.

Na podlagi hipertekst vezi in značilnosti strani lahko ugotovljamo značilne strukture v sistemu medmrežja²⁰, ki so opisane v tabeli 2.

Tabela 2: Sistemske strukture (po Jacksonovi, 1997)

		Dominantnost	
		<i>visoka</i>	<i>nizka</i>
Medsebojna povezanost	<i>visoka</i>	satelitne strukture	hipertekst /asociativne strukture
	<i>nizka</i>	indeksne strukture	linearne, narativne strukture

OPOMBA: Dimenzija *dominantnosti* opisuje, kako so vezi distribuirane v sistemu, dimenzija *medsebojne povezanosti* pa količino vezi v sistemu.

Sistem, ki ima visoko povezanost in visoko dominantnost, ima visoko število vezi, vendar so le-te zelo nesorazmerno razpršene. V takšnem sistemu se pojavljajo osrednje, pomembne strani in periferne, manj pomembne. V sistemu z visoko povezanostjo in nizko dominantnostjo je veliko število vezi, ki pa so enakomerno razpršene. Tak sistem je blizu prvotni hipertekst viziji, kjer so vsi dokumenti med seboj enakovredni in povezani (setavljajo novo celoto). Sistem z nizko povezanostjo in nizko dominantnostjo ima malo vezi, ki pa so enakomerno distribuirane po sistemu. Takšna struktura je podobna tradicionalnemu, linearnemu sistemu pripovedovanja, ki uporabniku ponuja le nekaj poti skozi informacijo. Sistem z nizko povezanostjo in visoko dominantnostjo poseduje manjše število povezav, ki pa so skoncentrirane okoli nekaj sistemskih komponent. V takšnem primeru imamo osrednje strani, ki so za uporabnika zgolj posrednik do iskane informacije in same po sebi nepomembne za uporabnika (npr. indeks, lista povezav).

Hipertekst vezi in omrežne strukture so pomembne, saj imata struktura relacij med posamezniki in lokacija posameznika v omrežju pomembne vedenjske, perceptivne in stališčne posledice tako za posameznika, kot za sistem kot celoto (Knoke in Kuklinski, 1982; v Jackson, 1997).

²⁰ Raziskovanje zemljevidov in osnovnih struktur na medmrežju je pomembno pri *analizi omrežij*, tj. metodi za umeščanje socialnih odnosov v (najpogosteje) 2-dimenzionalni prostor. Pogosto se uporablja za ugotavljanje obsega komunikacije in socialnih fenomenov (Jacksonova, 1997; Gartonova, Haythornthwaitejeva in Wellman, 1997).

V analogiji strežnikov s predeli v možganih, trdimi diski kot živcem in dokumenti na njih kot nevroni je hipertekstna vez nekakšna sinapsična vez v spletu interneta²¹. Kiberprostor se organsko razvija v razmerju s številom hipertekst vezi znotraj medmrežja (James, 1998). S pomočjo te tehnologije nastajajo virtualne strani, virtualne knjige, virtualne knjižnice, virtualne skupnosti. Postmodernistično gledano se internet razvija v ogromno elektronsko knjižnico, ki nima zidov, ki nima meja, katere knjige je nemogoče prešteti in ki raste kot reprezentacija naše kolektivne zavesti.

LITERATURA

- Barak, A. (1999). *Psychological Applications on the Internet: A Discipline on the Threshold of a New Millennium. Applied and Preventive Psychology*, 8, 231-246. Dostopno (april 2000): <http://construct.haifa.ac.il/~azy/app-r.html>
- Bush, V. (1945). As We May Think . Objavljeno v *The Atlantic Monthly*. Dostopno (april 2000): <http://www.csi.uottawa.ca/~dduchier/misc/vbush/awmt.html>
- Chandler, D. (1995). Technological or Media Determinism . Dostopno (april 2000): <http://users.aber.ac.uk/dgc/tecdet.html>
- Cicognani, A. (1998). On the Linguistic Nature of Cyberspace and Virtual Communities. *Virtual Reality. London: Springer-Verlag London Ltd*. 16-24. Dostopno (april 2000): <http://www.arch.su.edu.au/~anna/papers/language.pdf>
- Ebersole, S. (1995). Media Determinism in Cyberspace. Dostopno (april 2000): <http://www.regent.edu/acad/schcom/rojc/mdic/md.html>
- Gackenbach, J. (Ur.) (1998). *Psychology and the Internet: Intrapersonal, Interpersonal and Transpersonal Implications*. CA: Academic Press.
- Garton, L., Haythornthwaite, C., Wellman, B. (1997). Studying Online Social Networks . *Journal of Computer Mediated Communication*, 3 (1). Dostopno (april 2000): <http://jcmc.huji.ac.il/vol3/issue1/garton.html>
- Hardy, H. E. (1993). The History of the Net. Dostopno (april 2000): <http://www.ocean.ic.net/ftp/doc/nethist.html>
- Jackson, M. H. (1997). Assessing the Structure of Communication on the world wide web. *Journal of Computer Mediated Communication*, 3 (1). Dostopno (april 2000): <http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue1/jackson.html>
- James, L. (1994). Cyberpsychology: Principles of Creating Virtual Presence. Dostopno (april 2000): <http://www.soc.hawaii.edu/leonj/leonj/leoppsy/cyber.html>
- James, L., Bogan, K. (1995). Analyzing Linkage Structure in a Course-Integrated Virtual Learning Community on the world Wide Web. Dostopno (april 2000): <http://www.soc.hawaii.edu/~leonj/leonj/leoppsy/instructor/inet95.html>
- James, L. (1998). Social Psychological Principles of Home Page Architecture . Dostopno (april 2000): <http://www.soc.hawaii.edu/leonj/leonj/leoppsy/instructor/architect.html>
- Lawrence, L., Giles, L. (1999). Accessibility and Distribution of Information on the Web. *Nature*, 400, 107-109. Dostopno (april 2000): <http://www.wwwmetrics.com/>
- Leiner, B. M. in drugi (1998). *A Brief History of the Internet*. Dostopno (april 2000): <http://www.isoc.org/internet/history/brief.html>
- MacKinnon, R. (1997). Virtual Rape. *Journal of Computer Mediated Communication*, 2 (4). Dostopno (april 2000): <http://www.ascusc.org/jcmc/vol2/issue4/mackinnon.html#ref3>
- McLuhan, M., Fiore, Q. (1967). *The medium is the message*. New York: Random House.
- Millarch, F. (1998). Net Ideologies: From Cyber-liberalism to Cyber-realism. *Cybersoc Magazine*, 4. Dostopno (april 2000): http://www.millarch.org/francisco/papers/net_ideologies.htm
- Morris, M., Ogan, C. (1996). The Internet as Mass Medium . *Journal of Computer Mediated Communication*, 1 (4). Dostopno (april 2000): <http://www.ascusc.org/jcmc/vol1/issue4/morris.html>
- Rheingold, H. (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier* . Dostopno (april 2000): <http://www.rheingold.com/vc/book>

²¹ V splošnem modelu računalniško posredovane komunikacije bi lahko kot sinapsična vez nastopala tudi komunikacija prek elektronske pošte, IRC, MUD. Popolnejša formulacija bi bila: povezanost ljudi prek medmrežja in dokumentov, strani v www, ki je podobna povezanosti nevronov prek sinaps.

- Sempsey, J. (1997). Psyber Psychology: A Literature Review Pertaining to the Psycho/Social Aspects of Multi-User Dimensions in Cyberspace. *Journal of MUD Research*, 2 (1). Dostopno (april 2000): <http://journal.tinymush.org/~jomr/v2n1/semsey.html>
- Suler, J. (1999). Psychology of Cyberspace. Dostopno (april 2000): <http://www.rider.edu/users/suler/psyber/psyber.html>
- Voiskounsky, A. E. (1997). Telelogue Conversations. *Journal of Computer Mediated Communication*, 2 (4). Dostopno (april 2000): <http://ascusc.org/jcmc/vol2/issue4/voiskounsky1.html>
- Weherley, K. (1996). Charles Darwin in Cyberspace: Electronic Evolution and Technological Selection. *The Chico Anthropological Society Papers*, 16. Dostopno (april 2000): http://www.csuchico.edu/anth/CASP/Weherley_K.html

Znanstvene kontroverze v slovenski suicidologiji 80-ih let

ROBERT ORAVECZ

dr. med. psihiater

Psihiatrična bolnišnica Ormož

robert.oravec@guest.arnes.si

IZVLEČEK

Avtor predstavi znanstveno-filozofsko osnovo za razumevanje delovanje disciplin družbenih znanosti. Še posebej se ukvarja s fenomenom znanstvene revolucije in predstavi že uveljavljene znanstvene koncepte, ki pojasnjujejo odnose med znanstvenimi paradigmi.

Teorija lingvistične pragmatike je še posebej ustrezen znanstveni okvir za razumevanje znanstvenih kontroverz, ki se samoumevno pojavijo med pripadniki znanstvene skupnosti.

Avtor predstavi eno od teh kontroverz, ki se je pojavila v 80-ih letih med dvema slovenskima suicidologoma, ki sta pripadala različnim paradigmam. Ob predstavitvi primarnega znanstvenega teksta avtor poskuša odgovoriti tudi na vprašanja o posledicah in konsekvencah opisane znanstvene kontroverze.

Gljučne besede: pragmatika, suicid, kontroverza, postmoderno

ABSTRACT

THE SCIENTIFIC CONTROVERSIES IN SLOVENIAN SUICIDOLOGY IN THE 80'S

The article represents the scientific-philosophical foundations for understanding of how social sciences are functioning. In particular, it is about the phenomenon of the scientific revolution and generally accepted scientific conceptions, with which the relations among the scientific paradigms are explained.

The theory of linguistic pragmatics may serve as a quite adequate scientific frame for understanding of scientific controversies, which appear spontaneously among the scientists.

One of these controversies between the two Slovenian suicidologists in the 80's, arguing for two different paradigms, will be represented here. The author also tries to answer the questions about the results and the consequences of this scientific controversy, analysing the primary scientific text.

Key words: pragmatics, suicide, controversy, postmodern

Samomor je verjetno najbolj skrivnostno človeško dejanje. Čeprav obstajajo poskusi, da bi določena nerazložena dejanja živali tolmačili kot samomor, je zaenkrat znanost enotna v trditvi, da je samomor izključno človeško dejanje (15). Na vprašanje, kdaj je človek v procesu evolucije postal samomorilen, ni odgovora. Vendar pisana civilizacijska dediščina in kulturnoantropološke raziskave govorijo o tem, da je samomorilnost, sicer v raznovrstnih oblikah, vendar že zelo dolgo prisotna v človeški civilizaciji.

Nerazložljivost samomorilnega dejanja že od nekdaj privlači pozornost znanstvenikov, govornikov in umetnikov. Artikulacija misli (torej govorjenje) o samomoru je stara, kot je stara samomorilnost sama. Odgovorno govorjenje o samomoru in o samomorilnosti je neločljivo od tradicije, vendar ne le v smislu znanstvene dediščine govorjenja o samomorilnosti, ampak tudi od tradicije splošnih odnosov, verovanj, dejanj, med katerimi določen diskurz poteka. Vsako novo govorjenje, ne glede na to, ali je nastalo v skladu s pravili znanstvenega, umetniškega ali vsakdanjega govorjenja, nujno vsebuje elemente določene tradicije.

Naša znanstvena, umetniška ali vsakdanja razmišljanja in govorjenja o smrti, samomorilnosti, samomoru so neločljiva od načina in vsebine dojetanja in govorjenja o celoti sveta, v katerem živimo. Vsako govorjenje o samomoru je opredeljeno z motivi. Ti motivi so po pravilu ukoreninjeni v tradiciji in sodoločajo suicidološko tradicijo. Pravzaprav ne le to, kaj bomo govorili, ampak tudi na kakšen način.

Suicidološko tradicijo lahko delimo na dva dela, glede na to, kaj se postavi v center znanstvene ali umetniške pozornosti.

Kot bomo videli pozneje, ima precejšen del suicidoloških publikacij namen pojasniti vzroke samomorilnega vedenja nasploh. Tovrstna suicidološka tradicija se osredotoči na fenomen samomorilnosti ali samomora oz. na tiste okoliščine, ki v večji ali manjši meri kažejo povezave s samomorilnostjo.

Ti teoretični koncepti konsistentno zastopajo stališče, da so vzroki človeške samomorilnosti nedvomno ugotovljivi. Torej so posamezni dogodki, odnosi, stanja pri posamezniku vzročno povezani s samomorom. S tem se predpostavlja, da je iz delov mogoče zgraditi splošno veljavno celoto, za katero veljajo ista pravila.

V slovenski suicidologiji 80-ih let se je okoli etičnosti uporabe raziskovalne metode "retrogradna psihološka avtopsija" razvila znanstvena polemika dveh psihiatrov. Eden od akterjev polemike, prof. dr. Lev Milčinski, velja za očeta slovenske suicidologije in zagovornika psihosocialnih razlag vzrokov samomorilnosti, obenem pa je tudi uporabnik omenjene metode na Slovenskem. Drugi avtor, dr. Matjaž Lunaček, je v času polemike veljal še za mladega, psihoterapevtsko usmerjenega psihiatra, ki je objavil referat, kateri predstavlja kritiko "retrogradne psihološke avtopsije". Pisani materiali, ki predstavljajo primarni tekst polemike oz. znanstvene kontroverze, so nastali oz. bili predstavljeni strokovni javnosti v 80-ih letih, bolj natančno od 1980 do 1988.

Ob bolj poglobljeni analizi teh tekstov me je presenetila večplastnost njihovih možnih vsebin. Interpretacije sem se lotil s pomočjo različnih, že uveljavljenih teoretičnih konceptov, ki izvirajo iz humanistične paradigme.

FILOZOFIJA ZNANOSTI IN ZNANSTVENA REVOLUCIJA

V filozofiji znanosti je v 30-ih in 40-ih letih prevladoval tako imenovani logični empirizem oziroma logični pozitivizem. V naslednjih desetletjih je prišlo do korenitih sprememb v gledanju na znanost in posledično tudi v sami znanosti. Danes ta dogajanja

imenujemo znanstvena revolucija. Revolucija sicer ne pomeni le korenitih sprememb v gledanju na razvoj in strukturo znanosti, ampak tudi določene premike v samih konceptih metodologije razmišljanja o filozofiji znanosti.

Pred omenjenimi revolucionarnimi dogodki se je filozofija znanosti distancirala od raziskovanja posameznih znanstvenih teorij in se posvečala raziskovanju formalno-logičnega okostja "vseh možnih teorij". Tako je bila ta znanost popolnoma odprna na dogajanja znotraj posamezne znanstvene teorije.

Logični empirizem, v skladu s to "formalno-logično" tradicijo filozofije znanosti, se je posvečal poskusu adaptacije dosežkov matematične logike na problematiko znanosti. Vendar je hitro postalo razvidno, da so njihova "pravila interpretacije" znanstvenih aksiomatskih sistemov veljavna (torej uporabna) le v primeru visoko razvitih znanstvenih teorij. Omenjeni kriteriji so v popolnosti zatrli "logiko (in veselje) odkrivanja".

Ker je postalo očitno, da teoretične ugotovitve empiristov ne veljajo v primerih posameznih, realno obstoječih znanstvenih teorij oz. problemov, se je sama empirična teorija znanosti vse bolj distancirala od realnosti omenjenih znanosti.

Shapere (36) empiristični šoli najbolj zameri neupoštevanje historičnosti posameznih znanstvenih teorij. Logični empiricisti so torej zanemarjali zgodovinski tok znanosti oziroma so dejstvo takega poteka upoštevali le v smislu koncepta "razvoj skozi akumulacijo", kot je ta koncept pozneje poimenoval Thomas Kuhn (24). Kar pomeni, da so "empiricisti" trdili, da so dosežki visoko razvitih teorij nespremenljivi, torej je razvoj znanosti omejen na povečevanje količine znanja, na ekstenzivnost. Po njihovem se v luči novih empiričnih podatkov gradijo nove (visoko razvite) teorije, s pomočjo katerih pridemo do novega, nespremenljivega znanja. V simboličnem pomenu bi lahko rekli, da znanost logičnih empiricistov predstavlja opeke "čistega znanja", ki se polagajo ena na drugo.

Stališča logičnih empiricistov je že zgodaj začel kritizirati Wittgenstein (v: 36), ki je napadel koncept "idealnega jezika logike". Opozarjal je na dejstvo, da je potrebno ignorirati veliko jezikovnih funkcij, če hočemo gledati na jezik kot na enostaven *calculus*.

Poleg prispevka Wittgensteina je revolucija znanosti lahko hvaležna tudi prispevku novonastale discipline, ki jo imenujemo zgodovina znanosti. Ta je hitro pokazala in tudi dokazala, da zgodovinska dejstva (ki se nanašajo na razvoj, spremembe, vsebine realno obstoječih teorij) kažejo povsem drugačno sliko v odnosu na trditve logičnih empiricistov. Tako je zgodovina znanosti dokazala, da znanost ni le proces akumulacije znanja, kar pomeni, da npr. prehod od Aristotelove dinamike do dinamike 17. stoletja ni zahteval le večje pozornosti glede upoštevanja empiričnih dejstev, ampak da se je ves čas delalo z istimi dejstvi, vendar so bila ta dejstva postavljena v nov sistem medsebojnih odnosov, postavljajoč nov teoretični okvir, kot to meni Butterfield (v: 36).

Zgodovina znanosti kot novonastala znanstvena disciplina je torej odprla povsem novo poglavje v gledanju na znanstveno raziskovanje in razvoj znanosti. Thomas Kuhn je svojo znamenito knjigo "The Structure of Scientific Revolution" začel z besedami: "Zgodovina, če se jemlje za več, kot le kronologijo oz. anekdoto, lahko povzroči odločilne spremembe v podobi znanosti kot jo poznamo danes" (24).

Nova gledišča na znanost so zahtevala tudi novo terminologijo. Kuhn se je proslavil s pojmom "znanstvena paradigma". Ta pojem je večkrat opredelil. V knjigi "Struktura znanstvenih paradig" se znanstvena paradigma tolmači kot "tisto konceptualno in metodološko jedro, ki je skupno vsem članom neke znanstvene skupnosti v svojem času" Ule (44). Znanstvena skupnost pa sestoji iz praktikantov specialnega znanstvenega področja. Ti znanstveniki so končali podobno edukacijo, prebirajo isto

literaturo, poznajo isto metodologijo, imajo podobne cilje. Pripadniki znanstvene skupnosti ustvarjajo formalno ali neformalno medsebojno komunikacijo. Vendar določena raziskovalna skupnost lahko poseduje obenem tudi več paradigem.

Shapere (36) omenja, da Kuhnova paradigma ne predstavlja le pravil, zakonov, teorij, (ali podobno), ampak nekaj veliko bolj "globalnega". Torej več, kot so same komponente, iz katerih je zgrajen. Paradigma vsebuje "močno mrežo pripadnosti v konceptualnem, teoretičnem, instrumentalnem ali metodološkem pomenu". Pomembno je, da so pojmi, ki izvirajo iz tradicije različnih paradig, zelo pogosto ne le inkompatibilni, ampak tudi neprimerljivi.

Pojem paradigme je torej izredno pomemben za razumevanje dogajanj znotraj znanosti. Po Kuhnu je normalna (običajna) znanost znanost, ki znanstvene probleme rešuje znotraj določene paradigme.

Če se na tak način ne da ujeti problema, nastane neka vrsta "anomije", kot to pojmuje iz Mertonove socialne teorije (26). To lahko pojasnimo kot neko vrsto neprijetne napetosti znotraj sistema. Kuhn ponuja več rešitev za takšno situacijo, od ignoriranja težav kot nepomembnih do iskanja skritih dodatnih pogojev ali izdelave novih posebnih zakonov.

(V čemer spet lahko najdemo povezave z načini adaptacije pri Mertonu, kot so konformizem, inovacija, ritualizacija, ignoriranje, revolt itd.)

To stanje "anomije" lahko traja toliko časa, dokler znanstvena skupnost ne najde odgovora znotraj določene paradigme, ali pa nastane stanje izredne znanosti, ko pride do prisvajanja nove paradigme, popolnoma novih okvirjev in vsebin obstoja znanstvene skupnosti.

Prehod iz paradigme v paradigmo seveda ni racionalen proces, ki naj bi bil podrejen le objektivni želji po reševanju določenega znanstvenega problema.

Lahko nastane npr. konflikt med starejšimi in mlajšimi člani znanstvene skupnosti, tako da o usodi nove paradigme odločajo dejavniki, ki v ožjem pomenu besede nimajo nič skupnega z znanostjo. Na obstoj takšnih determinant, kot so npr. politika, finančna podpora, publikacijske možnosti itd., opozarja tudi sociologija znanosti.

Kuhn je svoj čas zbudil veliko pozornosti s svojim delom. Nujno so se pojavili tudi njegovi kritiki, ki so skupna z njim kljub nasprotnim stališčem ustvarili diskurz znanstvene revolucije.

Na tem mestu se bom omejil le na nekatere mislece, ki lahko prispevajo k razumevanju znanstvene kontroverze, ki je bila predstavljena v uvodu.

I. Lakatos je kot učenec K. Popperja v veliki meri prispeval k razumevanju dinamike boja med paradigmi. Izdelal je teorijo znanstvenih raziskovalnih programov predvsem z namenom, da dokaže, kako teorije ne podlegajo preizkušnjam takoj (po terminu K. Popperja - "falzifikacija" - kot metoda zavrnitve smiselnih empiričnih stavkov s pomočjo t.i. bazičnih stavkov, npr. "Vse vrane so črne" se lahko zavrne le s kontraprimerom, torej "z vrano, ki ni črna"), ampak lahko dalj časa preživijo te napade. Namreč, kot trdi Lakatos, ne obstaja teorija, ki bi že vse od začetkov bila "popolna", torej brez nepojasnjenih anomalij. Vsaka teorija torej ima svoj razvoj. Šele potem, ko teorija doseže neko svojo "identiteto" v smislu utrjenih razmerij z drugimi teorijami, šele takrat se lahko začne soočati s protiprimeri in anomalijami. To "trdoživost" teorij imenuje Lakatos "tenacity".

Smiselnost termina "raziskovalni program" vidi v možnosti opazovanja zaporedja posameznih teorij, ki jih združuje skupno teorijsko jedro (podobno, kot v Kuhnovi normalni znanosti). Vloga posameznih teorij znotraj nekega programa je, da "branijo prvotno teorijsko jedro programa pred konkurenčnimi teorijami oz. programi ter pred anomalijami v izkustvu". Ule (44). Boj različnih teorij Lakatos vidi kot različnost

gledišča okoli istega jedra.

Lakatosu se imamo zahvaliti tudi za formuliranje nujnih pogojev za to, da lahko trdimo, da je ena teorija boljša od druge.

Ti nujni pogoji so:

- Nova teorija mora omogočiti napoved novih dejstev, ki so se zdela stari teoriji nesprejemljiva in neverjetna.

- Nova teorija mora znati razložiti vse tiste pojave, kot jih je že razložila stara teorija.

- Nova teorija mora imeti podkrepjen vsaj del svoje empirične vsebine, tj. uspešno mora preživeti nekaj resnih poskusov testiranja njenih novih napovedi.

Poleg opisanega racionalnega značaja izbire lahko vpliva na usodo neke teorije še vrsta dejstev. Lahko se zgodi, da v luči novih empiričnih dejstev neka že zdavnaj opuščena teorija ponovno zaživi oz. da neke teorije, polne evidentnih anomalij, preživijo veliko časa preprosto zato, ker se ne pojavi nova, bolj uporabna teorija. Ob tem ne smemo zanemarjati vpliva realnosti zgodovinskega trenutka, v katerem opazujemo določeno teorijo oz. paradigmo.

Verjetno je iz dosedaj povedanega že razvidno, da znanost ne predstavlja le kumulacije znanja, ampak da je razvoj v znanosti bolj obeležen s pojmom "change", kar lahko prevajamo kot sprememba ali zamenjava. Gre za nadomeščanje ene paradigme z drugo. Ker so paradigme neprilagodljive med seboj in tudi neprimerljive, so tudi pomeni znanstvenih pojmov popolnoma različni. Iz teh dejstev sledi, da so torej tudi paradigme neprimerljive med seboj.

Boj med teorijami je sicer, kot smo videli pri Lakatosu, podrejen neki funkcionalni logiki, vendar kaže, da zamenjave paradigam ne sledijo vedno temu logičnemu vzorcu. Opredelitev za določeno paradigmo je torej evidentno vplivana od zunaj, torej od dejavnikov, ki jih ne moremo razložiti znotraj filozofije znanosti. Ta vplivanost je prisotna tudi v eksaktnih znanostih, kot smo bili priče ideologizaciji določenih znanosti (genetika, medicina, ekonomija) v srednjem veku ali med stalinizmom, vendar je veliko bolj očitna v primeru družbenih ali humanističnih znanostih.

PRAGMALINGVISTIKA IN HERMENEVTIKA

Začetek sodobne uporabe pojma "pragmatika" lahko povezujemo z dejavnostjo filozofa Charlesa Morrisa, ki je definiral pragmatiko kot "učenje o odnosu znakov do interpretatorja" (Levinson 16). Po Searlu (v: 16) pa je "pragmatika ena od tistih besed, socialno in kognitivno sta drugi dve, ki dajejo občutek, da se govori o nečem zelo specifičnem in tehničnem, vendar v bistvu te besede nimajo jasnega pomena".

Približno dvajset let pozneje Verschueren definira lingvistično pragmatiko kot "interdisciplinarno funkcionalno perspektivo jezika in komunikacije" (45). Posamezni izrazi iz definicije pomenijo približno naslednje:

- **Perspektiva** - pomeni, da pragmatika ni le dodatna komponenta posameznih jezikovnih teorij, ampak se lahko ukvarja z vsakim kompleksnim procesom uporabe jezika v smislu kognitivnega, kulturnega ali socialnega.

- **Funkcionalnost** - pomeni, da je poglavito vprašanje s katero se pragmatika ukvarja "Kaj je to - uporabljati jezik?" - z drugimi besedami - s procesi ustvarjanja pomenov.

- **Interdisciplinarnost** - procesi ustvarjanja pomenov so utemeljeni v socialnem, kognitivnem in kulturnem. Pragmatična perspektiva ne teži k separiranju teh, ampak h kompleksnemu razumevanju procesa, v katerem so vse tri dimenzije prisotne.

Leech (18) opisuje razvoj pragmatične znanosti kot pogojene z razvojem generativne semantike.

Namreč, kar precej zgodaj je postalo jasno, da pomena, ki zavzema osrednje mesto v sodobni lingvistični znanosti, ni mogoče razlagati ločeno od konteksta, za katerega je vezan.

Na splošno lahko povzamemo, da se je sodobna pragmatika razvila in našla svojo identiteto v odnosu na pomanjkljivosti semantike. Problem razlikovanja med jezikom (*langue*) in uporabo jezika (*parole*) je v bistvu pglavitni razlog za razpravo med semantiko in pragmatiko.

Leech vidi kar osem "differentia specifica" med semantiko in pragmatiko. Od teh bom prevzel le tiste, ki se mi zdijo pomembne za razlago narave pragmatičnega pristopa do znanstvene kontroverze, ki je omenjena na začetku spisa.

Te dve značilnosti pragmatike sta interpretativna narava in retoričnost.

- Semantična reprezentacija (ali logična forma) stavka je različna od pragmatične interpretacije. Ker so pomeni izjav vplivani od okoliščin, med katerimi izjava nastane, pragmatično razumevanje izjav zahteva poseben proces interpretacije, torej tolmačenja ali pojasnitve.

- Semantika je urejena s pomočjo pravil (gramatika), pragmatika pa je kontrolirana s principi, torej je retorična. Retoriko povzamemo po Leechu (18) kot znanost o efektivni uporabi jezika. V historičnem pomenu je bila retorika vedno uporabljana kot večšina prepričevanja, literarnega izražanja, govorjenja pred občinstvom itn. Leech retoričnost omenja v smislu fokusiranja na ciljno orientiranost govorne situacije. Retoričnost označuje konverzacijske principe, kot so princip kooperativnosti in princip vljudnosti. (Grice, v: 18).

Ker je pomen vsake človeške besede ali izjave odvisen od okoliščin, med katerimi nastane, nobeni izjavi ne moremo pripisati pomena brez upoštevanja teh okoliščin. Ko torej govorimo o pragmatični interpretaciji, pod tem razumemo tolmačenje pomena, upoštevajoč kontekst določene izjave, ali širše - diskurza. Pragmatični interpretacijski proces je proces razumevanja, torej hermenevitični proces.

Prav iz teh razlogov poskuša tudi Dascal (4) predstaviti pragmatično interpretacijo paralelno z Gadamerjevo (sodobno) hermenevtiko. Ugotavlja, da obe znanosti upoštevata aspekte pomenov, ki jih semantika že po principu ignorira. Obe znanosti sta zainteresirani za raziskovanje aktualne uporabe jezika. Obe imata za cilj pojasnitev problema, kaj vse je involvirano v naše aktualno razumevanje in tolmačenje diskurzov.

Gadamer (v: 4) zatrjuje, "kako hermenevitično razsvetljena zavestnost proizvaja višnjo stopnjo resnice, ker riše sebe v lastni refleksiji".

"To je resnica prevajanja. Je višja, ker omogoča tujemu do postane svoj, ne prek uničenja ali reproduciranja, ampak prek pojasnitve znotraj lastnega horizonta, prek lastnih konceptov, ustvarivši tako novo veljavnost.

Prevod omogoča, da se tisto, kar je tuje, in tisto, kar je lastno, zlije v novo formo in ščiti točko drugega samo, če je v nasprotju z lastnim pogledom."

Obe znanosti, hermenevtika in pragmatika, predpostavljata, da se za explicitnostjo povedanega, ki jo lahko opazimo že pri površnem srečanju z izjavo, skriva nek drug, impliciten pomen, ki ga moramo šele razkriti s pomočjo posebne metodologije. Torej iskanje pomena za pomenom. Če npr. rečemo - "vroče je" - največkrat povemo nekaj

več kot le ugotovitev o temperaturi. Če poslušalec prejšnje izjave vstane in odpre okno, lahko sklepamo, da je bil skrit pomen izjave drugačen, kot smo si prvotno predstavljali. V tem razkrivanju implicitnega pomena kontekst nosi precejšnjo vlogo, tako da na koncu koncev sploh ne smemo pričakovati razumevanje nekega teksta, ne da bi upoštevali okoliščine, torej kontekst, v katerem je nastal.

Za pragmatiko je razumevanje konteksta ključnega pomena.

Hermenevtika pa govori, da se kontekst manifestira v obliki "naključnih izrazov" (kot "tukaj", "jaz", "tisto"), v smislu, da je "naključnost" pojem, ki izrazi odvisnost od situacije, v kateri je izraz uporabljen.

Odvisnost pomena od konteksta je bolj pravilo kot izjema, tako da pragmatično učenje v popolnosti podpira Gadamerjevo ugotovitev, "da odvisnost od situacije sama ni situacijska" ter, da "vezanost na situacijo in priložnost predstavlja pravo bistvo govorjenja" (Gadamer, 9).

Ker je konvencionalen pomen po pravilu modificiran prek konteksta, nezmožnost prevajanja po Gadamerju postane pravilo, ker je enakopravna nadomestljivost dveh izrazov namerjena proti principu individualnosti govorjenja na sploh. Obenem pa je evidentno, da ne more obstajati (razumljiv) govor, ki ne upošteva jezikoslovnih pravil določenega jezika. Namreč, govorjenje privatnega jezika, ki ga nihče ne razume, sploh ni uporaba jezika.

TIPI KONTEKSTA

Gadamer opisuje tri različne vidike kontekstualne determinacije razumevanja:

a: Dejstvo, da se za vsako trditvijo skriva vprašanje, ki je motiv za dano izjavo. Brez ozaveščanja tega vprašanja ni možno razumeti odgovora. Vsako jezikovno akcijo je torej treba razumeti kot odgovor (večinoma na predhodno izjavo). Vprašanje, ki sledi predhodnemu, zbudi proces iskanja alternativne interpretacije. Ta teza ne velja le za enostavne izjave, ampak tudi na kompleksne tekste. Tudi znanstvene teorije lahko razumemo v tem pomenu, kot reakcijo na neko predhodno akcijo (Dascal, v: 4).

b: Vloga predsodkov in vnaprejšnjih sklepanj interpretatorja je konstitutivni dejavnik celotne interpretacije. Hermenevtika že dolgo ve, da si je iluzorno predstavljati, da je interpretator "tabula rasa", torej da je lahko brez predhodnih ocen, vrednot, konceptov itn. Iluzija transparence interpretatorja je zelo nevarna avantura za vse humanistične znanosti." Vsako razumevanje neizogibno vsebuje neke predsodke" (Gadamer, 10). On smatra, da predsodki interpretatorja učinkujejo v kreiranju pomena in doseganju razumevanja.

c: Mediacija vseh izkušenj prek jezika funkcionira kot vseobsegajoč kontekst ali medij našega življenja.

Kontekst lahko delimo na

- a: - kontekstualne elemente proizvodnje ter
- b: - kontekstualne elemente interpretacije.

Kontekstualni elementi, razdeljeni na takšen način, funkcionirajo tako, da interpretator ni aktiven le v sprejemanju kontekstualne informacije, ki izvira iz samega teksta, ampak tudi sam, prek svojega "back grounda", aktivno ustvarja pomen in je

soudeležen v razumevanju prek svoje interpretativne dejavnosti. Razumevanje prav prek svoje vplivanosti postane ustvarjalec pomena.

Kontekstualni elementi so predvsem lingvistični in situacijski. Lahko uporabimo tudi termine, kot sta kontekst in ko-tekst.

Ko-tekst po Dascalu (4) lahko razumemo kot neposredno jezikovno okolje, ki obkroža določeno izjavo.

Lingvistični kontekst ne vsebuje le neposrednega tekstualnega okolja, ampak tudi znanje jezika od udeležencev ter njihovo znanje o jeziku.

Zunajjezikovni kontekst ne pomeni le znanja o situacijski pogojenosti, ki je vplivala na nastanek in tolmačenje jezikovnega izdelka, ampak tudi raznovrstno znanje in sisteme verovanj.

Ločimo lahko tudi tri različne ravni kontekstualnih dejavnikov.

- specifični oz. neposredni dejavniki - (kdo govori, komu, kje, kdaj, v prisotnosti katerih predmetov ali oseb itn.)

- splošni dejavniki "zaledja" kot skup verovanj (o osebah, njihovih navadah, kulturi involviranih v komunikacijo, splošna teorija udeležencev enih o drugih itn.)

- površni dejavniki, ki so na delu pri razumevanju marsikaterega teksta. Ti so npr. okvir ali okostje aktivnosti - na primer dejstvo, da se dejavnost odvija med kosilom v gostilni.

Pragmatična interpretacija uporablja te elemente konteksta predvsem:

a: na način, da si poišče "reže", ki kažejo na neko obliko kontekstualne informacije, potrebne za zaokroženje pomena;

Obstaja sicer tudi drugi načini, npr.

b: direkten način uporabe konteksta, ko izpolnimo vse "reže", vendar na neadekvaten način, v luči razpoložljivih informacij.

Gadamer razume razumevanje prek t.i. "hermenevtičnega kroga". Razumevanje je torej cirkularno, ne le v pomenu, da je možno celoto razumeti le prek razumevanja delov (ki jih je mogoče razumeti le prek pozicije, katero zavzemajo v donosu do celote,) ampak tudi v pomenu, da predsodki interpretatorja vplivajo na razumevanje pomenov, so pa obenem tudi ti predsodki spremenljivi v luči vplivanosti interpretatorja prek teksta ki ga poskuša razumeti. Razumevanje torej nikoli ni dokončano, lahko predstavlja le matriko, tekst, ki tudi sam postane objekt hermenevtičnega procesa.

Prav te perspektive nam osvetlijo spiralno, dialektično naravo razumevanja v smislu dialogičnosti na podlagi historično utemeljenega procesa.

PREDSTAVITEV PRIMARNEGA TEKSTA ZNANSTVENE KONTROVERZE

Po teoretičnem uvodu, s katerim sem želel predstaviti metodologijo, ki jo nameravam uporabiti za razsvetlitev znanstvene kontroverze, bi rad predstavil tekste, ki predstavljajo osnovni - primarni pisani material polemike med prof. Milčinskim in dr. Lunačkom.

Primarni tekst polemike torej sestoji iz treh delov:

Najpoznejši del čtiva je: - "Psihološka avtopsija da ali ne" - (Misli k razmišljanjem M. Lunačka), ki ga je napisal in objavil prof. Lev Milčinski leta 1988. (28) V tej publikaciji se omenja naslov drugega teksta: "Etičnost retrogradnih študij samomora" in je delo dr. Lunačka (19), ki ga je leta 1987 podal kot referat na zadnjem Jugoslo-

vanskem suicidološkem kongresu.

Iz slovstva tega (drugega) teksta postane razvidno, da je bil ta napisan v obliki refleksije na knjigo prof. Milčinskega "Samomor in Slovenci", ki je bila objavljena leta 1983 (27).

V metaforičnem pomenu lahko rečemo, da je prvi tekst prof. Milčinskega tekst - matrika, spis dr. Lunačka je tekst - napadalec, ter da drugi tekst prof. Milčinskega predstavlja tekst - obrambo. Sicer pa se odnos med omenjenimi teksti lahko izrazi s pomočjo dveh pojmov, s polemiko in kontroverzno.

Ker sem do sedaj uporabljal pojma polemika in kontroverza kot sinonima, želim razčistiti različnosti, ki so vendar prisotne v pomenu teh. Slovar tujk (23) povzema pojem "polemika", kot "*oster spor, dolgotrajen prepir v tisku, v parlamentu o nekem vprašanju*". "Kontroverza" pa je definirana kot "*nesoglasje, nasprotje, spor...*" brez eksplicitnosti interpersonalnega razreševanja, kar je vedno prisotno v uporabi pojma "polemika" (op. RO).

Celotno izmenjavo tekstov med omenjenima avtorjema se torej lahko smatra kot polemiko, vendar so npr. teze dr. Lunačka iz že omenjenega spisa kontroverzne z ugotovitvami prof. Milčinskega.

PRVI TEKST PROF. MILČINSKEGA

Prof. Milčinski je leta 1983 publiciral svojo knjigo z naslovom: "Slovenci in samomor". Sama knjiga v največji meri temelji na terenski raziskavi, ki je bila narejena na podlagi znanstvene metode "retrogradna psihološka avtopsija", ki jo je avtor povzel po Schneidmanu (v: 27).

Omenjeno metodo avtor opravičuje z besedami: "*... da samomorilnega procesa ne moremo dojeti do dna, dokler gradimo le na okvirnih kategorijah, na katere se navadno opirajo sociološke - statistične študije in če psihodinamskim zvezam ne pustimo do besede*". Zato je izdelal vprašalnik, v katerem se zajeta posamezna vprašanja, ki se nanašajo: na osebne podatke samomorilca, na okolje, v katerem je živel, na osebnost staršev, na življenjski tok samomorilca itn. Vprašalnik ni bil namenjen le opazovanju intrapersonalnih, ampak tudi interpersonalnih in kulturnih dejavnikov samomorilnosti. Psihološka avtopsija, po mnenju prof. Milčinskega, "*lahko odgovori vsaj na naslednja tri vprašanja*:"

A: Zakaj je človek to storil, kadar je način, kako je zapustil življenje, nedvomno samomor. Pri tem je psihološka avtopsija rekonstrukcija motivov, filozofije, psihodinamike in eksistencialnih kriz pokojnika.

B: Kako je človek umrl in kdaj, oziroma zakaj prav tedaj. Tovrstna analiza je koristna pri ocenjevanju samomorilskih nagibov, ki so bolj ali manj očitno prisotni tudi pri naravni smrti, smrti zaradi nezgode in (čeprav v majhni meri) celo pri homicidnih smrtih. Seveda pri tem upoštevamo tudi tiste skrite podzavestne nagibe, ki jih pokojnik sam ne bi priznal za samomorilne, a kaže nanje psihodinamska analiza vseh okoliščin in značilnosti pokojnikove osebnosti ('subintencionalne smrti' po Schneidmanu).

C: Kakšna je bila njegova smrt (samomor, uboj, nezgoda, naravna smrt), ko vzrok smrti jasno ugotovimo (na primer utopitev, zadavljenje, zastrupitev, poškodba glave). Zdravniki, ki smrt ugotavljajo, srečajo 10 do 15% nepojasnjenih primerov. Sami patologi priznavajo, da premalo poznajo psihosocialne mehanizme, če naj bi smrt

ugotavljali tudi ob analizi psiholoških oziroma psihosocialnih podatkov o pokojniku in njegovem načinu življenja, ..."

Raziskava je temeljila na terenskem delu, kot intervju sorodnikov samomorilcev. Intervjuje so opravili člani raziskovalnega teama. Po opravljenem pogovoru so material strukturirali na podlagi vprašalnika.

V evaluacijo rezultatov je avtor vključil tudi evaluacijo metode in vprašalnika. V ta namen je uporabil osem vprašanj, ki so bila zastavljena članom raziskovalnega teama, ki je opravljal terensko delo. Odgovori na ta vprašanja so v primarnem tekstu povzeti in interpretirani od avtorja, torej se ne pojavijo v izvorni obliki.

Milčinski zatrjuje tudi, da so od statističnih povzetkov veliko bolj pomembne posamezne zgodbe, kot "...sintetična, po možnosti psihodinamično zaokrožena zgodba pokojnikovega življenja in samomorilnega procesa" (27).

Namen raziskave je bil (na podlagi vzorca stotih samomorilcev) "podati zelo verjetno podobo za Slovenijo značilnih samomorilnih procesov, oziroma njihovih posameznih faz" (27).

Ugotovitve na podlagi vprašalnika je avtor prezentiral v obliki statistično - grafičnih prikazov, pa tudi v obliki kratkih povzetkov samomorilčevih zgodb, kot na primer:

"Š.G. (42. primer - Pa) je skočil skozi okno in se ubil, ko je bil star 82 let, ker je bil že dolgo bolan in se je čutil osamljenega. Bil je sicer alkoholik, a je - silak, kakršen je bil - veliko prenesel in ga je družba dobro sprejemala. Oče in mater sta mu umrla tako zgodaj, da ju sploh ni poznal. Vendar sta ga teta in stric sprejela na svojo kmetijo in skrbela zanj kakor za svojega."

Po prezentiranju zgodb je sledila še kratka interpretacija pomembnih ugotovitev v zvezi z življenjem samomorilca, oz. se zdi, da zgodbe služijo kot razlaga posameznih psihopatoloških mehanizmov.

TEKST DR. LUNAČKA

Referat se začne s stavki, ki jih je možno postaviti v smiselne pare:

a. "Kot ima življenje svoj teritorij, krožni prostor, kjer se mu je mogoče uveljavljati v vsakovrstnih oblikah, pripada svojstven teritorij tudi smrti.

b. Posegati v ta poseben prostor je skrunitev par excellence".

a. "Smrt je tragično bistvo, ki nas temeljno opredeljuje v tem našem človeškem življenju.

b. To dejstvo se z razlaganjem, psihologiziranjem razvodenj.

a. "Samomor je eno redkih dejanj, ki še uhaja racionalnosti in se ne vključuje v krog koristnega.

b. "Analiza post mortem - psihološka avtopsija - pojasni in pomirja, odstranjuje neposredno nevarnost, ki izhaja in nepojasnivega, zagonetnega."

a. "Samomor ni več poslednja poteza dolgotrajne drame, temveč tragično dejstvo, ki učinkuje s svojo elementarno silovitostjo in ne dopušča razvodenitve.

b. "Post festum razlage so v svojem bistvu obscene".

Zgornji stavki (a) predstavljajo obenem tudi trdilne izjave in izražajo avtorjeva stališča do smrti oziroma samomora. Izjave, ki so prisotne ob teh, torej (b) stavki že izražajo povezavo s kontekstualno zasnovanimi elementi (v smislu pragmatičnih

implikatur) kot nestrinjanje z metodo psihološke avtopsije (19).

Te izjave (b) predstavljajo predvsem moralne, torej vrednostne sodbe, ki imajo za cilj "spodbuditi ali povečati strinjanje poslušalcev s tezami, ki jih govornik ponudi v privolitev ..." (Perelman 32).

Lunaček sicer že v naslovu svojega referata izpostavi problem etičnosti te raziskovalne metode. To, izvirno Schneidmanovo metodo Lunaček v svojem tekstu povzame po Milčinskem kot "*aktivnost, ki naj zbere in organizira podatke o pokojniku, glede na to, v kakšni meri je povzročil ali pa pospešil svojo smrt.*"

Z etičnega stališča se mu zdi problematičen predvsem odnos do umrlega (samomorilca), pa tudi do njegovih sorodnikov, ki naj bi bili intervjuvirani v sklopu raziskave.

Za dodatno ilustracijo teh, v sferi etičnega zasnovanih problemov lahko služijo tudi naslednji stavki:

"Psihološka avtopsija ukinja samomor kot nenadno smrt in ga pritegne v področje razložljivega. S tem svojim post mortem delovanjem razvodeni tragično dejstvo in smrti odvzame njeno enovitost".

Iz vseh teh navedenih izjav je razvidno, da se bistvena vsebina teh nanaša na nasprotje med tragičnostjo, enotnostjo, nerazložljivostjo smrti kot pojava človeškega življenja z ene strani in razčlanjevanj, razlag, psihologiziranj po drugi.

Svoja stališča do smrti oziroma do samomora dr. Lunaček temelji na delu Jeana Boudrillarda (v: 19) ter na dnevniških zapiskih sodobnega slovenskega filozofa in esejista Dušana Pirjevca (33).

Boudrillard pripada krogu postmodernih mislecev, ideologov, radikalnih kritikov družbe. Njegovi teksti so prisotni v raznih zbornikih postmoderne. "... ker vsaka smrt, ki ni socializirana ... je družbeni škandal". Te besede, ki jih dr. Lunaček pripisuje Boudrillardu, predstavljajo ključ za razumevanje njegovih stališč do smrti in samomora.

Boudrillard in Pirjavec, čeprav z različnega paradigmatkega stališča, ob podobni razlagi odnosa do smrti, nedvomno predstavljata skupno pot radikalne družbene kritike.

DRUGI TEKST PROF. MILČINSKEGA

Leto dni po publikaciji eseja dr. Lunačka se je pojavila nova knjiga prof. Milčinskega in njegovih sodelavcev pod naslovom "Pomembnost psihološke osvetlitve samomora" (28), ki pravzaprav predstavlja tretji del primarnega teksta znanstvene kontroverze.

Na 70. strani knjige srečamo esej z naslovom: "Psihološka avtopsija da ali ne? (Misli k razmišljanjem M. Lunačka)".

Esej se začne s citati iz referata dr. Lunačka:

"Kot ima življenje svoj teritorij, krožni prostor, kjer se mu je mogoče uveljaviti v vsakovrstnih oblikah, pripada svojstven teritorij tudi smrti. Posegati v ta poseben prostor je skrunitev par excellence"... Smrt je tragično dejstvo, ki nas temeljno opredeljuje v tem našem človeškem življenju. To dejstvo se z razlaganjem, psihologiziranjem razvodeni. Tragičnost se umakne pojasnilu, na prizorišču ostaja tisti, ki o dejanju poroča. Triumf informiranja, ki je izrinil konkretno smrt, konkretnega človeka. Poročevalec je znanstveni raziskovalec s svojimi preverjenimi metodami, edini veljavni in pomembni".

"Post festum razlage so v svojem bistvu obscene. Vsi poskusi, da bi psihološko razlago opravičili z interesom živih so izkrivljeni. S svojim post mortem delovanjem

(psihološka avtopsijsa - dodal Mi.) razvedeni tragično dejstvo in smrti odvzame njeno enovitost."

Navod pravzaprav predstavlja stavke, iztrgane iz primarnega konteksta in uporabljene v namene interpretatorja.

Večji del eseja predstavlja avtorjeva stališča, ki poskušajo spodbijati trditve dr. Lunačka in so dokaj razčlenjeno argumentirana.

Potrebo po raziskovanju vzrokov samomorilnosti Milčinski utemeljuje med ostalim tudi z naraščanjem samomorilnosti v razvitih deželah. Ta trend naj bi opravičeval *"prefinjenje epidemioloških metod v preprečevanju samomora"*. Zato ločuje prizadetost posameznika nad smrtjo bližnjega od etične opredeljenosti raziskovalca, *"ki želi prodreti v ozadje samomorilnega procesa"*.

Upravičenost metode "psihološka avtopsijsa" utemeljuje z besedami Durkheima, ki v enem od svojih tekstov nakazuje potrebo po bolj podrobni in od statistične bolj natančni analizi značilnosti samomorov. To naj bi po njegovem moralo potekati v smislu opisovanja psihološke situacije samomorilca v trenutku, ko se izoblikuje njegova odločitev; kako pripravlja dejanje in ga naposled tudi stori ...

Milčinski v obrambi "psihološke avtopsijsa" ponuja v premislek tudi opravičenost drugih metod.

Zapiše npr. psihoanalitično interpretacijo ritualnega samomora Yukio Mishime, ki je izpeljal *"dramatski javni seppuku in obglavljenje..."*

Sicer pa se avtor sprašuje, če mogoče imamo pravico potegniti paralelo med psihološko in telesno avtopsijsa.

Zatrjuje, da ga ni strah, da bi *"znanost, kakršno je ustvaril zahodni svet, kmalu oziroma sploh kdaj mogla oropati naše življenje in dogajanje okoli nas vsega nepojasnivega, zagonetnega"*.

Po objavi tretjega dela primarnega teksta se je znanstvena polemika o upravičenosti "psihološke avtopsijsa" v slovenskem prostoru poglobila. Poznejše (redke) suicidološke publikacije ne zrealijo več ni niti ne omenjajo kontroverze, ki sta jo ustvarila že omenjena avtorja. Prof. Milčinski in njegova sodelavka Mira Virant-Jaklič sta leta 1993 še objavila kratko publikacijo "Samomor in samomorilni poskus v Sloveniji v letu 1992". Sicer pa se "retrogradna psihološka avtopsijsa" kot znanstvena metoda v Sloveniji po letu 1988 ne pojavlja več.

Kljub navidezni nepomembnosti na podlagi dejstev lahko sklepamo, da ta znanstvena kontroverza predstavlja zelo pomemben diskurz ne le za razumevanje poteka znanosti, ampak tudi za vpogled v "State of Art" današnje Slovenske suicidologije.

Prvi del prvotnega teksta (Samomor in Slovenci) je bil namenjen širši slovenski javnosti, saj se je *"avtor vendarle odločil, da razodene svoja in svojih sodelavcev ter svetovalcev opazovanja in razmišljanja, v okviru velike gmote spoznanj, ki so jih v zadnjih sto letih nabrali raziskovalci - znanstveniki o samomoru po vsem svetu"*.

Kot lahko opazimo v slovstvu omenjene knjige, je v Sloveniji pred njeno objavo potekala precej živahna publicistična dejavnost o "samomorilnosti Slovencev" tako da lahko trdimo, kako je bila knjiga namenjena strokovni pojasnitvi visoke stopnje samomorilnosti na Slovenskem z neskritimi tendencami arbitrarnosti.

Nekako v tistem času, torej v 70-ih in 80-ih letih, je zanimanje za fenomen samomorilnosti povsod po svetu naraščalo. Vendar suicidološke publikacije v srednjeevropskih državah niso predstavljal le reakcije na ta svetovni trend, ampak so vsebovale tudi interpretacijo aktualnih družbenih odnosov in tudi odnosa družbe do človeka - posameznika. Namreč, veliko člankov in drugih prispevkov iz tistega časovnega obdobja omenja problem tabuiziranja samomorilnosti. Odnos do vpletenosti

družbe v samomorilnost posameznika je pravzaprav pomemben dejavnik v opredelitvi predpostavk znanstvenih sistemov verovanj, ki stojijo za posameznim znanstvenikom.

To je sicer tudi razumljivo, ker se noben znanstvenik ne more distancirati od sveta, v katerem živi. Vplivanost znanstvenika od aktualne družbene realnosti je pomemben dejavnik v določanju ciljev, metod, pomenov, poteka in načinov publikacij znanstvenih dosežkov. Nikakor ne smemo pozabiti, da je vsak spis namenjen določeni "publiki", ki lahko pričakuje določeno zadovoljitev svojih potreb ter skladnost z nekimi predhodnimi predpostavkami.

Iz tega zornega kota je očitno, da delo prof. Milčinskega predstavlja pristen odgovor na perečo problematiko slovenske samomorilnosti. Ta vprašanja se namreč zrcalijo tudi v delih slovenskih družboslovcev in pisateljev, ki jih navaja tudi Milčinski v slovstvu svoje knjige "Samomor in Slovenci". Omenjeni spisi so nastali med 1969 in 1983 (31, 3). Vsi ti teksti pravzaprav predstavljajo poskus "etioloških" razlag slovenske samomorilnosti prek interpretacije "narodnostnega značaja".

Silna želja po pojasnitvi vzrokov samomora torej ni izhajala le iz slovenskega družbenega diskurza 70.-ih let, vendar je slovensko govorjenje o problematiki samomorilnosti nosilo določene specifičnosti, ki se nedvomno zrcalijo tudi v elementih prvotnega teksta znanstvene kontroverze.

Sistem verovanj, ki temeljno določa odnos znanstvenika do samomorilnosti, temeljno določa tudi njegov odnos do sveta, družbe ter časa, v katerem živi in "vice verza".

Te predpostavke se zrcalijo tudi v vrednostnih sodbah o posameznikih - samomorilcih, na katere lahko naletimo v knjigi "Samomor in Slovenci".

Takšne vrste izjava je tudi: *"V ozadju tega je bilo izrazito nevrotsko skotomiziranje realnosti pri materi, ki je bila patološko simbiotično vezana na svojega iztirjenega sina."* Ali v: *"Bil je sicer alkoholik, a je - silak, kakršen je bil - veliko prenesel in ga je družba dobro sprejemala."*

Vrednostne sodbe, kot to razlaga retorika (32), ne nosijo argumentov, vendar imajo namen vplivati na poslušalca, da bi sprejel ponujeno razlago. Predstavljene izjave zrcalijo podobo samomorilca, ki izhaja iz predpostavk sistema verovanj, ki stoji za znanstvenikom. Namen teh izjav je jasen: vplivati na poslušalca, da sprejme razlago, po kateri je samomorilec drugačen od sočloveka, poslušalca. (Tako da so vzroki za samomor v njem samem, ni nikakor kje drugje.)

Razlaganje vzrokov samomorilnosti na ta način nedvomno usmerja pozornost na "zgodbo" samomorilca, v njegovo drugačnost. To potrjuje tudi odlomek iz tretjega dela primarnega teksta, ki eksplicite govori o stališčih raziskovalnega teama:

"Vse zgodbe so take, da kažejo na izrazito osebno problematiko, izhajajočo predvsem iz določenih osebnostnih značilnosti umrlega. Tako da nam je posamezni samomor v večini naših primerov v vsem poteku samomorilnega procesa dovolj razumljiv. Te ugotovitve ne bi smeli zanemariti književniki, novinarji in publicisti drugih profilov, ko si prizadevajo pojasniti npr. pogostost samomorov na Slovenskem. ... Zlasti lahko diskreditirajo raziskovanje samomora takšni priložnostni sestavki, ki želijo podpreti ali pa spodkopati določeno politično ideologijo, opirajoč se na spredaj navedeno (problematično) Somogyijevo tezo o samomoru kot 'finem seizmografu, ki nas opozarja na telurične sunke v temeljih družbe'".

Ta odlomek pravzaprav predstavlja odgovor na pomembno vprašanje o vplivanosti znanstvenika, ki poskuša zaščititi določen sistem verovanj. Ta vplivanost se prej pokaže za ideološko kot znanstveno. Pravzaprav znanstveno postane podrejeno ideološkemu. Mesto neposredno obstoječega prevzame konstrukt. Konstrukt, ki zadosti

pričakovanjem. Pričakovanjem živih. Realnost samomora se torej podredi zahtevam predpostavk živih.

Lunaček primarno izpostavlja problematiko etičnosti metodologije "psihološke avtopsije". Če se posvetimo njegovim (že citiranim) izjavam, nam hitro postane razvidno, da te izjave ne posredujejo le informacije, ampak nosijo tudi čustveni učinek na poslušalca. Z razdelitvijo izjav na "a" in "b" so učinki le-teh še bolj izraziti in očitni. Tekst je distanciran od družbene realnosti, tako da se problem odnosa do smrti, samomora in samomorilca samega iz aktualnega, ideološko obarvanega konteksta premesti v polje univerzalno civilizacijskega.

Smrt tako postane "*... tragično bistvo, ki nas temeljno opredeljuje v tem našem človeškem življenju*". (Razlaganje, psihologiziranje kot znanstveni proces pa to dejstvo razvodenita.)

Tako se hitro pokaže, da se za izpostavljeno etično dilemo skriva epistemološka problematika. Problematika razlaganja in psihologiziranja. Problematika vplivanosti vsebin od zunaj, v smislu da lahko izvemo (le-to), kar želimo. Dokler je razumevanje nenehen proces spoznavanja, ki se po pravilu nikoli ne konča, ker že s samim artikuliranjem našega tolmačenja prispevamo k realnosti tistega kar spoznavamo, pojasnjevanje nosi v sebi veliko transcendentnega, predizkustvenega v smislu potrebe po razlagi, ki umirja negotovost in nedorečenost. Torej **pojasniti** in **razumeti** dva pojma s precej različnimi pomeni. Problematičnost "pojasnjevanja" izpostavlja tudi dr. Lunaček v svojem referatu (19).

"Smrt je tragično bistvo, ki nas temeljno opredeljuje v tem našem človeškem življenju... To dejstvo se z razlaganjem, psihologiziranjem razvedeni... Samomor je eno redkih dejanj, ki še uhaja racionalnosti in se ne vključuje v krog koristnega... Analiza post mortem - psihološka avtopsija - pojasni in pomirja, odstranjuje neposredno nevarnost, ki izhaja iz nepojasnljivega, zagonetnega".

V kontroverznosti "pojasnjevanja" in "razumevanja" se pravzaprav skriva osnovna dilema suicidološkega razmišljanja. Namreč, v teh kategorijah se zrcali nasprotje med ontološkim in epistemološkim zastavljanjem vprašanja. Če namreč iščemo vzrok ali razlog za samomorilno vedenje človeka, se nujno podredimo predpostavkam, ki se skrivajo že za postavljenim vprašanjem. Pravzaprav bomo zvedeli "resnico" le o subjektu, ki se zrcali v "pojasnjevanju" ontološko predpostavljene bistva samomorilnosti. Do te resnice pa lahko izoblikujemo tudi etično stališče.

Lunačkove "b" izjave so trdilne izjave in izražajo nestrinjanje avtorja z "razlaganjem in psihologiziranjem". "*Poseganje, skrunitev, obscenost*" so besede, s katerimi avtor označuje znanstveno metodo "psihološke avtopsije". Te besede se nedvomno lahko interpretira ne le kot izražanje nestrinjanja, ampak tudi kot merilo (ne-) spoštovanja do znanstvenika, s kom se avtor teksta sooča. Vendar postane iz konteksta, v katerem se besede pojavijo, razvidno, kako je uporaba teh v skladu z diskurzom postmoderne družbene teorije.

Na prvi pogled se zdi, kot če bi Lunaček med študijem postmoderne družbene teorije (Jean Boudrillard) naletel na tekst, ki bi mu ustrezno služil kot matrika za aplikacijo teoretičnih konceptov. Vendar, uporaba citatov iz dnevnika Dušana Pirjevca (33), ki je bil objavljen v zgodovinski številki Nove revije, govori tudi za drugačno impliciranost znanstvenega teksta.

Znanstvena kontroverza tako preseže okvirje znanstvenosti in postane (neuspešen) dialog dveh svetov in poligon merjenja moči med različnimi zgodovinskimi obdobji.

Dva znanstvenika, ki sicer formalno pripadata isti znanstveni skupnosti, očitno zastopata dve različni paradigmi, dva različna svetova verovanj in pomenov.

Potek polemike potem lahko definiramo tudi kot skupek nujnih nesporazumov, ki niso prisotni le v odnosu posameznih tekstov, ampak tudi v strukturi tekstov samih. Ti nesporazumi so nujni glede na to, da avtorja uporabljata besede, katerih pomeni so sicer v skladu s predpostavkami svojih paradigem, vendar pa to nujno povzroča neskladnost v razumevanju pomenov posameznih trditev.

Rezultat takšnega nesporazuma je enačenje nedotakljivosti telesa umrlega in njegove osebe, ki se pojavi kot argument v tretjem delu primarnega teksta. Ali pa razumevanje trditev dr. Lunačka kot podporo tabuiziranju samomora v smislu: *"ne omenjaj vrvi v obešenčevi hiši"*. Nesporazumu nedvomno prispeva tudi "literarnost" drugega dela primarnega teksta, ki s svojimi pomeni, ki stojijo brez znanstvenih razlag, omogoča asociacije na "skrunitev trupla", na stališče cerkve do raztelesenja v srednjem veku.

Na nekaterih mestih povzroča nesporazume vpletanje zunajtekstovnih, kontekstualnih elementov, ki ne sodijo neposredno v okvir polemike, kot na to naletimo, ko Milčinski "pripelje" psihoanalitično razlago nekega ritualnega samomora. Sicer je iz teksta razvidno, da Lunaček v svojem referatu ne nastopa s pozicije psihoanalitika. Na ta način se pokaže vpletenost določenih zunajtekstovnih elementov, ki še dodatno zapletejo situacijo.

Posebej je zanimivo, da se v tretjem delu primarnega teksta pojavijo vsebine, ki presežejo eksplicitno izrečeno v prvih dveh delih primarnega teksta. Namreč, šele v tretjem delu se pojavi že omenjani odlomek: *"...Te ugotovitve ne bi smeli zanemariti književniki, novinarji in publicisti drugih profilov, ko si prizadevajo pojasniti npr. pogostost samomorov na Slovenskem. ... Zlasti lahko diskreditirajo raziskovanje samomora takšni priložnostni sestavki, ki želijo podpreti ali pa spodkopati določeno politično ideologijo"*, v katerem se izrazi zapriseženost avtorja ideološkim predpostavkam, ki temeljno določijo že prvi del primarnega teksta. To je toliko bolj zanimivo, ker odlomek predstavlja neposreden odgovor na izziv, ki se skriva za eksplicitnimi pomeni drugega dela primarnega teksta.

Opisana znanstvena kontroverza torej jasno kaže, da je možno določene neskladnosti prenesti npr. iz polja epistemološkega v polje etičnega, da bi se prikril ideološko-politični karakter nasprotja. Ta način funkcioniranja določenih segmentov družbenega diskurza (na žalost tudi znanosti) je nadvse značilen za kulture, v katerih je oblast jasno in enostransko ideološko obarvana.

Po že opisani "izmenjavi strelov" se je sicer polemika polegla, pravzaprav utonila v pozabo. Znanstvena skupnost se ni odzvala in se (vsaj javno) ni opredelila za nobeno stran.

Lahko torej ugotovimo, da vdor nove paradigme ni spremenil stanje stvari.

Čeprav stara paradigma v svojo obrambo ni pripeljala novih elementov, ampak je pokazala svoje nove ranljive točke, kljub temu pa ni prišlo da izoblikovanja novih konceptov ali modelov. Ob izredno velikih spremembah v slovenski družbi je zanimanje za problematiko samomorilnosti vsaj za nekaj časa usahnilo. Težišča medijske pozornosti so se prenesla na druge fenomene. To je le še dokaz več za to, da je zanimanje za problematiko samomorilnosti svoj čas predstavljalo le eno od možnih oblik artikulacije odnosa do aktualne družbene realnosti.

Razlogi za to dogajanje se vendar ne skrivajo le v tekstih znanstvene kontroverze.

Tisti širši, družbeni in ideološki tokovi, ki so vzpodbudili nastanek govorjenja o samomoru, so v preteklih letih nedvomno vplivali na to, da je to govorjenje spremenilo svoj tok. To je pravzaprav še dokaz več, da znanstvene publikacije, ki so nastale na to temo v omenjenem obdobju, niso bile vzpodbujene s pragmatičnimi razlogi prepričevanja samomorilnosti.

Ignoriranje polemike od pripadnikov znanstvene skupnosti govori o osamljenosti dr. Lunačka v njegovi paradigmatiki pripadnosti. Če namreč od nove paradigme pričakujemo, da bo imela večjo informativno vrednost, da bo torej dala več ali bolj ustrezne odgovore, kot predhodnik, potem je jasno, da drugi del primarnega teksta, torej tekst dr. Lunačka, v vlogi teksta - napadalca ni izpolnil svojih nalog.

ZAKLJUČEK

Če se strinjamo s Cliffordom Geertzem, (11) da je "človek žival, ki visi v lastno-ročno spleteni mreži pomenov," potem je jasno, da proces razumevanja (hermenevtični proces) nikoli ne poteka mimo subjekta, ampak je (oz. smo) tudi sam del interpretativnega procesa. Ker pravzaprav nikoli ne naletimo na dejstva, ki ne bi imela izhodiščnih pomenov, se naše interpretacije pravzaprav ne nanašajo na primarno dejstvo, ampak so neskončne serije metainterpretacij v smislu interpretacij interpretacij (5). Raziskovalec torej nikoli ni nevplesen v tradicijo, osebno ustvarjene pomene, ideološke predpostavke itn., ki ga temeljno določajo.

Hermenevtični proces predpostavlja ustvarjanje novih pomenov, ki temeljijo na odnosu starih in novih spoznanj.

Ignoranca do predpostavk, ki nas določajo ob vstopu v spoznavni proces, predstavlja precej nevarnosti. Vesolje verovanj, ki stoji "za nami", prevzame oblast in onemogoči dialogičen odnos s pojavi, ki jih raziskujemo.

Prav iz tega razloga postane problematična metodologija postmortem psihološke avtopsije. Torej ne iz aspekta etičnega, ampak iz epistemološkega aspekta.

Kot produkt "pojasnjevalnega procesa" nastane zgodba, iz katere je izključen sam samomorilec, njegova resnica, njegova čustva, primarnost njegovih doživetij. V njem so udeleženi le intervjuvar in sorodnik (sorodniki) samomorilca. "Pojasnjevanje" je torej zaključen akt. Dvomiti ni mogoče.

Zgodba, ki v teh okoliščinah nastane, je podrejena deklariranemu cilju raziskave, torej da se pojasni: *"Kako je človek umrl in kdaj oziroma zakaj prav tedaj;"* kot tudi nedeklariranemu: *"Vse zgodbe so take, da kažejo na izrazito osebno problematiko, izhajajočo predvsem iz določenih osebnostnih značilnosti umrlega. Tako da nam je posamezni samomor v večini naših primerov v vsem poteku samomorilnega procesa dovolj razumljiv".*

Preventivno usmerjena suicidologija 70-ih in 80-ih let je vsaj delno izpolnila svojo nalogo, identificirala je namreč tista presuicidalna dogajanja, ki omogočajo relativno uspešno prepoznavanje in obravnavo tistih stanj, ki bi potencialno lahko pripeljali do samomorilnega dejanja.

Napredek na tem polju je mogoče pričakovati le od razvoja paradigme, ki temelji na etični in epistemološki kritiki predhodnih teorij, in ki lahko zadosti trem kriterijem:

- nova teorija mora omogočiti napoved novih dejstev, ki so se zdela stari teoriji nesprejemljiva in neverjetna;
- nova teorija mora znati razložiti vse tiste pojave, kot jih je že razložila stara teorija;
- nova teorija mora imeti podkrepjen vsaj del svoje empirične vsebine, tj. uspešno mora preživeti nekaj resnih poskusov testiranja novih napovedi (44).

V luči do sedaj interpretiranega nam hitro postane razvidno, da se razlogi za neuspešnost napada dr. Lunačka na "postmortem psihološko avtopsijo" skrivajo v

neizpolnjevanju zgornjih kriterijev. Njegov tekst je pisan v znanstvenem jeziku, katerega pomeni so v znanstveni skupnosti precej neznani. Teoretični koncepti, ki služijo kot podlaga za razumevanje etičnih pomanjkljivosti omenjene metode, pripadajo paradigmi, ki ni uveljavljena v suicidološkem znanstvenem govorjenju. Na ta način se niti ne pojavi poskus uveljavitve novega pristopa k razumevanju fenomena samomorilnosti. Poglavitna vrednota teksta dr. Lunačka je v njegovi provokativnosti, s čimer je pripeljal do razkrivanja motivov, ki so botrovali uporabi sporne metode "post - mortem avtopsije" (28) in ki so bili v prvem delu primarnega teksta (28) skriti.

Zgornjim kriterijem lahko zadošča le tista znanstvena tradicija, ki temelji na interin multidisciplinarni zasnovi in je ukoreninjena v sodobnih družbenih, psihopatoloških in humanističnih znanostih in ni obremenjena z zahtevami takšnih ali drugih ideologij.

LITERATURA

1. Beck A. T. et al., *Jama* dec. 15. 1975. zv. 234, št. 11, L: 114836. Buda B.: *Orvosi hetilap* 112. 1262-1267 1971.
2. Caplan G. *Principles of Preventive Psychiatry*, Basic Books, NY.
3. Černe, F. Slovenski narod danes, *Anthropos* I, II, 101-102.
4. Dascal M. *Scientific and Philosophical Controversies*, Fragmentos, Lisboa, 1990.
5. Dascal M. in V. *The limits of interpretation*, rokopis.
6. Diltay V. *Zasnivanje duhovnih nauka*, Prosveta, Beograd.
7. Durkheim E. *Az öngyilkosság, Közgazd. és jogi kiadó*, Budapest, 1982.
8. Durkheim E. *A szociológia módszertana*, Franklin társulat, Budapest, 1917.
9. Gadamer G. H. *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp., 1984.
10. Gadamer G. H. *A filozófia afirmációja*, Gondolat, Bp.
11. Geertz C. *Az értelmezés hatalma*, Századvég könyvtár, Bp., 1994.
12. Grafenauer, N. *Oblikoslovenskega samomora*, Medicinski razgledi, 1990 zv. 29, SUPL. 6, 271-290.
13. Gumperz J. J. *Discourse strategies*, Cambridge, University Press.
14. Habermas J. *Filozofski diskurz moderne*, Globus, Zagreb, 1988.
15. Hódi S. *A meghívott halál*.
16. Levinson S. *Pragmatics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1983.
17. Leach E. *Culture and communication*, (Kultura i komunikacija), Prosveta '83.
18. Leech G. *Principles of Pragmatics*, Longman, London and NY, 1983.
19. Lunaček M. *Etičnost retrogradnih študij samomora*, Rokopis, 1987.
20. Karácsony S. *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon*, Exodus, Bp.
21. Kézdi B. *Öngyilkosság, nyelvi kommunikáció, kultura*, Disertacija, 1990.
22. Kézdi B. *Önpusztítás és lelki egészség V.: Devianciák Magyarországon*, Közélet, 1994.
23. Kljajić B. *Riječnik stranih riječi*, Nakladni zavod, Zagreb, 1981.
24. Kuhn T. *Struktura naučnih revolucija*, Beograd, 1974.
25. Márkus GY. *Kultura és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. T-Twins Kiadó - Lukács Archivum, Bp, 1992.
26. Merton R. *Társadalomelmélet és társadalomstruktúra*, Bp, 1980.
27. Milčinski L. *Samomor in Slovenci*, Ljubljana, 1983.
28. Milčinski L. *Psihološka avtopsija da ali ne - (Misli k razmišljanjem M. Lunačka)* 1988, Ljubljana.
29. Milčinski L. *Samomorilnost in slovenski narodni značaj*, Traditiones. SAZU, Ljubljana, 1987/16 15-27.
30. Oravec Robert - *Depresija in samomor*, 1993, rokopis.
31. Paternu, B. *Nekaj misli k problemom sodobnega slovenstva*, *Anthropos* I, II, Ljubljana 1969, 127-128.
32. Perelman C. *Kraljevstvo Retorike*, Znanstveno in public. sr. 1993.
33. Pirjevec D. *Dnevnik in spominjanja - Nova revija št. 5.*, 15. 1986.
34. Radovanović M. *Sociolingvistika*, Dnevnik (Novi Sad), 1979.
35. Ringel E. *Selbstmordungverhütung*, H. Huber Bern - Stuttgart, 1969.
36. Shapere, D. *Meaning and scientific change*, v: *Mind and Cosmos*, Univ. of Pittsburg Press.
37. Schefflen A. *How behavior means*, Garden C. NY 1974.
38. Schneidman E. S. *Definition of suicide*, Wiley and Sons, N. Y., 1985.
39. Schneidman E. S., FARBEROW N. L. *The psychology of Suicide*, Sciences House N. Y.

40. Schneidman E. S. A multidimensional Approach to Suicide, v: Jacobs, Brown: Suicide. Understanding and responding Intern. Universities Press Madison.
41. Schneidman E. S. Essays in Self-Destruction, Jason Aronson, New York.
42. Schneidman E. S. Definition of Suicide, Wiley and Sons, N. Y.
43. Schneidman E. S., Farberow N. Clues to suicide, Mc. Graw - Hill, N. Y., 1957.
44. Ule A. Sodobne teorije znanosti, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1992.
45. Verschueren J. The pragmatic return to meaning, rokopis.

Doživljanje in pojmovanja menstruacije od preteklosti do danes

MAŠA ŽVELC

*Klinični oddelek za mentalno zdravje, Center za zdravljenje odvisnosti
Zaloška 29, SI-1000 Ljubljana*

IZVLEČEK

V članku želi avtorica prikazati, kako močan vpliv ima fiziološki proces menstruacije na intrapsihične, medosebne ter socialne vidike našega življenja. Zanima jo, katera čustva, razlage ter vedenjski vzorci spremljajo menstruacijo od preteklosti do danes. Sprašuje se tudi o vzrokih njihovega nastanka in pojavljanja. V uvodu avtorica predstavi, kakšen odnos do menstruacije imamo ženske danes, nato pa prikaže pojmovanja menstruacije "prvobitnih" ljudstev ter časovni presek nekaterih filozofskih, psiholoških in drugih znanstvenih pogledov na menstruacijo (od antičnih mislecev do psihoanalitičnih pogledov).

Ključne besede: menstruacija, emocionalno doživljanje menstruacije, razlage menstruacije, vedenjski vzorci, ki spremljajo menstruacijo

ABSTRACT

*THE EMOTIONAL PATTERNS AND CONCEPTIONS OF MENSTRUATION SINCE
THE PAST TIMES UNTIL TODAY*

The following article presents a strong influence that the psychological process of menstruation can exert over intrapsychic, interpersonal and social aspects of our life. The author explores emotions, explanations and behavioural patterns that have been accompanying the process of menstruation since the past times until today, along with the causes of their formation and existence.

Introduction contains the presentation of the attitudes towards menstruation among modern women and primitive societies followed by a chronological review of chosen philosophical, psychological and other scientific approaches to menstruation (from ancient philosophers to psychoanalytic concepts).

Key words: menstruation, emotional and behavioural patterns, explanations of menstruation

Menstruacija je krvavitev iz maternice, ki se pojavlja pri ženskah vsak mesec med rodnim obdobjem. Proces menstruacije spremljajo različna čustva, tako od ženske, moških in celotne družbe v določenem prostoru in času. Nastanek procesa menstruacije ter njene funkcije si lahko različno razlagamo, naša čustva in razlage pa vplivajo na naše vedenje ob menstruaciji. V zgodovini je bila menstruacija pogosto povezana z določenimi rituali, navadami in prepovedmi. Danes je proces menstruacije natančno znanstveno razložen, vendar je odnos do nje različno obarvan ter pri nekaterih podoben odnosu in reakcijam iz preteklosti.

Raziskava, ki je bila narejena v Sloveniji na študentkah (Karpljuk, 1997), nam nazorno pokaže, kako študentke doživljajo menstruacijo, s čim jo povezujejo ter kako so doživljale prvo menstruacijo.

Študentke imajo v povprečju pozitiven odnos do menstruacije. Obstaja pa delež študentk (okoli 20%), ki doživljajo menstruacijo negativno; med menstruacijo se počutijo umazano, nepriljučno, o menstruaciji se ne pogovarjajo, nekaterim se menstrualna kri gnusi ali pa se je bojijo.

Polovici študentk se med menstruacijo spremeni razpoloženje. Večina (od teh) postane razdražljiva, napeta ter občutljiva. Tretjini se tudi zmanjša delovna aktivnost.

Najbolj pogosto uporabljeni izrazi za menstruacijo so "ta rdeča" ter izpeljanke iz izraza menstruacija (npr. menzes, menstra ipd.). Zanimivo pa je, da kar četrtna študentk uporablja izraz "biti bolna". Ali se kdaj vprašamo zakaj?

Najpogostejše asociacije na menstruacijo se poleg higienskih vložkov in krvi vrtijo okoli spolnosti in reprodukcije (spolnost, ženskost, nosečnost, rojevanje, otroci).

Večina študentk je bila pred svojo prvo menstruacijo informirano o njej, vendar je bilo le dve tretjini zadovoljnih s podanimi informacijami. Prvo menstruacijo je doživela tretjina deklic (današnjih študentk) kot pozitivno (bile so vesele, ponosne), kar pri polovici so se pojavila negativna čustvena stanja, med njimi najpogostejše skrb, sram in strah, ostale pa so bile ambivalentne.

Menstrualni proces je dožviljen in pojmovan večplastno. Od kod povezujemo menstruacijo z boleznijo, strahom, sramom, zakaj težko govorimo o njej? Morda bomo našli odgovor ali vsaj odkrili kakšno plast s pomočjo pregleda doživljanja in pojmovanj menstruacije od preteklosti do danes.

Menstruacija kot tabu

Antropologi ugotavljajo, da obstajajo v različnih kulturah podobni miti in rituali, povezani z menstruacijo. Ozrmo se na rituale, povezane z menstruacijo, ki so v podobni meri razširjeni med prvobitnimi ljudstvi v večini delov sveta.

Ko dobi deklica prvo menstruacijo, velja v nižje razviti družbi splošno pravilo, da je treba v tem času deklici onemogočiti stik z drugimi člani klana in s stvarmi, ki bi jih ti uporabljali. Kolikor mogoče jo osamijo (Durkheim, 1992, Delaney in dr. 1976). Ne sme se dotakniti tal in sončni žarki je ne smejo obsijati. Na to prakso naletimo v najrazličnejših celinah; v Aziji, Afriki, Oceaniji, Ameriki. Pogosto dekleta zaprejo v ločene kolibe, pri nekaterih ljudstvih pa deklice obesijo v viseče mreže na najvišji kraj hiše (med nebo in zemljo). Pri nekaterih bolivijskih plemenih mladenko celo zakopljejo, kot bi bila mrtva, na prostem ji pustijo samo usta. Nekatera dekleta se v času osamitve tudi postijo. Te osamitve trajajo ponekod nekaj dni, toliko kot menstruacija, ponekod pa več let, npr. sedem let.

Podobni rituali, ponavadi v manjši meri, se ponovijo vsak mesec ob povratku mesečnega perila. Stik z žensko, ki ima menstruacijo, je prepovedan. Prav tako se moški ne sme dotakniti stvari ali tal, katerih se je ona dotaknila. Zaradi večje zanesljivi-

vosti upoštevanja teh pravil se ženske v času menstruacije osami (npr. v menstrualne kolibe). Predvsem pa moški in ženska ne smeta priti v stik v dveh temeljnih stvareh: hrani in spolnosti. Tabuji, povezani s hrano, se nanašajo na to, da moški ne je hrane, ki jo je skuhala ženska, ki ima menstruacijo. Ženska se ne sme dotakniti živil in rastlin, da jih ne bi uničila. Najbolj razširjena je prepoved imeti spolne odnose v času krvavitve. Nekatera plemena verujejo, da se bo moškemu, ki je občeval z žensko, poslabšalo zdravje, npr. da se mu bodo zmeščale kosti ali da bo ogrožena njegova moškost.

Nastanek tabuja menstruacije razlaga veliko teorij.

Središče *Durkheimove* razlage so religiozna verovanja nižje razvitih družb (1992). Menstruacijo kot tabu poveže z razlago krvi kot tabuja, pojav tega pa pojasni s pomočjo totemizma.

Tabu je ritualna prepoved, ki onemogoča, da bi človek prišel v stik z bitjem ali predmetom, v katerem se nahaja božja sila. Namreč stik z božjim je za človeka prenevaren (povzročča nesreče, ga lahko ubije). Tabu torej prepreči nevarne učinke morebitnega stika naravnega človeka z nečim nadnaravnim. Taka nadnaravna moč je pripisana krvi. V krvi naj bi prebival totem; klanski prednik (določena žival ali rastlina), iz katerega vsi člani klana izvirajo in so iz iste snovi kot on (iste krvi in mesa). Ker se je totem ohranjal prek ženskega spola, so sklepali, da je kri ženske še tesneje povezana z božjo substanco kakor kri moškega; zato je verjetno, da je ženska kri (tudi menstrualna) pridobila večjo *religiozno vrednost*, katera je prešla tudi na žensko samo in jo osamila (npr. v času mesečne krvavitve).

Isto pravilo, ki mladenkam na začetku pubertete (in kasneje ženskam) prepoveduje, da se dotakne tal ali izpostavi sončnim žarkom, velja tudi za kralje ter čaščene duhovne ljudi (njihova kri je tudi v večji meri povezana z božanskim).

Po Durkheimu se je *izvorni pomen* menstruacije marsikje *izgubil*. Tako si nekateri razlagajo, da se rituali izvajajo zato, ker je kri zelo nečista, ali pa povezujejo menstruacijo z zemlji silami. Po Durkheimu menstrualna kri nikakor ne vzbuja takih zadržkov zato, ker je nečista. Sama kri po sebi vsekakor ni tako nevarna in moški ne tako občutljivi, da bi se jim stik z njo zdel tako neznosen in nevaren, tudi kadar je posreden. Durkheim razlaga, da si lahko ljudje osamitev razložijo na dva načina: ženska je "nevarna čarovnica" ali "rojena svečenica". Ker položaj ženske v javnem življenju slednjo razlago ne dopušča, se je vsilila prva hipoteza. Čeprav sta čustvi gnusa in pobožnega čaščenja tako različni, se znamenja le malo razlikujejo, zato ju, če ju gledamo od zunaj, težko ločimo.

Tudi pri sodobnejših avtorjih najdemo razlage, ki so v skladu z Durkheimovo. Npr. Delaneyeva (1976) piše, da so omenjeni rituali del čaščenja bogov. Občevanje med menstruacijo je npr. v antični Perziji bilo pojmovano kot greh do boginje plodnosti.

Poleg razlage, ki temelji na religioznih značilnostih, obstajajo tudi druge tako sociološke kot psihološke razlage, ki pojasnjujejo pojav univerzalnih menstrualnih mitov.

Young in Bacdayan (Snowden & Christian, 1983) vidita tabuje kot institucionalizirano *diskriminacijo žensk*, ki omogočajo moškimi dominacijo. Nasprotno pa Elizabeth Gould Davis (Delaney in dr. 1976) trdi, da so ženske v matriarhatu (ki je predhodil patriarhatu) uporabile tabu za to, da bi moški spoštovali ženske in se jih bali.

Bruno Bettelheim (1955) vidi kot možen vzrok tabuja in z njim povezanih ritualov v *zavisti moškega do ženske plodnosti* - menstruacije ter rojevanja. S pomočjo ritualov naj bi se spola izenačila. V korist hipotezi o zavisti so lahko tudi rituali, kjer moški oponašajo porod, menstruacijo ter spolne organe ter se oblačijo v ženska oblačila, kar si lahko razložimo, da želijo participirati pri ženskih funkcijah. Tudi ritual obrezovanja lahko kaže na zavist do žensk; to je ritual, kjer fantje krvavijo iz spolnega organa, z namenom dobiti tako moč, kot jo ima ženska menstruacija.

Razlagi v nadaljevanju pa se nanašata na rituale ob začetku menstruacije pri dekletu (Delaney in dr., 1976).

Osamitev dekleta ob njeni prvi menstruaciji ima funkcijo "maternice", kjer se dekleta pripravljajo na ponovno rojstvo, ko bo postala ženska in s tem članica družbe z novo vlogo. Npr. plemena Navaho in Mohave verjamejo, da je v času osamitve možno dekleta tako fizično kot duhovno "skovati". Ženske jih negujejo, jih masirajo in s tem oblikujejo telo. Dajejo jim tudi veliko napotkov, ki izoblikujejo njihov um. Tudi v Indiji je, v skladu s hinduističnim pojmom reinkarnacije, razširjen simbolizem ponovnega rojstva tako v času prve kot naslednjih menstruacij.

Nekatera plemena izkoristijo začetek menstruacije za ritual razdevičenja, dejanskega ali pa simboličnega. Navada izhaja iz ideje, da je menstruacija sama *razdevičenje*. Nekatera plemena verjamejo, da je pojav menstruacije znak razdevičenja, ki ga je povzročil določen duh, in vsaka naslednja menstruacija je povzročena z občevanjem z duhovi. Tako je ob pojavu menstruacije dekleta pogosto tretirana kot nevesta. Tu lahko povlečemo vzporednice pojmovanj o občevanju z duhovi ter Durkheimovo razlago o povezanosti božanskega med menstruacijo.

Filozofske razlage menstruacije skozi čas

Tudi znanstvene razlage menstruacije, ki so rezultat preučevanja menstruacije od moških, so obarvane s strahom, prepovedmi ter nevarnostjo. Po mnenju mnogih avtoric so take razlage menstruacije v korist moškemu, kajti podpirajo izključevanje žensk iz sveta javnega življenja ali vsaj omejujejo njene aktivnosti v njem (Žnidaršič, 1996). Ena od današnjih negativnih propagand ženske naj bi bila teorija o predmenstrualnem sindromu. Feministke pravijo, da stigmatizira ženske in je eden od razlogov, ki preprečujejo ženski doseči pozicije moči in avtoritete (Freeman, 1992).

Poglejmo, kaj so menili o menstruaciji daleč nazaj, pred več kot 2000 leti antični modreci.

Skupno antičnim avtorjem je to, da pripisujejo menstruaciji "ženski delež" pri nastanku otroka. Menstruacija je analogna moškemu semenu.

Aristotel pripisuje moškemu semenu aktivni princip, ki ima funkcijo nosilca nematerialnega, dinamičnega in duhovnega principa, ženska *menstrualna kri* pa je *materija, iz katere je otrok zgrajen*. Ženski delež pri reprodukciji je pasiven in vrednostno nižji kot moški. Moško seme je dejanski nosilec življenja, moški odtisne v žensko telo svoj odtis in s tem novo življenje (po Žnidaršič, 1996).

Veliko teorij poudarja, da ima ženska presežek nečesa, kar izloča med menstruacijo. Pitagora (6. st. pr.n.št.) (po Delaney, 1976) vidi menstruacijo kot *proces eliminiranja odvečne krvi*. Odvečno kri naj bi ženska imela zaradi manjše gostote mesa (*Empedokles*) oziroma ker je toplejša (*Parmenides*). Po Hipokratu je menstruacija *regulatorni in očiščevalni mehanizem*, odtok prevlažnosti (po Žnidaršič, 1996). V drugem stoletju našega štetja Galen razloži, da ženska izloča tekočino, ki se akumulira zaradi brezdelnega življenja. Galen daje tudi vrsto napotkov, česa naj ženska v času menstruacije ne počne: npr. naj ne zapušča hiše, ne dela težko, se ne izpostavlja soncu. Vidimo, da so napotki zelo podobni pravilom v prvobitnejših družbah, pa tudi še del današnjih napotkov (npr. izogibanje težjemu delu, telesni aktivnosti).

Arabski zdravnik Avicenna (8. st.) razlaga, da se menstrualna kri izloča skozi *maternico*, ker je to *najšibkejši* in najkasneje formiran *organ*. Podobnega mnenja sta tudi Regnier dr Graff iz 17. st. ter William Stevenson iz 19. st., ki trdita, da kri cirkulira svobodno in se izloči tam, kjer najlažje pobegne (skozi maternico, ki je šibka točka) (Delaney in dr., 1976).

Na delo srednjeveških mislecev so vplivala dognanja antičnih avtorjev ter besedilo Stare zaveze. Bolezen in spremljajoče bolečine so vidni znak greha oziroma tudi sama *kazen* za storjeni greh. Podobna stigma doleti tudi žensko krvavitev. Nova zaveza je sprejemajoča do menstruacije (Delaney in dr. 1976), vendar pa se je večina cerkvenih avtoritet opirala na interpretacije Mojzesove knjige. Tretja Mojzesova knjiga Leviticus navaja, naj bo ženska, ki ima "tok" (oziroma tudi vsak človek, ki krvavi ali izlije seme), po njem še sedem dni v očiščevanju. Vsega, kar se dotakne v tem času, je nečisto, in kdor se dotakne nje, je nečist.

Tudi v Koranu so napotki, naj se moški in ženske separirajo v času menstruacije. Kri je videna kot vir kreativnosti (Delaney in dr., 1976).

Hkrati pa so tudi v Evropi v srednjem veku menstrualno kri uporabljali kot zdravilo proti najrazličnejšim boleznim: kožnim boleznim, čirum, garjam, krastavosti, vnetju mlečnih žlez, vnetju slinavk.

V obdobju renesanse zelo zaživi ideja o *strupenosti* menstrualne krvi. Paracelsus celo pravi, da ni strupa, ki bi bil tako strupen kot menstrualna kri. Renesancnim strokovnjakom je menstrualna kri povzročiteljica najrazličnejših bolezni, hkrati pa so jo uporabljali tudi v ljubezenskih napojih (Žnidaršič, 1996).

Razsvetljenstvo se je lotilo problema menstruacije širše. Razsvetljenjenci povzemajo stare ideje, da je menstruacija posledica preobilja hrane ter pomanjkanja gibanja pri ženskah. Nova in izvirna je ideja, da *napačna vzgoja* neustrezno vpliva na žensko seksualnost. *Zatrta ženska seksualnost* pa se manifestira kot menstruacija.

Pojavijo se trditve, da je menstruacija *posledica kulturnega razvoja* (zaostrovanje spolnih norm, preveč hrane, premalo gibanja), in ne biološka posebnost. Take trditve se oživljajo tudi danes. Tudi nekateri sodobni avtorji menijo, da je menstruacija izraz umetnega življenja v civiliziranem svetu. Predvsem jo povezujejo z napačno, nezdravo prehrano. Menstruacija naj bi bila proces čiščenja, odstranjevanja strupov, ki se pojavi, ko jetra več ne zmorejo vsega očistiti (Reymond, Starr White, Bieler, vsi po Svete, 1995).

Za 19. stoletje je značilno *statistično merjenje* značilnosti menstruacije ter v tej zvezi opredeljevanja normalnosti in nenormalnosti. Je tudi stoletje, ko postaja z novimi odkritji predstava o fiziologiji ženskega mesečnega ciklusa jasnejša.

Kot zanimivost bi rada navedla nekaj izsledov raziskav, narejenih v tridesetih letih 20. stoletja, ki preverjajo stare, a zelo razširjene trditve o strupenosti menstrualne krvi. Te raziskave so pokazale, da odrezane cvetlice ovenijo hitreje, če se jih dotakne "nečista" ženska, da rast določenih rastlinic zastane, če se jim doda izločke in odpadke žensk z menstruacijo, ter da menstrualna kri ovira vrenje (po Matko, 1937).

Seveda je 20. stoletje tudi plod mnogih drugih teoretičnih, kliničnih in raziskovalnih dognanj. V nadaljevanju se bomo seznanili s psihoanalitičnimi razlagami pomena menstruacije.

Psihoanalitičen pogled na menstruacijo

Zgodnje psihoanalitične študije, izhajajoče iz kliničnih ugotovitev, večinoma tretirajo (predvsem prvo) menstruacijo kot travmatično izkušnjo, povezano z občutji strahu (npr. kastracijska ansioznost) in sramu ter s fantazijami o menstruaciji kot kazni, boleznim oziroma rani, umazani izločevalni funkciji ter reproduktivni funkciji.

Sigmund Freud (po Delaney in dr., 1976) je v svojih delih pisal tudi o menstruaciji, ni pa izdelal posebne teorije o njej. Navaja, da nekatere ženske nezavedno povezujejo menstrualno kri z razdevičenjem in s tem povezanim fizičnim nasiljem in poškodbo. Freud pogosto primerja menstruacijo z menopavzo. Oba dogodka vidi kot

notranjo krizo, kjer se *sprošča zajezen libido*. Freud bolj ali manj pričakuje, da tudi ženske, ki normalno niso nevrotične, lahko v teh trenutkih postanejo nevrotične.

Mlajši sodobnik Freuda, C. D. Daly, je poudarjal pomembnost vsestranskega vpliva *materine* menstruacije na otroka (Shuttle in Redgrove, 1978). Trdil je, da je materina menstruacija seme *ojdipovega kompleksa ter kastracijskega strahu*, saj jo otrok razume kot kazen za misel na incest.

Georg Groddeck (Shuttle in dr., 1978) meni, da menstrualni cikel otroka peri-odično spominja na *izkušnjo rojstva* in sicer prek vohanja menstrualne krvi vsak mesec, kajti kri je prva stvar, ki smo jo vonjali in okušali, ko smo prišli na svet.

Eno najzgodnejši del, posvečenih menstruaciji, je knjiga Psihološki problemi menstruacije (Psychological Problems in Menstruation) avtorice Mary Chadwick, izdana leta 1932 (Delaney in dr., 1976). V njej Chadwickova razpravlja o *strahovih*, povezanih s prvo menstruacijo. Adolescentno dekle se sramuje rastočih prsi in sramnih dlak, najbolj pa se sramuje menstrualne krvi. Misli, da se je *ranila* ali da ima kakšno hudo *bolezen* ali da je *kaznovana* za "pregrešna" dejanja, ki jih je storila. Ko je prva menstruacija mimo, lahko dekle fantazira, da je noseča. Pogosto se oživi analna agresivnost iz otroštva, težnja po čistoči med menstruacijo, ki izvira iz oživljanja spominov ponečedenja plenice ter močenja postelje. Kri sama po sebi kreira ostale strahove: kastracijski strah, separacijski strah, strah pred izsesavanjem krvi, vampirizmom ter čarovnicami. Hudobne sile, pripisane čarovnicam, so identične tistim, ki se jih pripisuje menstruaciji. K takim distorzijam vodi velikokrat dekletovo nepoznavanje menstrualnega procesa.

Upoštevati pa moramo, da je Chadwickova napisala to knjigo pred več kot šestdesetimi leti, ko je bilo veliko več deklet kot danes neseznanjenih s telesnimi funkcijami. Vendar pa se tudi dandanes še pojavljajo občutja strahu ter umazanosti v povezavi z menstruacijo.

Deutscheva v svoji knjigi Psihologija žensk (1944) obravnava menstruacijo tesno povezano z obdobjem, v katerem se ta pojavi - *puberteto*. *Začetek menstruacije* (in tudi menopavzo) Deutscheva (podobno kot Freud) pojmuje kot *provokativni dejavnik za izbruh konfliktov* (ali nevroze). Oživi se "genitalna" travma, ki s seboj prinese občutja jeze, sram, depresijo, občutja manjvrednosti. Z naraščajočim prebujanjem ženskosti pa tudi prebudi željo imeti penis in zavist penisa, hkrati pa se poveča strah pred razdevičenjem in posilstvom.

Pod vplivom dogodkov iz otroštva, vzgojnih dejavnikov in predpubertetnih izkušenj se pri dekletu oblikujejo določena pričakovanja o menstruaciji in tipičen emocionalni odnos do nje. Pomembni dekletovi vtisi iz otroštva so *vtisi o materinih "skrivnostih", povezanih z menstruacijo*. Materine menstrualne težave, spodnjice in ostala oblačila s krvavimi madeži, materine pripombe - vse to naredi močan vtis na dekle. Dekle fantazira o materini menstruaciji, in mlajša kot je, manj je sposobna asimilirati te vtise in bolj boleče, krute in zastrašujoče se ji zdijo te manifestacije ženskosti.

Deutscheva pravi, da se matere zelo težko pogovarjajo s hčera o menstruaciji, veliko težje kot o zanositvi, nosečnosti, rojstvu. Tako kot Daly in Chadwickova meni, da še vedno obstaja vez med tabuji "primitivnih" ljudstev, srednjeveških strahov in strahovi "civiliziranih" ljudi. Menstruacija je še vedno povezana z idejami groze, nevarnosti, sramu in greha in ženske v tem obdobju so smatrane kot nevarne in umazane. Ti predsodki o menstruaciji naj bi bili vsepovsod vsidrani v človekovo nezavedno.

Doživljanje menstruacije je odvisno od starosti dekleta, njene psihološke zrelosti, okolja in je neodvisno od razumskega poznavanja menstruacije. Ne glede na to, ali je dekle seznanjeno z menstruacijo ali ne, je ta ponavadi doživeta kot travma. Pogosto

spremljajo prvo menstruacijo (in naslednje) anksioznost, depresija, obrambne reakcije, reakcije zavračanja, negiranja, samoobtoževanje ali obtoževanje drugih.

Prvo menstruacijo spremljajo tudi *fantazije* z različnimi vsebinami: menstruacija kot eliminatorna funkcija, menstruacija kot rana ali bolezen ter menstruacija v povezavi z reprodukcijo. Dekleta torej pripisujejo menstruaciji nek globji pomen.

Nekatera dekleta si razlagajo menstruacijo kot novo *funkcijo izločanja*, povezujejo jo z uriniranjem ter izločanjem blata. Menstruacije se sramujejo in imajo občutek, da delajo nekaj umazanega. Ideja umazanosti se lahko razširi na celotno telo in dekle se vsa počuti nečisto in manjvredno. Tako stališče je še posebno močno pri dekletih, ki so imele enurezo ali črevesni katar.

Dekleta lahko s pojavom menstruacije menijo, da so bolne ali da so se poškodovala. Primitivne reakcije se kažejo v želji *pozdraviti* krvaveči del telesa - genitalije, saj so zaznani kot *rana*, kot poškodba, ki je nastala med menstruacijo. Krvavenje spominja dekleta, da je za vedno izgubila želeni penis. Gre za ponavljanje faze iz otroštva, ko je dekleta želelo imeti moški spolni organ, oživitev *kastracijskega kompleksa* (po Freudu) ali genitalne travme, kakor to imenuje Deutscheva. Videnje menstruacije kot bolezni je v enostavnejših primerih lahko racionalizacija, ki odvzame menstruaciji njeno misterioznost in globji pomen.

Prvo menstruacijo dekleta pogosto povezujejo z *reproduktivno funkcijo*. Vsebina njenih fantazij so želje in strahovi, povezani z nosečnostjo in rojevanjem. Izgubo krvi se lahko enači z izgubo otroka. Lahko se pojavi depresija kot posledica razočaranja, da je proces menstruacije še zman, da se še ne izpolnjuje njen biološki namen - spočetje. Enako idejo najdemo tudi pri drugih psihoanalitikih. Npr. Erikson (Delaney, 1976) je zapisal, da je vsaka menstruacija jok, žalovanje za izgubljenim otrokom. Tudi Menninger (Lewis, 1983) omenja "jokajočo maternico" kot posledico neuspeha zanositve. Kot bomo videli, ima tudi Kleinova podobne ideje.

Tudi kasnejši avtorji so poudarjali povezanost menstruacije in rojevanja in hkrati vnašali nove ideje, povezane s tem področjem. Npr. Benedek (1959, po Golub, 1983) verjame, da lahko menstruacija obudi strahove, ki so povezani z anticipacijo bolečine med spolnim odnosom ter rojevanjem.

Deutscheva meni, da pri ženskah obstaja težnja, da se subjektivno doživljanje prve menstruacije nadaljuje tudi pri naslednjih menstruacijah, vendar v manj intenzivni obliki. Sčasoma naj bi menstruacija izgubila psihološki pomen. Veliko žensk naj bi pozabilo ali izkrivilo spomin na prvo menstruacijo zaradi težnje po zanikanju, da so kdaj dajale globok psihološki pomen dogodkom, ki jih sedaj bolje razumejo. Pravijo, da je to biološki proces, in se nočejo spominjati dejstva, da je bila v mladosti menstruacija za njih še nekaj več.

Melanie Klein diskutira o menstruaciji v knjigi *The Psychoanalysis of Children* (po Delaney idr., 1976). Kleinova trdi, da dekleta nezavedno identificira menstrualno kri z *urinom in blatom* in z njuno negativno konotacijo. To je konsistentna ideja psihoanalitikov (kot vemo, jo je omenjala tudi Deutscheva), verjetno pa jo je prvi podal Ernest Jones, ki je odkril, da dekleta, ki nikoli ne raziskujejo svojih vagin, pogosto fantazirajo, da menstrualna kri in urin izvirata iz istega mesta.

Pogoste reakcije na menstruacijo so tudi *strah pred telesno poškodovanostjo*. Kleinova razlaga nastanek te fobije z incestnimi težnjami in strahom pred kaznijo zaradi teh; dekleta fantazira o spolni združitvi z očetom in se boji materinega maščevanja. Tudi Kleinova meni, da dekleta zaznava kri kot znak, da je bil potencialni otrok uničen. Na podlagi Freudove trditve, da je klitoris zakrnel penis, Kleinova navaja, da je klitoris stara rana kastriranega penisa. In ta "rana" sedaj vsak mesec krvavi, s čimer se obudi ženski kastracijski kompleks.

Kleinova in drugi avtorji Angleške šole pa so tudi poudarili, da psihološke reakcije na idejo o krvavečem delu telesa niso omejene le na spolni organ, ampak se prenesejo tudi k notranjim organom (Deutsch, 1944). Pri anksioznosti, ki nastane ob pogledu na kri oziroma zaradi imaginatorne predstave krvi, igra pomembno vlogo ideja o notranjem trganju ter razkosanju.

Positivna atribucija menstruacije Kleinove je, da menstruacija lahko ublaži anksioznost, ker označuje dosežek seksualne zrelosti in seksualnega statusa (Delaney idr., 1976). Tudi kasnejše teorije podpirajo idejo o povezanosti sprejemanja menstruacije ter ženske spolne vloge. Bardwickova (Delaney in dr., 1976) v sedemdesetih navaja, da "normalno" dekle evaluiira svojo prvo menstruacijo kot znak njene ženskosti, "nevrotično" dekle, ki zavrača svojo spolno vlogo, pa bo doživljalo fiziološke spremembe v puberteti travmatično.

Zgodnje psihoanalitične teorije osvetljujejo predvsem negativne attribute, novejši psihoanalitični pogledi pa se usmerjajo na "pozitivne". Npr. Notman (1983, po Golub, Catalano, 1983), ki zavzema sodobnejšo psihoanalitično usmeritev, meni, da igra menstruacija *organizirajočo vlogo* v razvoju adolescentke, zaznamuje čas, ko se adolescentka začne separirati od svojih staršev, ko se fokusira na odnose z vrstniki in ko vzpostavlja njeno spolno identiteto - identiteto ženske. Tudi Kestenberga (1965, po Golub, 1983) pravi, da je menstruacija lahko referenčna točka, okoli katere dekle organizira svoje pubertetne izkušnje, ter da je mejnik za *feminino identifikacijo*. Idejo o novi percepciji sebe kot ženske po tem, ko dobi dekle menstruacijo, so natančneje razgradili Koff, Rierdan in Silverstone (1978, po Golub in dr. 1983). Dekletova samopodoba se namreč z začetkom menstruacije temeljito spremeni in sicer od predstave o majhni deklici k predstavi spolno zorečega dekleta, ki postaja ženska. Hkrati narašča večje zavedanje spolne diferenciacije med moškimi in ženskami. Vzporedno z novo telesno samopodobo se spreminjajo tudi pričakovanja, kako te bodo zaznali drugi (Danza, 1983; po Golub in dr., 1983). Menstruacija tudi pomaga razjasniti predstavo o svojih genitalijah, predvsem potrditev obstoja vagine (Golub, 1983). Po Freudu je nujen korak h genitalni zrelosti ta, da dekle odkrije vagino. S tem pride do spremembe erogene cone.

Kestenbergova (Shuttle in dr., 1978) tudi navaja, da začetek menstruacije omogoča dekletu, da diferencira med realnostjo in fantazijo. Redne, zakonite izkušnje vodijo do jasnejšega razmišljanja in reorganizacije prej kaotičnega ega.

Zaključek

Kratek pregled razlag in odnosa do menstruacije nam je prikazal, da je menstruacija dolgo tretirana kot tabu, označena kot nekaj skrivnostnega, celo svetega; povezana s strahom, nevarnostjo in prepovedmi. Povezuje se tudi z nečistim, ponekod je dojeta kot kazen, uporabljena pa tudi kot zdravilo oziroma smatrana kot proces čiščenja. Pripisuje se ji tudi ustvarjalno, reproduktivno funkcijo.

Kot vidimo, se omenjeni atributi menstruacije pojavljajo oziroma ponavljajo skozi različna zgodovinska obdobja in tudi kulturna okolja. Tudi danes nazorno vidimo vzporednice z omenjenimi tabuji in funkcijami. Še dandanes, vednar pri manjšem številu ljudi, menstruacija izzove občutja strahu, sramu, umazanosti, bolezn, skrivnostnosti. Težje se govori o njej. Po drugi strani pa ponazarja tudi spolno, reproduktivno in ustvarjalno funkcijo ženske.

LITERATURA

- Bettelheim, B. (1955). *Symbolic Wounds. Puberty rites and the envious male*. London: Thames and Hudson.
- Delaney, J., Lupton, M. J., Toth, E. (1976). *The Curse. A Cultural History of Menstruation*. New York: A Sunrise Book.
- Deutsch, H. (1944). *Psychology of women/ A psychoanalytic interpretation. Volume one: Girlhood*. New York: Grune & Stratton.
- Durkheim, E. (1992). *Samomor. Prepoved incesta in njeni izviri*. Ljubljana: Škuc. Filozofska fakulteta.
- Freeman, E. W. (1992) The longitudinal course of premenstrual symptoms: preliminary studies. V Wijma, K., Schultz, von B. *Reproductive life. Advances in research in psychosomatic obstetrics and gynecology*. New Jersey: The Parthenon Publishing Group.
- Golub, S. (1983). Menarche: The beginning of menstrual life. *Women & health, 8 (2/3)*, 17-36.
- Golub, S., Catalano, J. (1983). Recollections of menarche and women's subsequent experience with menstruation. *Women & Health, 8 (1)*, 49-61.
- Karpljuk, M. (1997). *Psihološke značilnosti študentk z bolečinami pri menstruaciji*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani. Filozofska fakulteta. Diplomsko delo.
- Lewis, R. J., Wasserman, E., Denney, N. W., Gerrard, M. (1983). The etiology and treatment of primary dysmenorrhea: a review. *Clinical Psychology Review, 3*, 371-389.
- Matko, I. (1937). *Mesečno perilo ali čišča s pato-fiziološkega stališča*. Ljubljana: Knjižnica slovenskega zdravniškega društva v Ljubljani.
- Shuttle, P., & Redgrove, P. (1978). *The Wise Wound. Menstruation and every woman*. London: Victor Gollancz.
- Snowden, R. & Christian, B. (1983). *Patterns and perceptions of menstruation*. New York: St. Martin's Press.
- Svete, T. (1995). Vpliv prehrane in življenjskega sloga na menstruacijo I in II. *Delo, 258*, s.11; *264*, s. 11.
- Žnidaršič, S. Ž. (1996). Zgodovina menstruacije ali zgodovina moškega čudenja? V Bogovič, L. & Skušek, Z. *Spol: Ž*. Ljubljana: KUD France Prešeren: Institut Studiorum Humanitatis- ISH.

Pomembnost izražanja pozornosti in naklonjenosti

GORDANA ROSTOHAR

Gimnazija Brežice, Trg izgancev 14,
SI-8250 Brežice

IZVLEČEK

Namen članka je predstaviti nova spoznanja o pomembnosti izražanja pozornosti in naklonjenosti. V uvodu je kratko opisan teoretični okvir transakcijske analize, iz katere avtorica izhaja. Članek opredeli stroke kot enote pozornosti, ki zadovoljujejo potrebe ljudi po fizični in mentalni stimulaciji, ter pojasnjuje načine medsebojnega izmenjevanja strokov in njihove učinke.

V drugem delu sta predstavljena najizrazitejša stroke profila profesorjev, izrisana na podlagi ocenjevanja dijakov.

Ključne besede: transakcijska analiza, ego stanja, besedni in nebesni stroki, pozitivni in negativni stroki, pogojni in brezpogojni stroki, profil strokiranja, stroke profili učiteljev

ABSTRACT

THE IMPORTANCE OF EXCHANGING STROKES

The aim of this article is to describe recent findings about the importance of exchanging strokes. The introduction briefly presents the Transactional Analysis, which is the theoretical frame and basis of the autor's research and defines strokes as units of recognition with which people satisfy their need for physical and mental stimulation. The article then explains and illustrates various ways of mutual exchange of strokes as well as their effects.

The second part presents two typical stroke profiles of teachers resulting from the students' evaluations.

Key words: Transactional Analysis, ego states, verbal and non-verbal strokes, positive and negative strokes, conditional and unconditional strokes, the stroking profile, stroke profiles of teachers

UVOD

Glavni šolski odmor. Hodniki so polni rahlo prerivajočih se dijakov, ki želijo v čim krajšem času priti iz enega konca stavbe v drugega, slišijo se njihovi klici, vprašanja, nagli dogovori... Med njimi lahko naenkrat opazimo profesorico, v rokah ima polno zvezkov in hiti proti zbornici. Eden izmed dijakov, ki jo srečujejo, jo prijazno pozdravi: "Dober dan, profesorica!". Toplo se mu nasmehne in odzdravi. Ob oknu opazi svojo učenko, nasmejana pokima tudi njej in odhiti dalje.

Nič posebnega, boste rekli, takšnih in podobnih interakcij je med dijaki in profesorji vsak odmor nešteto. Ste se kdaj vprašali, ali so takšne drobne interakcije zanje pomembne?

Ali se dijakom vtisnejo v spomin situacije, ko so pozdravili profesorja, ta pa je mrko pogledal stran? Kaj mislite, kako se počutijo ob tem? In kaj doživljamo odrasli, če nas nekdo tako prezre? Mogoče se vprašamo, kaj je narobe. Želimo si namreč, da bi nam namenil določeno pozornost. Od oseb, ki so za nas pomembne, si želimo, da nam izrazijo naklonjenost, in če je ne doživimo, smo deprimirani. Razočarani smo, če smo do nekoga pozorni, pa to prezre ali izraz naše naklonjenosti zavrne.

Vsi ljudje, otroci, mladostniki in odrasli, smo ne glede na vloge, ki jih imamo v življenju, tako ali drugače odvisni od pozornosti in naklonjenosti, ki nam ju namenjajo drugi. Transakcijski analitiki (v svojem jeziku) pravimo, da v vsakdanjem življenju potrebujemo *stroke*. Izraz *stroke* izhaja iz ameriške literature in ga lahko opredelimo kot osnovno enoto pozornosti /ker nismo našli pomensko ustreznega prevoda, ga uporabljamo neprevedenega/, ki zadovolji naše potrebe po fizični in mentalni stimulaciji.

Ker je teoretični okvir, iz katerega izhaja pričujoči članek, transakcijska analiza, naj napišem še nekaj besed o njej. Transakcijsko analizo, ki jo je utemeljil Eric Berne v petdesetih letih, lahko definiramo kot:

- filozofski pogled na ljudi in njihove odnose z drugimi /temeljno izhodišče TA je, da so vsi ljudje dobri/,
- teorijo osebnosti in
- obliko psihoterapije.

Daje nam podobo o tem, kako so ljudje psihično strukturirani; njen model ego stanj, ki je razložen v nadaljevanju, nam omogoča razumeti funkcioniranje ljudi. Hkrati je to razvojna teorija, ki nam s konceptom življenjskega scenarija pojasnjuje, kako lahko tudi v odrasli dobi ponavljamo določene vedenjske strategije, ki smo jih usvojili v zgodnjem otroštvu, čeprav nam ne prinašajo zadovoljstva ali zaradi njih celo trpimo.

Transakcijsko analizo lahko pojmujeemo tudi kot teorijo komunikacije. Ukvarja se z medsebojnimi odnosi ljudi tako, da se osredotoča na njihove interakcije. Je preprost, a navzlic temu močan način analiziranja ravnanja ljudi drugega z drugim in odgovarja na vprašanje, kako spremeniti življenje in korigirati napake v vedenju.

Ego stanja so integrirane strukture zavesti, ki se izražajo v medsebojno povezanih vzorcih vedenja, doživljanja in prepričanj.

Ko se vedemo, mislimo, čustvujemo na način, ki smo ga imitirali od naših staršev, govorimo o ego stanju Roditelja. Ko je to ego stanje aktivno, človek drugim sporoča: "Potrebno je ...", "Moraš narediti ...". Temu je ustrezna tudi njegova neverbalna govorica.

Vedenja, razmišljanja in doživljanja, ki so reakcije na aktualno sedanjo situacijo, so vsebina ego stanja Odraslega. Če je za nekoga to ego stanje vodilno, je prevzet z aktualnim delom, ocenjevanjem trenutnega dogajanja, njegovo vedenje, mišljenje in čustvovanje ustreza realnosti.

Če se vedemo, razmišljamo in čustvujemo, kot smo, ko smo bili otroci, smo v ego stanju Otroka. To ego stanje je energetska baza osebnosti; sporočilom, ki izhajajo iz njega, je skupno "Želim...", "Čutim ..."

Na prvi pogled nas Bernov model ego stanj spominja na Freudov model superega, ega in ida, vendar gre za različna načina portretiranja osebnosti. Navedena ego stanja so namreč realnost človekovega reagiranja in jih lahko določimo na podlagi opazovanja vedenja, ne gre zgolj za teoretske koncepte. Za vsako ego stanje so značilni določena telesna drža, specifična barva glasu, mimika obraza, geste, stališča in uporaba določenih besed.

Ego stanje Roditelja lahko funkcionira glede na to, kakšne izkušnje imamo s svojimi starši, kot Negujoči Roditelj, ki krepi ali nagraduje tisto, kar je dobro, in je zaščitniški do ego stanja Otroka, ali kot Kritični Roditelj, ki kritizira ego stanje Otroka s strogim in pretečim glasom, izreka ostre ukaze ter navodila in pričakuje, da jih bo Otrok poslušal in izpolnil. Če je Kritični Roditelj vodilno ego stanje neke osebe, potem lahko pričakujemo, da bo njen odnos do drugih kritizirajoč, zahteven in pogosto netoleranten.

Ego stanje Otroka lahko funkcionira kot Sproščen, Adaptiran ali Uporniški Otrok. Sproščenega Otroka si lahko predstavljamo predanega igri. Tak otrok spontano izraža svoje doživljanje - govorimo lahko o avtonomnem otroku. Ego stanje Adaptiranega Otroka lahko spoznamo v ubogljivem učencu, ki vestno dela domače naloge in se uči zaradi ocen ali neke druge zunanje nagrade, je neiniciativen in se ravna izključno po navodilih in pričakovanju drugih.

Ko sta dve osebi v medsebojnem odnosu, si izmenjujeta transakcije. Transakcijo sestavljajo: sporočilo prve osebe, namenjeno drugi osebi, ki ga poimenujemo transakcijski stimulus, temu sledi transakcijska reakcija - odgovor druge osebe na stimulus, ter reakcija na transakcijsko reakcijo - odziv prve osebe na odgovor, ki ga je dobila.

STROKI

Ljudje pogosto vstopamo v medsebojne interakcije, da dobimo *stroke*. Klasificiramo jih lahko na različne načine:

- besedni in nebesedni stroki
- pozitivni ali negativni stroki
- pogojni ali brezpogojni stroki

Besedni stroki so izjave, ki govorijo o značilnosti oz. potezi neke osebe. Lahko izražajo, kako ta oseba izgleda, govorijo o njeni obleki, inteligentnosti, plemenitosti, kreativnosti, veščnosti, čustvenosti, prijaznosti, integriteti, ponosu, voditeljskih sposobnostih, umetniški nadarjenosti, seksualni privlačnosti, elegantnosti, taktičnosti, poštenosti, igrivosti, modrosti ali kateri koli drugi lastnosti te osebe.

Nebesedni stroki so lahko objemi, poljubi, božanje, trepljanje po hrbtu, držanje za roke...

Pozitivni stroki pomenijo v bistvu izraze naklonjenosti, ki jih pokažemo drugim, ali pa jih drugi izrazijo nam in jih doživimo kot nekaj prijetnega. Npr. prijateljica nam reče: "Všeč mi je obleka, v katero si oblečena danes." Svojo naklonjenost drugemu lahko izrazimo s tem, da ga poslušamo, ko nam želi nekaj povedati, da opazimo njegov uspeh...

Poznamo pa tudi *negativne stroke*: šale na račun osebe, opombe in pripombe, žalitve, sramotjenje. *Negativni stroki* so za psiho osebe, ki so ji namenjeni, lahko zelo škodljivi. Včasih so lahko preoblečeni v komplimente in primerjajo dve osebi med seboj. Npr. mama reče hčerki "Ti imaš v sebi lepoto cele družine, tvoja sestra pa vso pamet.", kar pomeni, da je ne ocenjuje za pametno.

Nekateri ljudje izmenjujejo predvsem *negativne stroke* in lahko si predstavljamo, da je njihovo življenje drugačno od življenja ljudi, ki dajejo in prejemajo predvsem *pozitivne stroke*.

Predpostavljali bi lahko, da si ljudje v življenju prizadevajo predvsem za *pozitivne stroke*, a v praksi lahko vidimo, da ni tako. Že raziskave na živalih so dokazale, da je za potešitev lakote po stimulaciji boljša negativna stimulacija, kot nikakršna (Levin, 1960). Tako tudi otroci, ki v svojem zgodnjem otroštvu ne dobivajo dovolj *pozitivnih strokov*, razvijejo načine za pridobivanje *negativnih*. Ne glede na bolečine, ki jih ti sprožajo, predstavljajo pomemben način stimulacije in pozornosti. V odrasli dobi takšen otrok ponavlja v otroštvu oblikovane vzorce in nadaljuje z iskanjem *negativnih strokov*.

Pogojni stroki so usmerjeni v to, kar posameznik počne, *brezpogojni stroki* pa v osebo kot bitje.

Primer *pogojnega pozitivnega stroka*: "Dobro si narisal to risbo. Všeč mi je."

Primer *pogojnega negativnega stroka*: "Tvoja pisava je popolnoma nečitljiva."

Primer *brezpogojnega pozitivnega stroka*: "Prijetno se je družiti s teboj!"

Primer *brezpogojnega negativnega stroka*: "Sovražim te!"

Stroki utrjujejo vedenje, ki ga *strokirajo*, kar je pri otrocih zelo jasno vidno. Vendar tudi odrasli potrebujemo *stroke* in smo se pripravljani obnašati tako, da dobimo čimveč *strokov*. Če ni dovolj *pozitivnih strokov*, se usmerimo v *negativne*.

Lastnosti, ki so komentirane, niso vedno enako željene. *Stroki* tudi variirajo v svoji intenziteti in se razlikujejo po vrstah reakcij, ki jih povzročajo. Nekateri bi lahko imenovali "*superstroki*", ker so še posebno zaželjeni; npr. pri mladostnikih glede lastnega izgleda. *Superstroke* je tudi tisti *stroke*, ki ga izrazi posebno zaželjena in pomembna oseba.

Včasih so *stroki* premočno izraženi in so zato doživeti kot neprijetni. Včasih so hinavski, neodkritosrčni, nekateri jih imenujejo *plastični ali posladkani stroki*.

Včasih besede razvrednoti ton, v katerem so povedane: "Da, draga, seveda te imam rad!" Ali pa zaključku povedi sledi nekaj, kar razvrednoti njeno sporočilo: "Vidim, da razumeš - bolj ali manj!" "Oh, ali imaš nov plašč? Si ga podedovala od mame?"

Ljudje si želimo predvsem veliko *pozitivnih strokov*, vendar na žalost ni veliko izmenjevanja *pozitivnih strokov* niti med ljudmi, ki se imajo radi. Pri izražanju *pozitivnih strokov* oz. naklonjenosti smo pogosto precej togi in okorni. Včasih vemo, kaj bi želeli povedati, pa ne najdemo pravih besed. Mnogi imajo težave predvsem pri izražanju ljubezni in se temu v veliki meri izogibajo. Npr. "Kolikokrat sem ti že povedal, da te imam rad?" Ali: "Se ti zdi, da bi bil tukaj, če te ne bi imel rad?" Vse to se dogaja zato, ker smo polni prepovedi za izražanje *strokov*, izražanje želja po *strokih* in za sprejemanje *strokov*. Predvsem pa smo omejeni v tem, da bi *strokirali* sami sebe, in to je za našo kulturo še kako značilno. Če oseba izhaja iz družine, kjer so bili *pozitivni stroki* redki, ima težave z dajanjem in sprejemanjem le-teh. Drugi jo bodo pogosto ocenili kot hladno, distancirano, zaprto.

Glede na način vzgoje in izkušnje, ki jih imamo, ima vsakdo izmed nas svoj preferenčni *stroke količnik*, ki deluje kot nekakšen filter za *stroke*, ki jih dobivamo. Njegova funkcija je v ohranjanju obstoječe podobe o nas. Kvalitete *strokov* ne moremo objektivno izmeriti, *stroke*, ki je nekomu zelo pomemben, za drugega ni.

Če nekomu namenimo *stroke*, ki se ne sklada z njegovim *stroke količnikom*, ga bo najverjetneje ignoriral ali podcenjeval, kar lahko razbiramo iz nekongruentnosti v njegovem vedenju. Reče npr.: "*Hvala!*", hkrati pa zaviha nos, skremži ustnice, kot da okuša nekaj slabega... Lahko nam odgovori z zadržanim, sramežljivim: "*Hvala, hm, hm...*"

Tisti, ki so v otroštvu zaradi izkušenj zaključili, da so *pozitivni stroki* neiskreni, filtrirajo pozitivne *stroke* ter sprejemajo zgolj negativne. Npr.: "Zelo lepe lase imaš, tako se ti svetijo!", "Oh, včasih se spomnim in jih umijem!" ipd.

Nekateri, ki so preživljali še posebno travmatsko otroštvo, se lahko odločijo, da ne bodo sprejemali nobenih *strokov*, ker so preveč ogrožujoči. Ker se povsem zapro vase, so prikrajšani za tiste *stroke*, ki bi jih lahko kot odrasli dobili od drugih na povsem neogrožujoč način.

Glede *strokov* obstajajo neka nenapisana pravila. Če jih nekdo prekrši, doživi grajo drugih. Npr. na avtobusni postaji, kjer je gneča, za dva zaljubljenca ni primerno, da se poljubljata.

Starši v vzgoji postavljajo otrokom določena pravila glede *strokov*, ki jih otroci sprejmejo in ponotranjijo v svoje Roditeljsko ego stanje.

Starši otrokom indoktrinirajo tudi pravila, ki omejujejo izražanje in sprejemanje *strokov*. Takšna pravila so:

- Ne dajaj *strokov*, ki jih želiš dati.
- Ne prosiš za *stroke*, ki jih želiš.
- Ne sprejemaj *strokov*, ki jih želiš.
- Ne zavračaj *strokov*, ki jih ne želiš.
- Ne *strokiraj* sam sebe.

Ta pravila funkcionirajo preko ponotranjenega Kritičnega Roditelja, ki ga oseba tudi v odrasli dobi sliši v sebi kot glas, ki svari pred dajanjem in sprejemanjem *pozitivnih strokov*. Zato ljudje dajejo in hkrati tudi sprejemajo manj pozitivnih *strokov*, kot bi jih lahko, in ne dobijo tistih, ki jih želijo.

Dr. Claude Steiner, klinični psiholog z Univerze Michigan, ki vodi številne treninge čustvenega opismenjevanja v Združenih državah Amerike, Latinski Ameriki, Evropi in Avstraliji, tej tematiki posveča posebno veliko pozornost in kot enega prvih korakov v svojem treningu ljudi uči prositi za *stroke*.

Leta in leta lahko sramežljivo in plaho čakamo in ugibamo o svojih kvalitetah in o tem, kaj drugi mislijo o nas. Lahko o nas mislijo, da smo čedni, pametni, iznajdljivi, ustvarjalni... A nikoli jih ne vprašamo, Kritični Roditelj nam na dovoli niti pomisliti na to. Vendar, če želimo to izvedeti, moramo vprašati. In odločiti se moramo, koga bomo vprašali in kaj, za kaj bomo zaprosili, razlaga Steiner.

Npr.: "Ali ti je všeč način mojega petja?" ali "Me objameš?" ali "Kupila sem to šminko. Ali ti je všeč? Se ti zdi, da mi pristaja?" ali "Napisal sem članek za objavo. Ali bi ga hotela prebrati in mi povedati svoje mnenje?" ali "Večine ljudi na tej zabavi ne poznam; zdi se mi, da se imajo vsi tako dobro, sama pa se dolgočasim. Bi hotel malo zaplesati z menoj?" ipd.

Ob tem seveda tudi tvegamo, da dobimo *stroke*, ki ga v bistvu nismo hoteli.

Vprašati za *stroke* je bolj tvegano kot dajati jih. Nikoli nismo prepričani, ali tista oseba, ki nam jih da, v resnici tako misli, ali nam nekaj izreče, ker smo jo tako zaprosili. Ljudje smo namreč običajno vljudni in želimo ustreči drugemu. A kljub temu so lahko tudi takšni *stroki* iskreni. Iskrenost lahko vedno preverimo in zavrnemo tiste *stroke*, ki so nepristni ali "posladkani".

Pogosto je prepričanje, da je *stroke*, za katerega sami zaprosimo, manj vreden.

Lahko smo sestradni *strokov*, ker jih sploh ne dobivamo, običajno pa je tako zato, ker zavračamo tiste, ki jih dobivamo, in razvijamo specifično *stroke anoreksijo*.

Nekateri *stroki*, ki jih dobimo, lahko izgledajo privlačni, v resnici pa so prav strupeni.

Včasih odklanjamo *stroke* na način:

- rečemo hvala, a skomignemo z glavo,
- hitro odvrnemo z drugim *strok*om, ne da bi "vsrkali" svojega. ("*Hvala, mislim, da so tudi tvoji čevlji zelo lepi!*")
- minimaliziramo *stroke* ali mu nasprotujemo. ("*Oh, to pa že ne... To je bilo zelo enostavno, vsakdo bi to naredil!*")

Zelo pogosto oseba v sebi *stroke* zavrne, na zunaj pa kaže, kot da ga je sprejela. To lahko razberemo iz njenega mračnega pogleda, stresanja z glavo, njenega dvoma, zmedenega pogleda, nervoznega nasmeha. Kritični Roditelj je spet odigral svojo vlogo in povedal, da *stroka* ne sme sprejeti.

Kadar nam nekdo pove, da smo pametni, čedni, čustveni, zabavni, sočutni, nadarjeni..., nas Kritični Roditelj lahko opozarja:

- Ne pozna me dovolj in zato je ne smem jemati resno.
- Nekaj ima za bregom.
- Tega, kar mi govori, si ne zaslužim.
- *Strokiranje* je le vljuden poskus, da bi se boljše počutila.
- To si mnogo bolj zasluži nekdo drug, zato tega ne morem sprejeti.
- Sprejemanje *strok*ov je prevzetno in domišljavo.
- Osramočila bom sama sebe, če bom to sprejela.
- Postal bom čustven in drugim bo zato nerodno.
- Ker sem osamljena in obupana, prelahko jemljem vse skupaj.

Nekaterim ljudem glas v glavi govori, da so sebični, da si ne zaslužijo naklonjenosti. Drugim, da so neumni in bodo naredili norca iz sebe, če bodo izrazili željo po pozornosti in naklonjenosti, in je zato bolje, da molčijo. Tretji so plašni, v zadregi, sram jih je zaprositi za *stroke*. Še posebno je to težko, če so v določenem času čustveno ranljivejši.

Takrat pogosto doživijo resno krizo samospoštovanja, so tesnobni, lahko se celo samoprezirajo.

Če opazujemo ljudi, ki jim namenjamo *stroke*, lahko iz njihovega vedenja ugotovimo, ali jih sprejemajo ali ne. Globok vdih in nasmejan obraz sta dober znak, da so *stroke* slišali in jih tudi sprejeli.

Nekateri *stroki* so nezaželjeni, pogosto so to seksualni *stroki* tistih, za katere nismo zainteresirani. Zelo težko pa je takšne *stroke* zavrniti. Zlasti od moškega je v mnogih kulturah nevljudno zahtevati, da preneha. Kadar odrasli ali starejši otroci vsilijo seksualne *stroke* mladostnikom ali mlajšim otrokom, je to nedvomno zelo škodljivo. Radovednost in lakota za pozornostjo lahko vodita otroke v navidezno strinjanje s seksualnimi *stroki*, kar pa se kasneje izkaže kot zelo škodljivo. Ko otroke učimo, kako se upreti nadlegovanju, jih pravzaprav učimo, kako zavračati takšne škodljive *stroke*, kako oditi iz takšnih situacij in o njih povedati nekemu, ki jih ne bo zavrnil.

Zavračanje neželjenih *strok*ov je zelo pomembna veščina, ki je potrebna, da preprečimo neprijetnejše in ogrožujoče situacije.

Nekateri *stroki*, ki so ravno tako nezaželjeni, nas omejujejo. Npr. ženska, ki si želi pozornosti glede svojih idej, dela, kreativnosti in ves čas dobiva le *stroke*, da je lepa, ostaja ujeta v past igranja vloge čedne ženske. Čustveno pismena ženska to lahko preseže: "Oprosti, zdi se mi, da komentiraš samo mojo zunanost, ne opaziš pa napredka v mojem delu. Zelo rada bi videla, če bi pohvalil to."

Če ljudje pristajajo le na *stroke*, ki jih vsakdnevno dobivajo, pogosto igrajo te svoje vloge, da jih zadovoljijo. Zato moramo tistega, ki zaprosi za drugačen *stroke*, iskreno podpreti.

Zavračanje neželenih *strokov* je lahko zelo neprijetno in lahko ogrozi medsebojne odnose. Oseba, ki nam izrazi nek kompliment, pričakuje vsaj kratko zahvalo. Njen *stroke*, ki ga ne želimo, moramo zato elegantno, diplomatsko odkloniti in ji pojasniti, kaj bi si želeli namesto njega.

Včasih je težko ločiti med *stroki*, ki jih ne želimo, in tistimi, ki si jih želimo, oziroma med tistimi, ki so škodljivi za nas, in med dobrimi. Ko ne želimo nekega *stroka*, se moramo vprašati, ali zavračam ta *stroke*, ker je slab zame, ali ker mi tako naroča moj Kritični Roditelj. Če ugotovimo, da je *stroke* za nas slab, potem ga zavrnemo. Kritičnemu Roditelju, ki duši lastno samospoštovanje in spoštovanje drugih, pa se moramo upreti.

In na kaj moramo biti pozorni, ko dajemo *stroke* drugim?

Zaprositi za dovoljenje

Vsaka čustvena komunikacija je lahko zelo močno doživetje. Prošnja za dovoljenje je mnogokrat pomembna, ker:

- z njo osebo opozorimo, da vstopa v posebno komunikacijo,
- z njo damo osebi možnost, da se pripravi in poslušša,
- s tem dajemo drugi osebi možnost, da odkloni *stroke*.

Če sledimo temu, potem imamo možnost, da bo naše seme padlo na plodna tla in bomo tudi dobili odgovor. S prošnjo na nek način tudi sebe pripravimo na globok čustven odgovor, ki lahko sledi. Hkrati s tem preprečujemo možen pretres, obrambno reagiranje, strah ali jezo osebe, ki ji je *stroke* namenjen. Včasih lahko ugotovimo, da ni primeren čas za strokiranje in to preložimo na ugodnejši čas.

Osebi nakažemo, o čem bi ji radi nekaj povedali. Npr.: "*Ali ti lahko povem, kaj mi je všeč pri tebi?*" ali "*Rad bi ti povedal, kaj sem doživljal po najinem pogovoru včeraj.*" ali "*Želela bi se ti opravičiti za nekaj, kar sem ti rekla že pred dolgo časa.*" ali "*Med nama se nekaj dogaja, kar mi ni všeč. Ali se želiš pogovarjati o tem?*"

Nekaterim se ti predgovori zdijo nepotrebni in smešni, tistim, ki jim lastno doživljanje in doživljanje drugih ni pomembno, pa navadno blebetanje.

V resnici je takšen ritual v določenih okoliščinah nepotreben in je mogoče odprto izraziti *stroke*.

Biti pošten

Stroke mora biti iskren, in ne izmišljen, lažen ali ponarejen, sicer z njim dosežemo ravno nasprotno od željenega.

Ko dajemo *stroke*, moramo biti avtentični. Za nekatere je to lahko, ker vedo, kaj v resnici doživljajo. Drugi se morajo tega naučiti. Najprej morajo biti iskreni do sebe, šele nato so lahko iskreni do drugih.

Upor Kritičnemu Roditelju

Pogosta sporočila Kritičnega Roditelja so:

- "*Če mu moj stroke ne bo všeč, bom izgledala neumna!*"
- "*To, kar želim povedati, je neprimerno, ne vem kako se izraziti, in izpadla bom zelo neumna!*"
- "*To bo mogoče razumel kot seksualno povabilo!*"
- "*Zdelo se ji bo hinavsko, zakaj bi sploh tvegal?*"
- "*To bo razumel kot obupano željo po prijatelju, ker sem osamljen.*"
- "*Če bom preveč čustvena, se bodo vsi mučno počutili.*"

Če izražamo *stroke* drugim, jih tudi drugi izražajo nam in takrat tudi glas Kritičnega Roditelja v nas postaja vse manj slišen.

Dajanje strokov samemu sebi je pomembno za podpiranje samozavesti in zdrave samoljubezni. Mnogi smo bili vzgojeni, da je hvaliti sam sebe prevzetno in domišljavo, celo ponižujoče. Pa vendar so mnoge stvari, ki jih drugi o nas ne vedo, mogoče so naši bližnji "stiskaški" in potrebujemo več strokov, kot jih dobimo.

Povsem dobro in sprejemljivo je *strokirati* sam sebe. Če na vprašanje "Ali so vam bile izbirne vsebine všeč?" dobimo zelo mlahave odgovore, potrebujemo pa več priznanja, lahko rečemo: "Razpravljali ste kot malokdaj. Naredili ste zelo kreativne plakate. Res sem vesela, da sem tako dobro izbrala temo."

Sami sebe moramo znati *strokirati* tudi za to, da lahko nasprotujemo negativnim strokom, ki jih dobivamo od našega Kritičnega Roditelja, ki nam govori, da smo neumni, slabi, grdi, neustvarjalni, neiznajdljivi, dolgočasni...

Če nam naš Kritični Roditelj govori, da smo neumni, da smo nezanesljivi in nam ni mogoče zaupati, mu lahko odvrnemo: "Sem inteligentna in veliko sem že dosegla. Upoštevač dejstvo, da imam doma dobro vzgojena otroka, vem, da sem zanesljiva in da mi lahko zaupata. Ponosna sem na to, kako pametna, zanesljiva in zaupljiva sem."

Če nam Kritični Roditelj govori, da smo debeli, grdi, neumni, lahko rečemo: "Res nimam manekenske postave, vendar imam lepo telo in drugi me pogosto opišejo kot čedno in privlačno. Rada se imam, takšna kot sem, in prepričana sem, da si bom našla primernega partnerja."

V bistvu si govorimo iz Negujočega Roditelja.

Za vsakogar lahko narišemo *profil strokiranja*, kot ga predlaga Jim McKenna (1974). Zberemo podatke, kako pogosto daje *stroke* drugim, kako pogosto jih dobiva, kako pogosto prosi zanje in kako pogosto jih zavrača in jih vrišemo v diagram:

Kako pogosto daje + stroke drugim?	Kako pogosto sprejema + stroke?	Kako pogosto zaprosi za + stroke, ki jih želi?	Kako pogosto zavrne + stroke?	
				vedno
				zelo pogosto
				pogosto
				ponavadi
				redko
				nikoli
dajanje	sprejemanje	prošnje za	odklonitev	
				nikoli
				redko
				ponavadi
				pogosto
				zelo pogosto
				vedno

Kako pogosto daje Kako pogosto sprejema Kako pogosto indirektno Kako pogosto zavrne

- stroke drugim? - stroke? zaprosi za - stroke? - stroke?

Tako lahko dobimo npr. naslednji profil:

pozitivni stroki

dajanje	sprejemanje	prošnje za	odklonitev

negativni stroki

Ta oseba ne daje veliko pozitivnih *strokov*, pogosteje pa izraža negativne. Želi si veliko pozitivnih *strokov* od drugih, pogosto prosi zanje. Varuje se pred sprejemanjem negativnih *strokov* in tudi ne prosi zanje. Velikokrat ne daje pozitivnih *strokov*, ko je to od nje željeno, manjkrat pa odkloni dajanje negativnih. Kako bi se počutili ob taki osebi? Imate kakšno osebno izkušnjo z osebo, podobno tej?

STROKE PROFILI UČITELJEV NA NAŠI ŠOLI

Ko smo z dijaki v psihološkem krožku razpravljali o tem, se mi je utrnila ideja, da bi izrisali nekaj *stroke* profilov za profesorje, ki učijo na naši šoli, in to povezali z mnenjem, ki ga imajo dijaki o njih. Omenjeno tematiko smo tako predstavili v različnih razredih in dijaki so nato ocenili 16 svojih profesorjev. Število ocenjevalcev je bilo od 23 do 79 za posameznega učitelja.

Predstavljeni profili so izrisani izključno na podlagi doživljanj in ocen dijakov samih in njihovih izkušenj z določenimi profesorji v šolski situaciji.

Ugotovili smo lahko, da lahko profile po podobnih značilnostih razvrstimo v 4 skupine. Ponazoriti želimo najizrazitejša profila profesorjev, prvega bi lahko imenovali ugodni *stroke* profil in drugega neugodni.

Pri profesorjih z ugodnim *stroke* profilom dijaki odnos z njimi tudi pozitivno opisujejo, kar lahko razumemo kot obojestransko sprejemanje in naklonjenost. Ti profesorji zelo pogosto izražajo pozitivne *stroke* svojim dijakom in jih tako pogosto tudi sprejemajo od njih, nikoli oz. redko jim dajejo in sprejemajo negativne *stroke*. Pogosto prosijo za pozitivne *stroke* in jih redko odklonijo, zelo redko zaprosijo za negativne in jih tako tudi redko zavrnejo.

Če ne dobivamo pogojnih negativnih *strokov*, nimamo podlage za spreminjanje svojega vedenja, tudi če je kontraproduktivno za nas same. Če so drugi do nas vljudni in nas ne opozorijo na določeno neprijetnost, ki jih moti, npr. neprijeten vonj ali zadah, se nas bodo izogibali, ne bomo pa vedeli zakaj.

Negativnih brezpogojnih *strokov* ne potrebujemo in si jih ne želimo, pa vendar imajo tudi ti v sebi sporočila, ki nam lahko koristijo. Če nam npr. nekdo reče, da nas ne prenaša, potem vemo, da nobena sprememba vedenja ne bo nič spremenila, zato je v bodoče najbolje izogniti se mu.

Negativni *stroke* moramo razlikovati od sporočila, ki izkrivlja realnost in ga v jeziku transakcijske analize imenujemo *discount*. *Discount* ne omogoča možnosti, da bi nekaj konstruktivno spremenili, ker temelji na izkrivljeni realnosti.

Discount je npr. "Ne znaš niti pisati.", negativni pogojni *stroke* pa bi bil "Tega nisi pravilno napisal." ali "Spet si me razočaral." Negativni pogojni *stroke* bi se glasil "Kadar motiš uro, sem razočarana nad teboj." ipd.

Zdrav *stroke* količnik vključuje tako pozitivne kot negativne, pogojne in brezpogojne *stroke*. Starši in učitelji največkrat, ne da bi razmišljali o tem, otrokom dajejo oboje. Vedeti pa moramo, da za pozitivno samopodobo potrebujemo več pozitivnih kot negativnih *strokov*.

Z novimi spoznanji o pomembnosti izražanja pozornosti in naklonjenosti je tako ravnanje staršev in učiteljev lahko še učinkovitejše, kar lahko preverijo in izkusijo tudi v odgovorih oz. *strokih*, ki jih bodo dobili od otrok oz. učencev.

LITERATURA

- Steiner, C., /1979/. Achieving Emotional Literacy, A Personal Program to Increase Your Emotional Intelligence, New York: Avon Books.
- Stewart, J., Joines, V., /1987/. TA Today, A New Introduction to Transactional Analysis, Nottingham and Chapel Hill: Lifespace Publishing.
- Zapiski s predavanj TA - 101 in 202.

Motivacija z vidika socialnokognitivne teorije Alberta Bandure

MARKO RADOVAN

Andragoški center Slovenije
Šmartinska 134a, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

V kontekstu kognitivnih psiholoških teorij je motivacija odvisna od načina, na katerega posameznik sprejema, dekodira in predeluje informacije. Gre torej za socialni proces predelave informacij, ki ga označujeta interkulturalno in interpersonalno razlikovanje in se v psihologiji imenuje socialna kognicija. Socialnokognitivna teorija Alberta Bandure povezuje motivacijo s sposobnostjo samoregulacije in drugimi samodirektivnimi mehanizmi. Po Banduri posameznik s sistemom jaza vzpostavlja kontrolo nad lastnim razmišljanjem, čustvovanjem in aktivnostjo. Človekovo obnašanje je rezultat medsebojnega vplivanja med sistemom jaza in vplivi socialnega okolja. Sistem jaza sestavljajo referenčni mehanizmi in funkcije za zaznavanje, reguliranje in vrednotenje vedenja. Posameznik usmerja svoje vedenje v procesu recipročnega determinizma. Ta proces označuje medsebojno povezanost intrapersonalnih dejavnikov, okolja in vedenja. Od vseh prepričanj, s katerimi posameznik ocenjuje kontrolo nad svojimi dejanji in okoljem, v katerem živi, so najvplivnejše predstave o lastni učinkovitosti oz. samoučinkovitosti. Gre za prepričanja o lastni uspešnosti, ki pomenijo občutenje osebne kompetentnosti pri določenem opravilu. Posameznikova samoučinkovitost se oblikuje na podlagi štirih temeljnih virov informacij: (1) neposredne izkušnje, (2) nadomestne izkušnje, (3) prepričevanje in (4) fiziološko-afektivne reakcije. Prepričanja o lastni učinkovitosti zavzemajo osrednjo pozicijo v kognitivni regulaciji motivacije in so ključni dejavnik pri odločitvi, ali se bo posameznik z določenim problemom sploh spoprijel, koliko navora bo vložil v svoje prizadevanje in kako dolgo bo vztrajal. Mnenja o lastni učinkovitosti imajo pomemben vpliv tudi na druge oblike kognitivne regulacije vedenja, kot so vzročno pripisovanje, pričakovanje izidov in zastavljanje ciljev.

Ključne besede: motivacija, kognitivna psihologija, socialna kognicija, samoučinkovitost, samoregulacija

ABSTRACT

MOTIVATION FROM ALBERT BANDURA'S SOCIAL COGNITIVE THEORY VIEWPOINT

In the context of cognitive psychological theories motivation depends on the manner, in which a person receives, decodes and interprets informations. This socially mediated process is characterized with intercultural and interpersonal differences and is in psychology known as social cognition. Albert Bandura's

social cognitive theory links motivation with individual's ability of self-regulation and other self-directive mechanisms. According to Bandura, each person possesses a self-system that enables him to exercise a measure of control over his thoughts, feelings and actions. Human behaviour is a result of the interplay between this self-system and social influences. Such a self-system is endowed with the referential mechanisms and competencies for perceiving, regulating and evaluating behaviour. An individual directs his or her behaviour in the process of triadic reciprocal determinism. This process is indicated by reciprocal interaction of intrapersonal factors, external environment and behaviour. Of all beliefs, self-efficacy beliefs are the most influential arbiter of human activity. They are the beliefs about one's judgements of his ability to control his performance and environment. Self-efficacy beliefs are constructed from four principal sources of information: (1) enactive mastery experience, (2) vicarious experience, (3) verbal persuasions and (4) physiological and affective states. Self-efficacy beliefs are very important among cognitive motivators. They influence a choice of behavior, how much effort people will expend on an activity and how long they will persevere. Efficacy beliefs also play a central role in different forms of the cognitive regulation of behavior, such as causal attributions, outcome expectancies and cognized goals.

Key words: motivation, cognitive psychology, social cognition, self-efficacy, self-regulation

UVOD

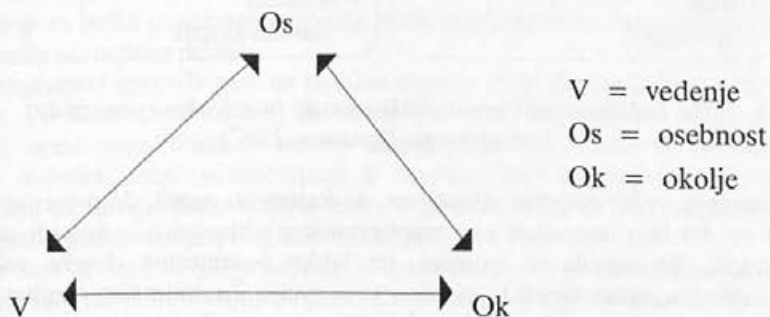
Psihološke teorije z različnih vidikov raziskujejo fenomen človekovega vedenja in motivacije. Nekatere teorije se pri obravnavi motivacije (kot procesu izzivanja človekove aktivnosti in njenega usmerjanja k določenemu cilju) osredotočajo na notranje dejavnike, druge pa vedenje determinirajo z zunanjimi dejavniki. Za socialnokognitivne psihološke teorije je značilno, da obravnavajo predvsem tiste vidike motivacije, ki se povezujejo z načinom na katerega sprejemamo, dekodiramo in predelujemo informacije. Informacije se štejejo za nekaj, kar usmerja človekovo kognicijo, motivacijo in vedenje. V tem kontekstu se poudarja, da zaznavanje pri človeku ne pomeni le občutenja določenih dražljajev, ampak predvsem njihovo interpretacijo. Zaradi tega se o procesu človekovega zaznavanja nikoli ne govori kot o izključno individualnem, omejenem zgolj na senzorno zaznavanje, ampak se vedno izpostavlja tudi njegova pogojenost s socialnim okoljem. Gre torej za socialni proces predelave informacij, ki ga označujeta interkulturalna in interpersonalna različnost, in zajema zaznavanje, ocenjevanje, vrednotenje drugih oseb, nas samih (samoaznavanje) in socialnih situacij oz. objektov. Rezultat predelave informacij je vsota zaznav, predstav, konceptov, prepričanij, pričakovanj in stališč o svetu, v katerem živimo, ki usmerjajo naše vedenje in dejanja. Temeljna predpostavka vseh socialnokognitivnih teorij zato je, da naše zaznave presegajo objektivni okvir neke informacije.

SOCIALNOKOGNITIVNA TEORIJA ALBERTA BANDURE

Ena od vplivnejših socialnokognitivnih teorij je teorija Alberta Bandure. Ta povezuje motivacijo s sposobnostjo samoregulacije in drugimi samodirektivnimi mehanizmi, ki kot sestavni deli *sistema jaza* posamezniku omogočajo vzpostavljajanje kontrole nad lastnim mišljenjem, čustvovanjem in aktivnostjo (Bandura, 1986). Človekovo delovanje je zato odvisno od medsebojne interakcije med sistemom jaza in povratnimi informacijami iz okolja. Pomemben dejavnik vedenjskega repertoarja človekovega delovanja so referenčni mehanizmi in niz funkcij za zaznavanje, reguliranje in vrednotenje vedenja. Temeljne zmožnosti človekovega vedenja so zmožnosti *simbolizacije, predvidevanja, vikarioznosti, samoregulacije* in *samorefleksije* (Bandura, 1986). Simbolizacija je po Banduri temeljni element človekove kognicije, saj posamezniku omogoča predelavo izkušenj, ki jih ne pridobiva le neposredno, temveč tudi na podlagi modelnega/opazovalnega učenja. Te izkušnje se transformirajo v notranje sheme, ki so sestavljene iz mnenj o lastni učinkovitosti, predvidevanja o možnih posledicah vedenja in standardov, s katerimi ocenjuje vrednost doseženega cilja in katere delujejo kot vedenjska vodila posameznikovega vedenja in motivacije. Bandura s tem zavrača klasično behavioristično paradigmo človekovega učenja, po kateri učenje poteka le v neposredni interakciji z okoljem in reakciji na njega. Obnašanje ni le enostavno reagiranje na okolje, prav tako pa ni pogojeno genetsko, temveč večinoma temelji na zmožnosti samoregulacije (Bandura, 1986). Posameznik vedno predvideva možne posledice obnašanja in si na podlagi teh zastavlja cilje in načrtuje vedenje. Tesno povezana z oblikovanjem pričakovanj o možnih rezultatih vedenja je zmožnost vikarioznega učenja, ki poteka na podlagi opazovanja vedenja drugih in posledic, ki jih to prinaša.

Zmožnost vikarioznosti omogoča posamezniku učenje s internalizacijo vedenjskih vzorcev brez neposredne udeležbe pri učenju. Na ta način se v sistemu jaza razvija samoregulativna funkcija, ki omogoča, da je posameznikovo delovanje samomotivirano glede na vedenjske standarde in cilje, ki se posamezniku zdijo pomembni.

Predpostavka Bandurove socialnokognitivne teorije je torej stališče, da posameznik v svojem vedenju ni determiniran od prirojenih danosti ali okolja. Proces, znotraj katerega posameznik oblikuje svojo "usodo", Bandura (1986) imenuje *recipročni determinizem*. Ta proces označuje medsebojno povezanost oz. "triadno recipročno kavzalnost" (*triadic reciprocal causation*) individualnih dejavnikov, vplivov okolja in vedenja.



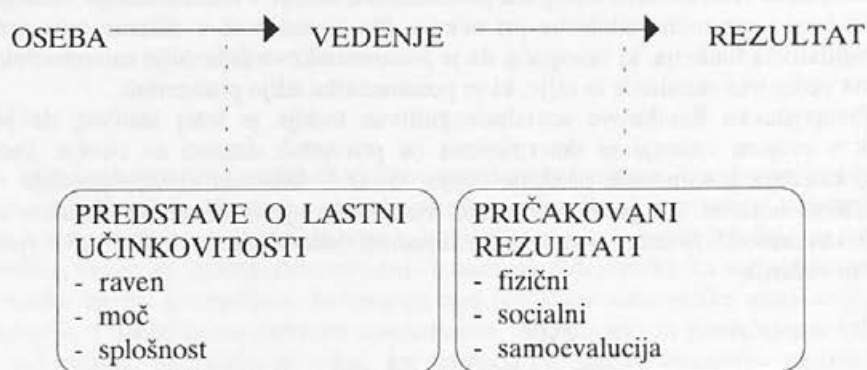
Slika 1: Recipročni determinizem (prirejeno po Bandura, 1997)

V tej interakciji glede na rezultate svojega delovanja oblikuje o svojih sposobnostih določena prepričanja, ki postanejo glavni dejavnik vpliva na njegovo prihodnje delovanje.

SAMOUČINKOVITOST

Osrednji del prepričanj, s katerimi posameznik ocenjuje kontrolo nad svojimi dejanji (*control beliefs*) in okoljem, v katerem živi, so tudi mnenja o lastni učinkovitosti oz. *samoučinkovitost* (*self-efficacy beliefs*). Gre za prepričanja o lastni uspešnosti, ki pomenijo občutenje osebne kompetentnosti pri določenem opravilu. "Zaznavanje samoučinkovitosti se nanaša na prepričanja o posameznikovi zmožnosti organiziranja in izvršitve individualnih dejanj, ki so potrebna za doseg določenega cilja" (Bandura, 1997, 3). To pomeni, da posameznikov dosežek ni tako pomemben, kot je pomembna posameznikova interpretacija tega dosežka (nekateri lahko dosežejo veliko, pa še vedno niso prepričani o svoji samoučinkovitosti). Posameznik bo na tistem področju, kjer se čuti uspešnega in učinkovitega, vložil več napora in truda, kot v tistega, pri katerem v svojo učinkovitost ni prepričan (Bouffard-Bouchard, 1989).

Ocene o učinkovitosti so zelo širokega razpona in variirajo po vseh področjih. Samoučinkovitost je tudi ključni motiv posameznikove odločitve, da se bo z določenim problemom sploh sprijel, koliko napora bo vložil v svoje prizadevanje in kako dolgo bo pri tem vztrajal. Mnenja o učinkovitosti se zato razlikujejo glede na (1) *raven*, ki določa stopnjo težavnosti določene dejavnosti, pri kateri se začne spreminjati zaznavanje samoučinkovitosti, (2) *splošnost* zaznane samoučinkovitosti in (3) *moč* mnenj o samoučinkovitosti, ki označujejo njihovo stabilnost (Bandura, 1997).



Slika 2: Odnos med samoučinkovitostjo in pričakovanimi izidi (prirejeno po Bandura, 1997)

Posameznik se bo izogibal situacijam, za katere bo menil, da presegajo njegove zmožnosti oz. bo bolj motiviran za sprijemanje s situacijami, v katerih se bo čutil kompetentnejši. To seveda ne pomeni, da lahko posameznik doseže več, kot je objektivno zmožen, samo zaradi tega, ker v to verjame. Za optimalen rezultat mora biti vedno prisotna določena skladnost med zaznano samoučinkovitostjo in dejanskimi sposobnostmi.

DEJAVNIKI RAZVOJA SAMOUČINKOVITOSTI

Posameznikova samoučinkovitost se po Banduri (1997) oblikuje na podlagi štirih temeljnih virov informacij, ki so med seboj povezani in se dopolnjujejo. To so izkušnje, ki jih posameznik pridobi na podlagi lastne dejavnosti (*enactive mastery experience*), nadomestne izkušnje (*vicarious experience*), ki so posledica modelnega učenja, spodbude oz. navodila (*verbal persuasion*) in fiziološko afektivna stanja (*physiological and affective states*). Neposredne izkušnje so najpomembnejši vir informacij o lastni učinkovitosti, saj so lastni dosežki najbolj avtentičen dokaz o tem, kako posameznik obvladuje določeno situacijo ali dejavnost. Uspeh praviloma zvišuje, neuspeh pa znižuje mnenje o učinkovitosti, še posebej če to ni že utrjeno. Ljudje se ne zanašamo samo na neposredne izkušnje, ampak na ocene o samoučinkovitosti delno vplivajo tudi vikariozne, nadomestne izkušnje, ki jih posameznik pridobi z opazovanjem, primerjanjem in posnemanjem drugih, saj si ob tem lahko ustvari prepričanje, da je tudi sam uspešen oz. prinaša določeno ravnanje pozitivne posledice zanj.

Pridobivanje nadomestnih izkušenj in s tem pridobivanje informacij za samoocenjevanje poteka v procesu socialnega/referenčnega primerjanja, ki pri različnih dejavnostih zajema različne oblike. Lastno kompetentnost je lažje ocenjevati pri aktivnostih, kjer prevladujejo neodvisni in objektivni pokazatelji (kot npr. pri aktivnostih, kot sta plavanje in pilotiranje), pri večini aktivnosti pa neka absolutna mera adekvatnosti ne obstaja, zato se lahko nek dosežek ocenjuje šele v odnosu do drugih (npr. dosežka na testu znanja ne moremo ocenjevati in presojati, če ne poznamo rezultata drugih).

Pričakovanja o lastni učinkovitosti so delno pridobljena tudi s (socialnim) prepričevanjem oz. sugestijami, ki posameznika motivirajo za določeno dejavnost in mu utrdijo prepričanje, da je posamezno situacijo zmožen obvladati. Sugestije so najšibkejši vir informacij, zato je samoučinkovitost, oblikovana na podlagi teh, zelo nestabilna in hitro spremenljiva. Zelo pa je učinkovita uporaba sugestij v kombinaciji z neposrednimi izkušnjami. Seveda se je treba zavedati, da socialno prepričevanje pri dejavnosti, ki jo spremljajo kontinuirani neuspehi, nima nobenega učinka oz. ima kvečjemu nasprotni učinek na zaznano samoučinkovitost.

Zadnji vir prepričanj o samoučinkovitosti so fiziološko afektivne reakcije, ki spremljajo različna čustvena stanja. Na podlagi teh posameznik ocenjuje lastno zmožnost delovanja na določenem področju. Posameznik pripisuje določenim fiziološko afektivnim stanjem večjo možnost uspešnosti kot drugim. Npr. tremo ali potenje rok pred nastopom lahko posameznik pripiše lastni neprimernosti za določeno dejavnost in manjši možnosti uspeha pri njej.

Kompleksna opravila niso ne rezultat dejanja volje niti posledica zunanjih nagrad ali kazni. Po Banduri so to bolj konstrukcije, ki so organizirane in (v veliki meri) vodene s strani kognitivnih in ostalih samoregulativnih spretnosti (Bandura, 1997). Grajenje občutka lastne učinkovitosti z neposrednimi izkušnjami torej ni le golo pogojevanje oz. programsko učenje, temveč zahteva pridobivanje kognitivnih vedenjskih in samoregulativnih pripomočkov za učinkovito dejavnost.

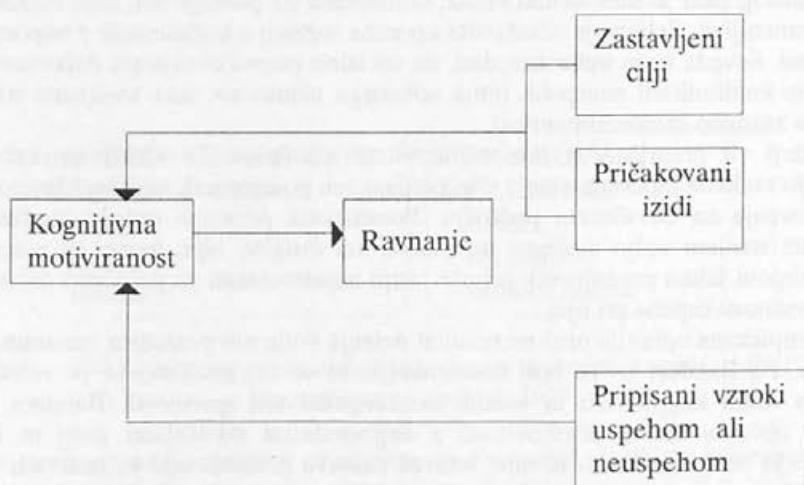
Kot sem že omenil, ljudje načrtujejo svoje aktivnosti glede na mnenje, ki ga imajo o lastni učinkovitosti, in ocenjujejo adekvatnost samoocen glede na delo, ki ga opravijo. Uspeh pri določenem opravilu lahko mnenje o lastni učinkovitosti znatno poveča, ponavljajoči se neuspehi pa jo lahko znižajo (še posebej, če se neuspeh pojavi že na začetku, ko samoučinkovitost še ni stabilna). Čeprav je uspešnost pri izvedbi neke naloge zelo vpliven dejavnik, ni nujno, da na samoučinkovitost tudi dejansko vpliva, saj so spremembe v samoučinkovitosti posledica kognitivne predelave informacij o

uspešnosti pri nekem opravilu. Enak rezultat v določenem kontekstu zvišuje samoučinkovitost, v drugem pa zmanjšuje. Vse je odvisno od odnosa, ki ga posameznik zavzame do rezultata in čemu daje težo pri rezultatih. Važnejša kot sama uspešnost pri opravilu je zato interpretacija informacije.

Informacije, ki jih posameznik pridobi na enega od prej opisanih virov, same po sebi ne nosijo nobene informacije. Izkušnja pridobi informativno vrednost šele takrat, ko jo posameznik interpretira glede na njegove prejšnje izkušnje. Kombinacija različnih individualnih, socialnih in situacijskih dejavnikov lahko isto izkušnjo obarva na povsem drugačen način. Po Banduri ima izkušnja za posameznika informativno vrednost šele takrat, ko jo kognitivno interpretira. Na interpretacijo informacij vpliva znanje o samem sebi oz. *samo-poznavanje* (*self-knowledge*), ki ga Bandura razlaga kot kognitivno shemo, ki usmerja posameznikovo pozornost na določene vidike interpretacije in organizacije informacij o lastnem delovanju in katere informacije posameznik vidi kot indikatorje njegove osebne učinkovitosti. Samodiagnosticirana vrednost uspehov in neuspehov, ki vpliva na sodbe o osebni učinkovitosti, je odvisna od zaznane težavnosti naloge. Npr. ponovna rešitev neke, že prej uspešno rešene naloge ne prinaša nobenih novih informacij o lastni učinkovitosti. Te prinaša le obvladovanje težavnejših nalog.

VPLIV SAMOUČINKOVITOSTI NA KOGNITIVNE MOTIVACIJSKE PROCESSE

Po Banduri prepričanja o lastni učinkovitosti posredno vplivajo na širok spekter človekovega delovanja, ki ga povzema v štirih osnovnih procesih: kognitivnem, motivacijskem, afektivnem in selekcijskem (Bandura, 1997). Za potrebe tega članka se bom osredotočil predvsem na učinke samoučinkovitosti na področje motivacije, v katerem pa se posredno prepletajo tudi ostala tri področja.



Slika 3: Shema kognitivne motivacije (prirejeno po Bandura, 1997)

V socialnokognitivni teoriji je zmožnost osebne motivacije (samomotivacije) ena od temeljnih lastnosti posameznikovega delovanja. Posameznik predpostavlja možne rezultate določenega ravnanja in ocenjuje možne negativne ali pozitivne posledice tega. Temelj samomotivacije je torej vnaprejšen razmislek o možnih posledicah določenega

vedenja, ki vpliva na zastavitev ciljev, in vztrajanje v njej. Posameznik ima izoblikovana prepričanja o tem, kaj zmore in česa ne, in na podlagi teh pričakuje možne negativne ali pozitivne posledice nekega ravnanja. Mnenja o lastni učinkovitosti zavzemajo po Banduri osrednjo pozicijo v kognitivni regulaciji motivacije. Samoučinkovitost vpliva po mnenju Bandure (1997) na tri dimenzije kognitivne motivacije: pripisovanje vzrokov (kavzalna atribucija), pričakovanje rezultatov in zastavljanje ciljev.

Pripisovanje vzrokov

Temeljno izhodišče teorij, ki se ukvarjajo s raziskovanjem pripisovanja, je, da ljudje svojemu delovanju in dogodkom okoli sebe vedno pripisujemo določene razloge. Eden od začetnikov te teorije, Heider (1944, po Weiner, 1992), je ločeval med *dispozicijsko atribucijo* (ali posameznik pripisuje posledice določene dejavnosti osebnostnim značilnostim) in *situacijsko atribucijo* (ali so rezultati posledica situacije). Po Rotterju (1966) razlike v pripisovanju vzrokov nastajajo zaradi tega, ker imamo ljudje različna prepričanja o izvoru nadzora (*lokusa kontrole*) nad stvarmi, ki je lahko zunaj ali znotraj nas. Weiner (1985) je tem štirim dimenzijam pripisovanja dodal še stalnost in spremenljivost.

Pripisovanje vzrokov in samoučinkovitost sta tesno povezana. Mnogi raziskovalci so ugotavljali vpliv samoučinkovitosti na značilno obliko pripisovanja, motivacijo za določeno dejavnost ter uspešnost pri njej (Collins, 1982, po Bandura, 1997; Relich, Debus, Walker, 1986; Schunk, Rice, 1986). Posamezniki z višjo samoučinkovitostjo svoje uspehe pripisujejo bolj stabilnim in notranjim dejavnikom, tisti z nižjo pa spremenljivim in zunanjam dejavnikom. Ugotavljali so tudi povezanost samoučinkovitosti z implicitnimi teorijami sposobnosti. Posamezniki z visoko samoučinkovitostjo vidijo sposobnosti kot nekaj kar se razvija in povečuje z vloženim delom. Neuspeh zato jemljejo kot prehodno fazo na poti do uspeha in večjih sposobnosti in kot posledico premalo vloženega truda. Po drugi strani pa posamezniki z nizko samoučinkovitostjo sposobnost jemljejo kot nekaj nespremenljivega in neodvisnega od vloženega truda in posledico pomanjkanja sposobnosti, zato so za dejavnost tudi manj motivirani (Elliot in Dweck, 1988; Scott, 1996). Bandura navaja raziskave, ki so pokazale, da atribucije nimajo neodvisnega vpliva na motivacijo (oz. je njihov vpliv zelo šibek). Njihov vpliv je bolj kratkoročen oz. je bolj odvisen od pričakovane učinkovitosti pri akademski uspešnosti (Relich in dr., 1986, Schunk & Gunn, 1986, po Bandura, 1997).

Pričakovanje posledic ravnanja

Drug pomemben vidik motivacije, pri katerem je vpliv samoučinkovitosti velik, je pričakovanje izida določene dejavnosti. Temeljna predpostavka teorij pričakovanj je, da se človek zavestno odloča o svojem vedenju. Višje kot je pričakovanje, da bo določeno vedenje pripeljalo do določenega stanja ali izida, in bolj kot je to cenjeno, višja bo motivacija za doseganje tega cilja (Wiener, 1992). Moč motivacije je torej odvisna od privlačnosti cilja in pričakovanih rezultatov določene dejavnosti oz. je funkcija subjektivne vrednosti cilja, proti kateremu posameznik teži, in pričakovane verjetnosti doseganja tega cilja (Vroom, 1964, po Bandura, 1997).

Pomanjkljivost teorij pričakovanja je, da podcenjujejo samoreglativno vrednost človekovega ravnanja oz. kognitivno motivacijo, saj v večini primerov notranji vedenjski standardi posameznika prevladajo zunanje spodbude (Bandura, 1986). Ljudje

večinoma delujejo glede na svoja pričakovanja o tem, kaj zmorejo in česa ne, in glede na to načrtujejo svoje prihodnje delovanje. Veliko ciljev je namreč privlačnih, a jih posameznik kljub temu ne poskuša doseči, če ne verjame v možnost uspeha pri tem (Beck & Lund, 1981; 1990; Wheeler, 1983, po Bandura, 1997; Hackett, 1999). Nezaupanje v lastno učinkovitost lahko izniči še tako privlačen cilj.

Nekateri avtorji so zato model pričakovanja izida dopolnili s samoučinkovitostjo oz. koncepti podobnimi njej. Ajzen in Fishbein (1980) sta v svoj model, "*teorijo pre-mišljenega delovanja*" (theory of reasoned action), kot dodatna dejavnika, ki vplivata na namero za določeno vedenje, vključila osebne dejavnike v obliki zaznanih izidov in njihovo vrednotenje ter subjektivne dejavnike v obliki zaznanih pritiskov referenčne skupine in motivacije za podrejanje njihovim pričakovanjem. Ajzen je leta 1985 to teorijo nadgradil v "*teorijo načrtovanega vedenja*" (theory of planned behaviour) in jo razširil z vključevanjem *zaznane kontrole nad vedenjem* (percieved behavioral control), ki vpliva na vedenje neposredno in posredno; z vplivom na namere za vedenje in vedenje samo (Ajzen in Madden, 1986). Osnovnemu Ajzen-Fishbeinovemu modelu so kasneje dodajali še druge dejavnike (npr. vpliv prejšnjega vedenja, stališče do konkretnega vedenja itd.), med drugim tudi samoučinkovitost (deVries, Dijkstra & Kuhlman, 1988). Ugotovili so, da je samoučinkovitost spremenljivka, ki pojasnjuje velik del razlogov za določeno vedenje, da enako vpliva na namero kot na cilj sam (deVries in sodel., 1988), ima mnogo večji vpliv na oblikovanje namer za določeno vedenje kot zaznana kontrola nad vedenjem (Terry, O'Leary, 1995) ter ima večji vpliv pri tistih dejavnostih, ki niso pod močnim pritiskom družbenih norm (Dzewaltowski, Noble, Shaw, 1990, po Bandura, 1997).

Zastavljanje ciljev

Vzročnost obnašanja, kot sem že prej omenil, izvira iz sposobnosti predvidevanja in samoregulativnih mehanizmov, ki so osrednji del sistema jaza in tvorijo temelj motiviranja in usmerjanja vedenja. Zmožnosti posameznika, da vrednoti svoje obnašanje in si na podlagi tega zastavlja cilje, ki jih želi doseči, so pomemben samoreferenčni mehanizem kognitivne motivacije. Na zastavitev cilja vplivajo *samoreaktivni vplivi* (*self-reaktive influences*). Bandura loči tri različne vrste samoreaktivnih vplivov: a) afektivne evalvacijske reakcije na posameznikovo delovanje, b) samoučinkovitost in c) prilagoditev vedenjskih standardov glede na posameznikov dosežek (Bandura, 1986), ki vplivajo na vrsto in zahtevnost ciljev. Bandura trdi, da posamezniki z višjo stopnjo samoučinkovitosti ob neuspehu povečajo trud in vztrajajo toliko časa, dokler želenega cilja ne dosežejo (Bandura, Cervone, 1983; Cervone, Peake, 1986; po Bandura, 1997; Zimmerman, 1996). Če bo negativno neskladje med želenim in doseženim delovalo motivacijsko, je odvisno predvsem od tega, ali posameznik sploh verjame, da je cilj sposoben doseči. Previsoko zastavljeni cilji lahko pri posameznikih z nizko samoučinkovitostjo delujejo celo demotivacijsko (Pajares, 1996, po Pajares, 1997). Nekatere druge raziskave pa kažejo na povezanost samoučinkovitosti in kakovostnih značilnosti motivacije (Midgley, v tisku). V tej raziskavi, ki so jo opravili na Michiganski univerzi, so ugotovili, da je za učence z nižjo samoučinkovitostjo bolj značilna motivacija za uveljavitev med vrstniki in potrditev njihovih sposobnosti. Za njih so značilni cilji usmerjeni na rezultat (*ability-focused goals*). Pri učencih z višjo samoučinkovitostjo pa prevladuje želja po razumevanju in poglobljanju znanja. Za take učence je značilno, da so motivirani za učenje kot tako oz. so njihovi cilji usmerjeni na nalogo (*task-focused goals*).

Pri zastavljanju ciljev ima torej raven samoučinkovitosti količinski in kakovosten vpliv. Vpliva na vrsto in zahtevnost ciljev, trud, ki ga bo v njihovo doseganje vložil, in posameznikovo vztrajnost pri tem.

Bandura je mnenja, da se s kognitivno korekcijo pripisovanja vzrokov, predvidevanja posledic ravnanja in zastavljanja ter vrednotenja ciljev vpliva na del dejavnikov, ki le posredno vplivajo na spremembe motivacije pri določeni dejavnosti. Za korenitejšo spremembo je potrebna socialnokognitivna terapija, s katero se vpliva na razvoj osebne kompetentnosti ter sposobnosti samoregulacije in samorefleksije (Bandura, 1997).

ZAKLJUČEK

V Bandurovi socialnokognitivni teoriji je v ospredju koncept samoučinkovitosti, ki je predvsem rezultat neposrednega in posrednega učenja, ki poteka na podlagi interakcije z okoljem. Na podlagi teh izkušenj posameznik razvije kriterije, s katerimi ocenjuje in vrednoti lastno dejavnost in njene rezultate. Samoučinkovitost je zato tesno povezana z motivacijo, saj vpliva na izbiro vedenja in cilj, proti kateremu je vedenje usmerjeno. Bandura s tem posameznikove svobode ne obravnava v absolutnem smislu - kot odsotnost vseh zunanjih ali notranjih spon, temveč kot zmožnost zavestnega vplivanja na lastne odločitve in vedenje in s tem tudi spreminjanje motivacije (življenjskih ciljev) in okolja, v katerem živi.

LITERATURA

- Ajzen, I., Madden, T. J. (1986): Prediction of goal-oriented behavior: Attitudes, intention and perceived behavioral control. *Journal of Experimental Social Psychology*, 22, 453-474.
- Bandura, A. (1997): *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. W.H. Freeman and Company.
- Bandura, A. (1986): *Social Foundation of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Bouffard-Bouchard, T. (1989): Influence of self-efficacy on performance in a cognitive task. *The Journal of Social Psychology*, 130 (3), 353-363.
- deVries, H., Dijkstra, M. in Kuhlman, P. (1988): Self-efficacy: The third factor besides attitude and subjective norm as a predictor of behavioural intentions. *Health Education Research*, Vol. 3, No. 3, 273-282.
- Hackett, G. (1999): Self-efficacy in career choice and development. V: Bandura, A.: *Self-Efficacy in Changing Societies*. Cambridge, Cambridge University Press, 232-258.
- Midgley, C. (v tisku): Motivation and middle level schools. V: Pintrich, P., Maehr M. L.: *Advances in Motivation and achievement*, Vol. 8: Motivation in the adolescent years. Greenwich, CT: JAI Press.
- Musek, J. (1993): Znanstvena podoba osebnosti. Ljubljana: EDUCY.
- Pajares, F. in Miller, M. D. (1994): Role of self-efficacy beliefs in mathematical problem solving: A path analysis. *Journal of Educational Psychology*, 20, 426-443.
- Pajares, F. (1997): Current directions in self-efficacy research. V: Maehr M.L. in Pintrich P.R.: *Advances in motivation and achievement*. Vol.10. Greenwich, CT: JAI Press, 1-49.
- Pajares, F., Schunk, D. H.: Self-efficacy, self-concept, and academic achievement. (neobjavljeno)
- Relich J. D., Debus, R. L., Walker, R. (1986): The mediating role of attribution and self-efficacy variables for treatment effects on achievement outcomes. *Contemporary Educational Psychology*. Vol. 11, 195-216.
- Schunk D. H., Rice, J. M. (1986): Extended attributional feedback: Sequence effects during remedial reading instruction. *Journal of Early Adolescence*, 6, 55-66.
- Terry, D. B., O'Leary, J. (1995): The theory of planned behaviour: The effects of perceived behavioural control and self-efficacy. *British Journal of Social Psychology*, 34, 199-220.
- Wiener, B. (1985): An Attributional Theory of Achievement Motivation and Emotion. *Psychological Review*. Vol. 92, No. 4, 548-573.

- Weiner, B. (1992): Human motivation: metaphors, theories and research. 2nd ed. Newbury Park; London; New Delhi: Sage.
- Zimmerman, B. J.; Bonner, S.; Kovach, R. (1996): Developing self-regulated learners: beyond achievement to self-efficacy. Washington, American Psychological Association, 1996.
- Zimmerman, B. J. (1999): Self-efficacy and educational development. V: Bandura, A.: Self-efficacy in changing societies. Cambridge, Cambridge University Press, 202-231.

Socialnoteoretska in sociološka tradicija razumevanja družbe kot organizma

ANDREJ FIŠTRAVEC

Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta, Oddelek za sociologijo,
Koroška 160, SI-2000 Maribor

IZVLEČEK

Avtor je v svojem prispevku prikazal nekatere najpomembnejše koncepte razumevanja družbe kot organizma, ki označujejo dosednji tok socialnoteoretske in sociološke tradicije.

Prispevek je razdeljen na tri osnovna poglavja: "antika in prva krščanska stoletja" (Platon, Aristotel, Pavel), "od srednjega veka do razsvetljenstva" (Avguštin, J. Salisbury, N. Kuzanski, T. Hobbes) in "klasične (tradicionalne) sociološke konceptualizacije" (A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, F. Toennies, A. Schaeffle, P. Liliensfeld, P. Sorokin), pri čemer predstavlja slednji osrednji del prispevka.

Antično razumevanje družbe kot organizma (ali preko primerjave s človeškim ter naravnimi organizmi ali kot socialna utelesitev božjega telesa) pomembno označi tovrstna razmišljanja v evropskem kulturnem prostoru vse do začetka 20. stoletja. "Homocentrično" razumevanje družbe kot organizma se povsem uveljavi šele z razsvetljskim obratom, v okviru katerega je preseženo s Pavlom in Avguštinom zamejeno razumevanje človeške družbe kot zemeljskega kraljestva kraljestva božjega.

Idealno tipsko je organicistična sociološka konceptualizacija ena izmed štirih temeljnih konceptov družbe, ki obvladujejo sociologijo. V organicistični konceptualizaciji se pojavljajo tudi značilnosti ostalih treh temeljnih konceptov (mehanicizma, nominalizma oziroma atomizma in funkcionalizma). Glede na to lahko v organicizmu govorimo o "filozofskem organicizmu", "psiho-socialnem organicizmu" in "biološkem organicizmu - bioorganicistični teoriji družbe" (Sorokin, 1928: 195), pri čemer bioorganicistične interpretacije družbe ne smemo mešati z ostalima dvema organicističnima interpretacijama družbe.

Ključne besede: sociologija, socialne teorije, socialni organizem, družba

ZUSAMMENFASSUNG

DIE SOZIALTHEORETISCHE UND SOZIOLOGISCHE TRADITION DER GESELLSCHAFTSAUFASSUNG ALS EIN ORGANISMUS

Der Autor hat in seinem Beitrag einige von den wichtigsten Gesellschaftskonzepten geschildert, die die Gesellschaft als Organismus verstehen und die den bisherigen Strom der sozialtheoretischen und soziologischen Tradition kennzeichnen.

Der Beitrag wird in drei Grundkapitel gegliedert: "die Antike und die erste Jahrhunderte des Christentums" (Platon, Aristoteles, Paulus), "vom Mittelalter bis

zum Aufklärungszeitalter" (Augustinus, J. Salisbury, N. Cusanus, T. Hobbes) und "klassische (traditionelle) soziologische Konzepte" (A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, F. Tönnies, A. Schäffle, P. Lilienfeld, P. Sorokin).

Das letzte Grundkapitel stellt den zentralen Teil des Beitrages dar.

Die antiken Vorstellungen über die Gesellschaft als Organismus (entweder durch den Vergleich mit dem menschlicher Organismus oder mit den Organismen aus der Natur, oder als soziale Verkörperung des Körpers Gottes) beeinflussen bedeutend die Denkensart im europäischen kulturellen Raum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.

"Homozentrisches" Verständnis der Gesellschaft als Organismus wurde erst mit dem Umbruch des Aufklärungszeitalters durchgesetzt. Damit war durch Paulus und Augustinus konzipiertes Gottesnachbild der menschlichen Gesellschaft als Erdenkönigsreich überwinden worden.

Soziologische Konzipieren der Gesellschaft als einen Organismus stellt ein Idealkonzept dar und bildet innerhalb der Soziologie ein von den vier herrschenden gesellschaftlichen Grundkonzepten. Im organismischen Gesellschaftskonzept können auch Elemente anderer drei gesellschaftlichen Grundkonzepte gefunden (der Mechanismus, der Nominalismus bzw. der Atomismus und der Funktionalismus). Im Bezug darauf kann innerhalb der organismischen Gesellschaftskonzeptes von drei Orientierungen gesprochen werden: "die philosophische Orientierung", "die psychosoziale Orientierung" und "die biologische Orientierung - die Theorie der Gesellschaft als biologischen Organismus" (Sorokin, 1928: 195), die aber mit übrigen zwei Orientierungen nicht verwechselt werden darf.

Schlüssel Wörter: Soziologie, Gesellschaftskonzept, Soziale Organismus, Gesellschaft

UVOD

V prispevku avtor prikaže nekatere najpomembnejše konceptualizacije iz socialnoteoretske in sociološke tradicije razumevanja družbe kot organizma. Loti se eksplikacije teoretskih pozicij pri naslednjih avtorjih: Platonu, Aristotelu, Pavlu, Avguštinu, J. Salisburyju, N. Kuzanskem, T. Hobbesu, A. Comtu, H. Spencerju, E. Durkheimu, F. Toenniesu, A. Schaefflu, P. Lilienfeldu in P. Sorokinu. Prispevek predstavlja eno izmed poglavij iz avtorjeve doktorske naloge "Transformacije socioloških konstrukcij resničnosti: antropozofsko razumevanje družbe dr. Rudolfa Steinerja".

Steinerjev koncept družbe kot tričlenega socialnega organizma nastane ob koncu I. svetovne vojne kot izraz potrebe po iskanju ustreznega teoretskega in praktičnega modela, na osnovi katerega bi bila v ožjem smislu mogoča obnova povojne nemške družbe in v širšem smislu tudi prenova modernih družb nasploh. R. Steiner se loti konceptualizacije v začetku 1917. leta, ko ga nekateri vidni nemški politiki zaprosijo za nasvet, kako bi lahko Nemčija izšla iz vojne na časten način.

Avtor Steinerjev koncept družbe uvršča v plodno tradicijo organicistično-sistemskih konceptualizacij družbene resničnosti.

Čprav je bil koncept tričlenega socialnega organizma oblikovan z ambicijo globalnih družbenih sprememb znotraj modernega evropskega sveta, se je že v času Steinerjevega življenja pokazalo, da so takšne spremembe oziroma praktične uporabe

mogoče predvsem znotraj parcialnih socialnokulturnih segmentov, vezanih predvsem na kroge antropozofskega gibanja, znotraj katerih se po vsem svetu prakticirajo še danes.

Doktorska naloga je prvi poizkus občesociološke obravnave Steinerjevega dela v okviru doktorskega dela. Tudi drugače v Evropi ne obstaja poseben interes, da bi se znotraj akademskih krogov (številnim socialnim praksam navkljub) v okviru doktorskih nalog ukvarjali s Steinerjevim opusom. Povsem drugačna slika je v ameriškem (predvsem) družboslovju, kjer beležimo od 1980. leta vsaj 30 takšnih obravnjav (v Evropi le tri); nobena od dosedanjih doktorskih obravnjav pa se ni lotila Steinerjevega dela z obče sociološkega zornega kota.

Socialnoteoretska in sociološka tradicija razumevanja družbe kot organizma je dolga in bogata. Lahko rečemo, da je stara, kot je stara človekova pisna tradicija. Vendar v prispevku pričnemo prikaz z organicističnimi konceptualizacijami družbe v antiki. Za takšen začetek smo se odločili, ker se z antičnim časom pojavi v človeški zgodovini prvič jasno artikulirana težnja po analitičnem mišljenju, ki se izvzema iz dotedanje celostnega, nedisciplinarnega videnja sveta.

Seveda nastopajo pri rekonstrukciji takratnih socialnoteoretskih pozicij določene težave, saj se pojmi, v katerih mislimo danes, razvijejo šele postopoma kot pojmi, o katerih se govori in misli danes. To pomeni, da velikokrat ne moremo navesti eksplisitnega govorjenja o družbi kot organizmu, ker se to pojavi šele v modernem času in znotraj moderne (novoveške) znanosti, in lahko govorimo o govorjenju o družbi kot organizmu implicitno, glede na način, kako se opisuje družbena dimenzija človekove eksistence (namesto družbe se pojavlja npr. "mesto", "republika", "država", namesto organizma pa npr. "oseba").

Z E. T. Townom (Towne, 1903: 9) pa v glavnem lahko razlikujemo tri osnovne načine pristopov obravnavanja družbe znotraj tovrstnih obravnjav.

Prvo skupino sestavljajo obravnave, ki družbo - v podobah različnih socialnih celot - enačijo s fizično strukturo človeškega telesa oziroma človeka; drugo skupino pojmovanj sestavljajo obravnave, ki družbo primerjajo z organizmom; tretjo skupino pojmovanj pa sestavljajo obravnave, kjer je predmet primerjave z organizmom država.¹

1. ANTIKA IN PRVA KRŠČANSKA STOLETJA

Socialnoteoretski diskurz ni privilegij zgolj indoevropskega civilizacijskega in kulturnega kroga od njegovih najbolj zgodnjih začetkov.

Prav tako ne moremo pripisovati samo temu diskurzivnemu polju socialnoteoretskih idej organicistične provenience.

Vendar se v sami nalogi ne bomo ukvarjali z rekonstrukcijami organicističnega razumevanja družbe v antičnih družbah Daljnega (Kitajska, Japonska) ali Srednjega vzhoda (Indija, Perzija, Egipt), ker menimo, da takšna zastavitev presega potrebe pričujoče naloge.²

¹ Kar večinoma disciplinarno že presega našo obravnavo, predvsem v tistem delu, ko se takšna obravnavava navezuje na samotematizacijo pravnega diskurza.

² Ko se R. Supek pri svoji analizi sociološkega organicizma navezuje na zgodnejša obdobja H. Spencerja in ko navaja, da npr. Brahmani obstoj štirih kast v družbi utemeljujejo analogno z razdelitvijo Brahminega telesa na štiri dele, samo delitev oblasti pa primerjajo z organi Brahmine glave, kjer je kralj "glava", minister "oko", zaveznik "uho", kraljeva zakladnica "usta", trdnjave in ozemlja so "noge" in "roke" ipd. (Supek, 1987: 56), se v tem delu svoje študije gotovo naslanja na uvodna poglavja H. Beckerjeve in H. E. Barnesove analize v "Social Thought from Lore to Science" (Becker, Barnes, 1961: 43-135), ki izrpnno obravnavajo socialnoteoretska naprežanja prav tega časa in teh prostorov.

1.1. Platon (427-347 pr. n. št.)

Z rojstvom filozofije smo s Platonom in njegovo "Državo" priča poizkusu razumevanja človeka v njegovem socialnem okolju takratnega grškega polisa, ki istočasno predstavlja izkušnjo globalnega družbenega sveta.³

Po Platonu izvira vsak človek iz naravnega sveta in se v skladu s svojimi značilnostmi, ki izvirajo iz naravnega sveta, tudi umešča v družbeni svet takratnega polisa. Osnovna zapoved delovanja celotne skupnosti je medsebojna harmoničnost vseh (treh) osnovnih "družbenih slojev" (vladarjev - filozofov; vojščakov; delovnega ljudstva - kmetov, obrtnikov in trgovcev), ki pa so harmonični samo takrat, ko vsakdo deluje samo v tistem delu družbene resničnosti, ki se mu poda glede na njegove naravne značilnosti. V nasprotnem primeru, v primeru, ko se bi z državnimi posli ukvarjali nepoklicani, npr. obrtniki ali trgovci, ki že glede na svoj naravni ustroj ne morejo biti nič drugega kot obrtniki in trgovci, bi država zagotovo propadla (Platon, 1976, III: 19-22, IV: 5-12, V: 17).

Če hoče Platonova idealna država "delovati", morajo biti torej vsi njeni osnovni deli, ki jo sestavljajo, medsebojno uglašeni. Platonova idealna država se tako kaže kot dobro podmazan stroj, ki deluje samo takrat, ko je vse na svojem "mestu". Najvišje dobro države pa je tisto, kar povzroča "integracijo" države - kar torej zagotavlja obstoj države.

Platonovo razumevanje družbe je tako prav zaradi nenehnega poudarjanja nujnosti urejenosti, vzpostavljanja stabilnega notranjega ravnotežja, v osnovi zelo statično. Njegova idealna država je tako podobna organizmu, katerega najbližja vzporednica je v anatomski disciplini delovanja človeškega organizma, kjer je izjemno pomembno, da (zaradi preživetja celotnega organizma) posamezen organ opravlja točno določeno funkcijo in nič drugega.

"Kajti, če smo na primer ranjeni na prstu, občuti to celotno telo tja do duše in do njenega vladajočega, vanjo enotno vključenega dela; ob bolečini enega uda trpi vsa duša. To izražamo z besedami: človeka boli prst. In isto velja tudi sicer za človeka, kadar trpi zaradi bolečine, ali je vesel ob njenem popuščanju."

'... Država, ki je najbolje urejena, se da s takim človekom zelo dobro primerjati.'

'Če torej posameznega državljana doleti sreča ali nesreča, potem taka država, mislim, najprej poreče, da sta sreča in nesreča tudi njeni in se kot celota veseli ali žalosti.'

'To je nujno, če je država dobro urejena.'"

(Platon, 1976: 182, V: 10)⁴

1.2. Aristotel (384-322 pr. n. št.)

Aristotel v svoji četrti knjigi "Politike" na več mestih prav tako primerja družbo z naravnim organizmom.

Po njegovem je država po svoji naravi starejša, kot je npr. družina ali posameznik (pač zato, ker je država skozi odnos do družine ali posameznika v odnosu celote do

³ Zamejenosti polisa, ki ga obvladuje takšna ali drugačna državna organizacija (npr. atenska državna organizacija kot antipod spartanskemu modelu, ki sta v času Platonovega rojstva 428. ali 427. leta pr. n. št. v grozečem spopadu peloponeških vojn), ne moremo v celoti razumeti v današnjem pomenu "države", saj je grška država istočasno skupno ime za tisto, kar sociologija čez dobrih 2.000 let poimenuje s pojmom "družba".

⁴ Ko v VIII. knjigi Države govori o tipih vladanja in o njihovih slabostih, le-te (tipe vladanja in njihove slabosti) ponovno primerja s človeškim telesom in njegovimi boleznimi.

dela, kjer mora biti celota prej kakor del; razen tega pa tudi posameznik in družina ne moreta obstajati, ne da bi istočasno obstajala tudi država). Primarnost države je enaka primarnosti celotnega človeškega telesa v odnosu do njegovih posameznih delov (Politika I: 1253a).

Ko govori npr. o suženjstvu, ga utemeljuje z analogijami, ki jih je mogoče opazovati povsod v naravi; namreč z dejstvi, da povsod v naravi obstaja dvojnost: gospodarstvo in podrejanje le-temu (tako kot v sistemu suženjstva). Te dvojnosti Aristotel ne odkriva samo v organskem (živem), ampak tudi v anorganskem (neživem) delu narave (npr. harmonija v glasbi). Dvojnost odnosa gospodarja in sužnja je zanj enaka kot dvojnost človekove (gospodovalne) duše, ki si podreja človekovo telo (Politika I: 1254a).

Posamezni poklici in sloji imajo vlogo različnih subsystemov enovitega organizma; npr. obrtniki in kmetje pripadajo prehranjevalnemu sistemu, trgovci sistemu delitve, medtem ko vojščaki in zakonodajalci pripadajo sistemu upravljanja. S tem upravljajo funkcije, katere je mogoče primerjati s funkcijami, ki jih imajo npr. roke ali noge v človeškem organizmu (Politika III:1281a), ali pa z različnimi organi in značilnostmi živalskega organizma (kot so vonj, prehranjevanje, prebava, gibanje), ki imajo različne oblike - zaradi česar lahko tudi govorimo o različnih živalskih vrstah in različnih tipih vladanja. Glede na to, kakšen poklic kdo opravlja, se členi njegova pomembnost: ta je večja ali manjša. Ali je bolj na ravni človeške duše in spada v višje organe države, ki so pomembnejši (npr. vojščak), ali pa ostaja bolj na ravni človeškega telesa ter predstavlja nižje in manj pomembne organe države (npr. kmet) (Politika IV: 1290b-1291a).

Razumevanje družbenih sprememb in konfliktov vpeljuje s primerjanjem družbe s človeškim telesom, kjer je vsak njegov del na svojem mestu. Proporci telesa so simetrični. S kakršnokoli spremembo telesa, ki s svojimi proporci ne uspeva ohranjati simetrije le-tega, se spremeni celotna podoba telesa. Telo lahko postane nekaj povsem drugega, prevzame lahko npr. celo podobo neke druge živali (Politika II: 1303a).

Prav tako kot Platon, se tudi sam poslužuje primerjav z boleznimi človeškega telesa (Politika II: 1321a), ko govori o oblikah vladanja.⁵

1.3. Apostol Pavel (ok. 10-ok. 67)

Pri Apostolu Pavlu lahko organicistične interpretacije družbe najdemo na več mestih; pač v specifičnem kontekstu njegovega religioznega poslanstva.

V svojem Prvem pismu Korinčanom primerja skupnost vseh takratnih ljudstev in družbenih slojev, ki so sprejeli krščanstvo, s Kristusovim telesom kot skupnim telesom vseh njih (1 Kor 12,4-30).

"Kakor je namreč telo eno in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, vendar eno telo: tako tudi Kristus. V enem Duhu smo bili namreč mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo bili napojeni z enim duhom. Zakaj tudi telo ni iz enega uda, temveč iz mnogih." (1 Kor 12,12-14)

Skoraj identično formulacijo enega telesa z mnogimi udi uporabi v Pismu Rimljanom:

⁵ R. Supek (Supek, 1987: 57), pa tudi E. T. Towne (Towne, 1903: 20-23) navajata ob Platonu in Aristotelu še Cicero, Seneko in Livija kot tiste antične filozofe (rimskega obdobja), pri katerih tudi lahko govorimo o organicističnem razumevanju družbe. Ob tehtanju organicističnih prispevkov pri razumevanju družbe obeh antičnih klasikov se lahko strinjamo s H. Beckerjem in H. E. Barnesom (Becker-Barnes, 1961: 193), da je Aristotelov organicizem z vidika analogij, ki jih uporablja, bolj celovit kakor Platonov.

"Kajti kakor imamo v enem telesu mnogo udov, ti udje pa imajo vsi iste vloge, tako smo tudi mi, čeprav nas je več, eno telo v Kristusu, posamezni pa smo si udje med seboj". (Rim 12,4-6)

Podobno idejo razvija tudi v Pismu Efežanom, ko vse tiste, ki sprejmejo krščanstvo, imenuje "sodržavljani svetih in domačini božji", ki prično bivati v skupni "državi", ki se utemeljuje z "glavnim vogelnim kamnom", ki je "sam Kristus Jezus, na katerem vsa stavba skladno raste v sveti tempelj v Gospodu, v katerega se tudi vi vzdavate za božje bivališče v Duhu" (Ef 1,19-22).

Interpretacija skupnega bivanja v Kristusovem telesu se ponovi še v Pismu Galačanom (Gal 3,28), v Pismu Kološanom (Kol 3,11) in v Pismu Efežanom (Ef 1,23; 4,12-16; 5,29-30).

"Če bi noga rekla: 'Ker nisem roka, ne spadam k telesu', vendarle spada k telesu. Če bi uho reklo: 'Ker nisem oko, ne spadam k telesu', vendarle spada k telesu. Kje bi bil sluh, če bi bilo vse telo oko! Kje bi bil vonj, če bi bilo vse telo sluh! Tako pa je Bog vse posamezne ude v telesu razpostavil, kakor je hotel. Ko bi bilo vse skupaj en sam ud, kje bi bilo telo! Tako pa je veliko udov, telo pa eno. Ne more oko reči roki: 'Ne potrebujem te', tudi ne glava nogam: 'Ne potrebujem vas'...

Vi ste pa Kristusovo telo in vsak zase ud." (1 Kor 12,15-27)

Organicistično razumevanje družbe se pri Apostolu Pavlu pojavi na siceršnjem bibličnem ozadju takratnih in zgodnejših židovskih skupnosti. Konec koncev on "samo" ponavlja biblične ideje, kakor so bile formulirane že na različnih mestih v bibličnih tekstih stare zaveze in pri novozaveznih evangelistih.

Npr. ideja "življenja v Kristusovem telesu" je ideja, ki jo izgovarja Kristus sam v novozaveznem poročilu Evangelista Janeza (Jn 5,40). Ideja "povezanosti vsakega telesnega uda s celotnim telesom" pa je ideja, ki prežema dotakratna biblična pisanja in izhaja iz socialne podobe takratnih družb.

Pri Židih takratnega časa je bilo namreč samoumevno, da je zločin, ki ga stori posameznik, zločin, ki se tiče celotne skupnosti (Powis-Smith, 1923:14-15, nav. po: Becker-Barnes, 1961:127). Tako tudi lahko razumemo, zakaj Pilat judovskim duhovnikom predlaga, da namesto da dajo Jezusa križati, le-tega za veliko noč "izpustijo" (torej izženejo; na ta način bi se simbolno očistili, saj so s takšnimi ponavljajočimi vsakoletnimi enkratnimi dejanji od njih "odhajali" tudi vsi zločini, prestopki in nepravilnosti, ki so jih storili vsi skupaj v tekočem letu - med obema pomladanskima solsticijema), s čimer bi bil Jezusov greh izdajanja za "lažnega judovskega kralja" poplačan. Kot je znano, Pilatov predlog ni bil sprejet in namesto Kristusa Jezusa Pilat "izpusti" Barabo (Jn 18,28-40; Mt 27,15-26; Lk 23,13-25; Mr 15,6-15).

V primeru obstoja skupnega Kristusovega telesa gre seveda za netelesni organizem, ki vernike prežema kot nekakšna njihova skupna duhovna superstruktura, katero pojasnjuje s primerjavo s človeškim telesom kot evidentno posebno celoto, ki obstaja kot neke vrste skupni fizični imenovalc sicer strogo specializiranih in notranje diferenciranih delov (telesa).

In kakor je človeku kot posamezniku skupno njegovo fizično telo, po katerem se razlikuje od drugega človeka, obstaja na ravni človekove nefizične eksistence tudi skupno "telo v duhu", katerega ud je vsak človek posamezno in po katerem se vsak človek, ki je ud tega nefizičnega telesa, razlikuje od drugih skupin ali skupnosti ljudi, ki ne pripadajo tej duhovni superstrukturi oziroma pripadajo drugi duhovni ali kakšni drugačni superstrukturi.⁶

⁶ Po E. H. Barnesu (Barnes, 1982: 40-41) je potrebno ob Apostolu Pavlu upoštevati še cerkvene očete, ki so "po Svetem pismu eden od izvorov religijske dogme in avtoritete" in "imajo velik pomen za

Na ta način se ideja organizma kot oblika skupnega življenja ljudi pojavlja še znotraj drugega temeljnega kamna evropske civilizacije in kulture (ob grški klasični filozofiji in sistemu rimskega prava kot njenem tretjem vogelnem kamnu).

Ballauff-Scheerer-Meyer (1984: 1330-1358) in Kaufmann (1960: 46-66) pripisujejo Platonovemu, Aristotelovemu in Pavlovemu razumevanju pojma organizem velik pomen pri oblikovanju tovrstnega razumevanja v evropskem kulturnem prostoru vse do renesanse, v določenih modifikacijah pa vse do 20. stoletja. Po njihovem mnenju prihajata v predstavah o organizmu najbolj do izraza ideji **hierarhije** in **egalitarizma** v različnih pojavnih oblikah.

2. OD SREDNJEGA VEKA DO RAZSVETLJENSTVA

V srednjem veku ima pojem organizma - v takratnih utemeljevanjih države, s katerimi se legitimira nadvlada svetnih (rimskokatoliške cerkvene) ali posvetnih hierarhij - "dominanten pomen" (Luttermann 1990:288), medtem ko se ideja egalitarizma postopoma pretoči v koncept "suverenosti narodov" oziroma omogoči teorije "družbenega dogovora".

"V ozadju idej suverenosti narodov in teorij družbene pogodbe leži ideja prvotne enakosti posameznih družbenih členov. Od Althusiusa, preko Hobbesa do Rousseauja srečamo predstavo, da z medsebojno pogodbo posameznikov nastane 'corpus symbioticum', 'politično telo'; država, 'skupno bitje, ki je posamezni osebi nadrejena ureditev'." (Luttermann 1990:288)

2.1. Branilci teokratske dominacije

Interpretativni okvir zgodnjega in srednjeveškega krščanstva predstavlja za H. Beckerja in H. E. Barnes (Becker, Barnes, 1961: 240-256) dejstvo, da so takratnim mislecem (z redkimi izjemami) bila v ospredju prizadevanja, da so (tudi) s pomočjo organicistične konceptualizacije družbe utemeljevali in skozi to ohranjali teokratsko dominacijo institucionaliziranega (rimskokatoliškega) krščanstva nad takratno družbo.

Osnovni ton in okvir da srednjeveškim socialnoteoretskim interpretacijam **Avguštinovo** (354-430) učenje dveh "mest" - "človeškega" in "božjega", po katerem sta človekova biološka in družbena narava posledica njegovega izvirnega greha in izгона iz raja. Avguštinova "posvetna" država je v osnovi identična s cerkvijo, ki zagotavlja prisotnost božjega duha v "človeškem mestu". Človeška družba je le simbolno človekova, saj v osnovi predstavlja le okvir, v katerem se manifestira "božje mesto", duh mistične božje družbe, ali če rečemo z Apostolom Pavlom, duh "Kristusovega telesa".

Izjemno jasno teocentrično razumevanje družbe, ki istočasno tudi korelira z organicistično interpretacijo, lahko razberemo (še) pri **Janezu iz Salisburja** (John of Salisbury (1120-1182)), za katerega je država telo, katerega izvor je božanski, in je urejena na osnovi visoke pravičnosti ter razumne kontrole. "Dušo" državnega telesa predstavlja duhovščina, "glavo" vladar, "srce" senat, "trebuh" in druge "notranje organe" predstavljajo različni javni uradniki, "oči", "ušesa" in "jezik" predstavljajo upravitelji provinc, "roke" predstavlja vojska in njej podrejeni organi oblasti, "noge" pa predstavljajo kmetje in obrtniki.

zgodovino socialne filozofije", in to v tistem delu svojega učenja ("... čeprav njihove doktrine obsegajo čas okrog šestih stoletij, so njihove ideje o družbi dovolj koherentne, da se obdobje patristike lahko preučuje kot celota"), v katerem prepoznava - v skladu z Aristotelovimi in stoičnimi idejami - družbo kot proizvod narave.

Glede srednjega veka se lahko strinjamo s S. H. von Sybelom, da to ni bil čas, ki bi z zgodovinskega zornega kota, torej z zornega kota aktualnih socialnih gibanj in družbenih formacij, izrekal socialno-teoretske sodbe. Načelo brezmejnne religiozne avtoritete in prežetosti družbe z njo je onemogočalo kakršenkoli drugačen pogled na družbo, kakor pogled od "zunaj" oziroma od "zgoraj" (Sybel, v: Becker, Barnes, 1961:243).

2.2. Transformiranje samoumevnosti božje avtoritete

Z zornega kota naše (organicistične socialnoteoretske) obravnave predstavlja začetek 15. stoletja in z njim povezano "**koncilsko gibanje**" (1409-1439) - kot posledica medsebojnega rivalstva papežev Urbana VI. in Klementa VII. (in niza koncilov - Pisa (1409), Konstanza (1414-1418), Basel (1431-1443) in Ferrara-Firenca (1438-1439)) - pomemben vpliv na postopen obrat od ekskluzivno teocentričnega videnja socialnih odnosov in družbe. Ta obrat od ekskluzivnega teocentričnega videnja socialnih odnosov ima po našem mnenju tudi dolgoročne posledice za nastanek - kar A. Toynbee imenuje

"največje duhovne in religiozne revolucije od vstajenja naprej" (Toynbee, 1979: 456),

ko v dveh stoletjih, med 1563. in 1763., postane za evropske mislece samoumevno, da niso obvezani slediti samo dotedanji tradiciji, ampak da so zavezani predvsem svojemu lastnemu duhu in lastnim sposobnostim, da tudi sami dokažejo to, kar sami trdijo.

Skozi konciliarno gibanje namreč tudi rimskokatoliška cerkev sprejme načela rimskega prava kot načela lastne institucionalne ureditve. (Becker, Barnes, 1961: 292)

Sam prevzem načel rimskega prava pa po našem mnenju ni zgolj tehnično vprašanje, ampak je to možno zaradi globljih vsebinskih razlogov, znotraj katerih je mogoče urejati "zemeljsko kraljestvo kraljestva božjega" tudi s pomočjo človekovih lastnih (pravnih) presoj.

V naslednjem koraku to dejstvo gotovo potegne za seboj možnost drugačnega, manj teocentričnega videnja naravne in družbene resničnosti in disciplinarnega poimenovanja obeh, kar se veličastno pokaže v nizu renesančno-razsvetljensko-modernih transformacij naslednjih stoletij.

Šele z romantiko, po francoski buržoazni revoluciji, se izoblikuje takšno doje-manje sveta, da je interpretacija naravne in družbene resničnosti neposredno povezana s človekom kot tistim bitjem, ki vzpostavlja kriterije resničnosti sveta skozi svojo lastno interpretacijo le-tega.

Interpretacija sveta (in s tem tudi interpretacija družbene resničnosti) postane tako "človekocentrična".

V okviru socialnoteoretskih dosežkov koncilskega obdobja je tako **Nikolaj Kuzanski** (1401-1464) eden osrednjih avtorjev, s katerim lahko ilustriramo takratno razumevanje družbe v še vedno organicistični optiki, ki pa ni več optika poduhovljenega "božjega telesa", kjer posvetna socialna struktura deluje samo, v kolikor je v notranjem, spiritualnem soglasju z višjo in primarno resničnostjo "bivanja v telesu božjem".

Za Kuzanskega je družba organizem, v katerem ima vsak del organizma točno določeno funkcijo, s pomočjo katere se vzpostavlja harmonično delovanje celote.

H. Becker in H. E. Barnes ga smatrata za predhodnika organicističnih analogij v zvezi z družbo in državo (kot npr. pri P. von Lilienfeldu) kasnejšega 19. stoletja. (Becker, Barnes, 1961: 294)

2.3. Duhovna in religiozna revolucija razsvetljenstva

Ko A. Toynbee govori o duhovni in religiozni revoluciji med polovicama 16. in 18. stoletja, izhaja iz evidentirane zgodovinske fenomenologije. Torej iz konkretnih zgodovinskih dogajanj - tiskov, odkritij, dosežkov, ki pa so, če jih gledamo s širšega socialnega konteksta družbenih sprememb, samo simptomi, zgoščene manifestacije daljših socialnih procesov, ki so se začeli že mnogo prej, ko so postali zgodovinsko "vidni" v obliki zgoščenih - ali pomembnih ali prelomnih - zgodovinskih dogajanj.⁷

* * *

Konec 15. stoletja nedvomno predstavlja pomemben mejnik v razvoju celotne evropske civilizacije in kulture, iz katere neposredno nastaja današnji svet.

1492. leto je z odkritjem Amerike (sicer "po pomoti") tako samo zunanja in morda najbolj spektakularna ilustracija novega duha, ki se je širil po Evropi tistega časa, "Mona Lisa" Leonarda iz Vince (1452-1519) pa odlična ilustracija notranje vsebine tega duha kot tistega evropskega duha, ki ga tudi Evropa sama ne more več v celoti dohajati (s čimer se pričneta jasno izrisovati njena "vzhodni" in "zahodni" del).

P. Gay v svojem drugem delu odlične študije o razsvetljenstvu, "The Enlightenment, The Science of Freedom", v tretji knjigi "The Pursuit of Modernity" (Gay, 1979) sistematično niza področja "revolucionarnih" socialno-kulturnih inovacij, med katera uvršča tudi prizadevanja po sociocentričnih interpretacijah družbene resničnosti.

In tako, kot so C. de S. Montesque (1689-1755) z "De l'esprit des lois", A. Smith (1723-1790) z "Wealt of Nations" ali D. Hume s "Treatise of Human Nature" (1711-1776) že lahko pripravljali prostor za bolj profilirano homocentrično - sociološko obravnavo družbene resničnosti (Gay, 1979: 319-343), je bilo kaj takega v začetku prejšnjega (17.) stoletja še nevarno in težko predstavljivo.

Giordano Bruno (1548-1600), ki pogloblja heliocentrično teorijo Nikolaja Kopernika (1473-1543), je zaradi teh "prevratnih" idej že 1576. leta obsojen herezije, zaradi česar mora zapustiti svoj dominikanski red, da potem (po dolgem inkvizicijskem procesu) umre na grmadi, kateri se Kopernik morda izogne samo zato, ker njegovo temeljno delo "De revolutionibus", v katerem zapiše svojo heliocentrično teorijo (katero ustno razširja od začetka 16. stoletja), izide šele v letu njegove (naravne) smrti. Galileo Galilei (1564-1642) pa se mora v zameno za svoje življenje še 1633. leta pred rimsko inkvizicijo odpovedati svojim empiričnim heliocentričnim izsledkom (s pomočjo teleskopa).

Šele "Principia" Isaaca Newtona (1642-1727) iz 1687. leta se izognejo podobni rimskokatoliški "presoji". Zato je v tem "inkvizicijskem duhu" tudi povsem razumljiva "gostobesedna ponižnost" Reneja Descartesa (1596-1650), utemeljitelja (iz moči človekovega mišljenja izhajajoče) novoveške filozofije, s katero se skozi svoje "Medi-

⁷ Ilustrativni primer te trditve so lahko procesi kapitalistične preobrazbe evropskih družb; kakor kaže npr. J. Habermas v svojih "Strukturalnih spremembah javnosti" (Habermas, 1989: 26-28), se socialni procesi začenejo že v 13. stoletju s pojavljanjem trgovskega in finančnega kapitala, sama kapitalistična preobrazba evropskih družb (da o svetu sploh ne govorimo) pa še tudi ni končana. Prav z zornega kota Steinerjeve sociologije lahko trdimo, da procesi socialne preobrazbe tradicionalnih družb v moderne družbe še zdaleč niso končani, kaj šele, da bi bil diskurz moderne socialnosti in z njim povezan način organiziranja modernih družb že presežden. Te trditve ne navezujemo samo na nedokončanost te preobrazbe, če jo gledamo v planetarnem merilu, ampak trditev navezujemo tudi na samo socialno preobrazbo sodobnih družb evropskega "severa" in "zahoda" in na socialno samokonstruiranje razvitih modernih družb, ki (če govorimo s Steinerjevo pozicije) še vedno niso realizirale ključnih programskih načel, kakor jih je formulirala npr. francoska buržuazna revolucija (načela enakosti, bratstva in svobode).

tationes" 1641. leta obrača najprej na "nadvse modre in preslavne može, dekana in doktorje svete bogoslovne fakultete v Parizu" (Descartes, 1988: 37), da lahko potem v nadaljevanju zapiše svoj znameniti "cogito, ergo sum".

Prelom med srednjeveškim in zgodnjerazsvetljenskim videnjem sveta 17. stoletja lahko ilustriramo z deskriptivnima preglednicama M. Bermana (Berman, 1985: 50), ki dodatno povzemata doslej povedano o duhovni klimi postsrednjeveškega preloma, kateri se izteče v razsvetljenje in ki kaže na ključne spremembe, ki omogočijo neteološko razlago naravne in družbene resničnosti, v okviru katere se lahko kasneje izoblikuje tudi sociocentrična, sociološka interpretacija družbene resničnosti.

SREDNJEVEŠKI POGLED NA SVET

POGLED NA SVET 17. STOLETJA

UNIVERZUM

Geocentričen: Zemlja je v središču niza koncentričnih, kristalnih sfer. Univerzum je sklenjen z bogom kot vzpostavljajočo silo zunanje sfere.

Heliocentričen: Zemlji ne pripada noben poseben status, planeti se nahajajo v svojih krožnicah zaradi sile težnosti Sonca. Univerzum je neskončen.

RAZLAGA

Vse je v odnosu na prastanje in končni smoter vseh stvari; razlaga je teološka. Vse razen boga je v procesu spreminjanja.

Vse izhaja iz materije in gibanja, ki ne posedujeta višjega smotra. Kar velja za razlago atoma in materije, velja tudi za filozofsko razlago.

GIBANJE

Kakršnokoli (tudi naravno) gibanje se dogaja na podlagi zakonitosti, ki izvirajo iz določenega nagiba.

Nujno ga je opisati, ni ga potrebno razložiti. Zakon vztrajnosti.

MATERIJA

Kontinuirana, brez praznih prostorov.

Atomizirana, impliciten obstoj vakuuma.

ČAS

Ciklični, statični.

Linearni, napredujoči.

NARAVA

Razumljena skozi konkretno in kvalitativno. Narava je živa, organska; opazujemo in deduciramo jo iz skupnih načel.

Razumljena skozi abstraktno in kvantitativno. Narava je neživa, mehanična in jo je mogoče spoznati s pomočjo manipulacij (eksperimentov) in matematičnih abstrakcij.

2.3.1. Leviathan - razsvetljenski organicizem

V primerjavi z znamenito "Utopijo" Thomasa Mora (1478-1535) in nič manj znano "Državo sonca" Tommassa Campanelle (1568-1631), ki ju lahko prištevamo v

krog del razsvetljenskega ozadja, je "Leviathan" **Thomasa Hobbesa** (1588-1679), ki izide 1650. leta, delo, ki se od "Utopije" in "Države sonca" razlikuje med drugim tudi zaradi jasno izraženega organicističnega razumevanja družbe - "republike".

Od njiju pa se razlikuje tudi v socialni viziji družbe, ki je v neposredni zvezi s takratnim socialnim okoljem. (Socialne vizije pri Moru in Campanelli so še vedno nekako ločene in zamejene od aktualnih socialnih odnosov - v obliki Morovega otoka Utopije ali Campanellijevega otoka Tabrobande oz. Ceylona. S tem postanejo njune socialne slike in socialne rešitve imaginarno nezemeljske, "utopične". Njune družbe sicer niso več družbe v Bogu in tudi ne izhajajo iz njega, po čemer se jasno razlikujejo od socialnih interpretacij družbene resničnosti srednjega veka, vendar zaradi svoje odmaknjenosti na daljnje ali imaginarne ali eksotične otoke delujejo nestvarno.)

Vendar pa ima "Leviathan" z utopijama Mora in Campanelle tudi nekaj skupnega. Podobnost se kaže prav na točki, ki smo jo najprej označili kot točko razlike: namreč na točki razumevanja družbe s pomočjo organicistične analogije.

Leviathan je namreč prav tako nestvarno (človeško) bitje, kot so nestvarni otoki Morovih in Campanellijevih socialnih imaginacij.

Leviathan - Hobbes ga opisuje kot velikanskega človeka, ki je "sestavljen" iz velikega števila posameznikov - posebej Hobbesu državo oziroma republiko.

Suverenost te države mu predstavlja Leviathanova duša, ki daje celotnemu telesu življenje in sposobnost gibanja. Upravljavski sloji (npr. sodniki in uradniki) predstavljajo sklepe Leviathanovega telesa. Nagrade in kazni predstavljajo živce in kite, ki premikajo okončine in sklepe, premožnost in bogastvo pa sta moč Leviathanovih okončin. Leviathanov spomin predstavljajo sveti, pravičnost in zakone pa njegov razum in njegova volja. Stanje sluge je za Leviathanovo telo zdravo, nesloga predstavlja bolezensko stanje, državljanska vojna pa smrt (Hobbes, 1839: 307).

* * *

Z iztekom razsvetljenstva se izoblikuje razumevanje človeka kot naravnega bitja, s čimer se ne samo zaokrožijo renesančna prizadevanja 14. in 15. stoletja, marveč tudi omogoči drugačen pogled na celotno naravno in družbeno resničnost.

Če je koncept človeka Erazma Rotterdamskega 1509. leta, ko nastane pri prijatelju Thomasu Moru v Londonu v nekaj dneh njegova "Hvalnica norosti", še koncept poduhovljenega krščanskega viteza, je pri sočasnem Moru (kot smo pokazali) ali v "Vladarju" Niccolu Machiavelliju (1469-1527) to že čisto drugače.

Oba izhajata že iz iste predpostavke, da mora biti pri razmišljanju o družbi izhodiščna točka analize socialna resničnost in oba sta skušala družbeno življenje dojeti neodvisno od vseh metafizičnih postavk (Suhodolski 1972:351).

S tem so ustvarjene temeljne predpostavke homo- in socio-centričnega razumevanja družbene resničnosti - kar omogoči sociološko imaginacijo družbe.

3. KLASIČNE (TRADICIONALNE) SOCIOLOŠKE KONCEPTUALIZACIJE

Razumevanje družbe s pomočjo organicistične konceptualizacije je poznano tudi znotraj sociološke tradicije. Običajno se pri tem misli na avtorje "bioorganicistične šole" (Sorokin, 1928: 200-218), manj pa na avtorje, ki jih tudi prištevamo k utemeljiteljem sociologije.

Na ravni avtorjev, ki jih prištevamo k utemeljiteljem sociologije, se nekoliko pozornejšemu pogledu razodene, da tudi nekateri izmed njih svoj sociološki pogled

vzpostavljajo s pomočjo utemeljevanj zunaj samega polja družbenega in tudi s pomočjo koncepta organizma.

Glede na obravnavani problem (prisotnost ideje organizma v socialnoteoretski in sociološki tradiciji) takšna zastavitev ni sporna, čeprav je pomembno, da se je natančno zavedamo.

Za nas je pomembnejša ugotovitev, da si vsi trije sociološki klasiki (Comte, Spencer, Durkheim) pri oblikovanju svoje sociološke pozicije pomagajo s konceptom organizma,⁸ četudi, kot pravi R. Supek (Supek, 1987: 58), v svojem pristopu ne pretiravajo v iskanju podobnosti med družbo in organizmom, saj so bile romantične ideje pri njih razumljivo ublažene s pozitivističnim skepticizmom lastnega pristopa.

J. Luttermann (Luttermann, 1990: 297-298) meni, da ni mogoče zanikati, da so "socialnoorganicistični teoretiki" (kot npr. Spencer) svoje koncepte družbe kot organizma črpali iz izsledkov takratnih bioloških raziskav.

Vendar pa istočasno tudi ni mogoče zanikati posebnosti, ki jih lahko najdemo v družbi in ki istočasno ne veljajo za naravne organizme. Na primer: zdravi naravni organizmi ne poznajo "notranjih napetosti" in "nasprotovanj", kakršna poznamo v družbi; prav tako se razlikujejo glede na "lastno" voljo, v kolikor je/ni prisotna, in glede na stopnjo nepredvidljivosti znotraj obeh (četudi lahko znotraj družbe govorimo o procesih kooperacije, katere cilj je socialna stabilnost in harmoničnost, kar je primerljivo z regulacijskimi procesi v naravnih organizmih).

Tako torej terminološka raba pojma "organizem" v polju socialnega sama po sebi še ne more biti kriterij za to, ali je nek sociološki koncept nesociološki ali ne.⁹

3.1. Isidore Auguste Marie Francois Xavier Comte (1798-1857)

A. Comte razvije svoje razumevanje družbe kot "socialnega organizma" v svojem prvem večjem delu "Cours de philosophie positive" (v šestih delih, ki izhajajo med 1830 in 1842 - Comte, I-VI).

Comtovo razumevanje družbe je povezano z njegovim razumevanjem znanosti nasploh.

Zanj obstajata v osnovi dva tipa naravoslovnih znanosti; znanosti, ki se ukvarjajo z anorganskimi pojavi ("des corps bruts") (Comte, I: 68), in znanosti, ki se ukvarjajo z organskimi pojavi ("des corps organises") (Comte, I: 69). Značaj teh znanosti je povezan s samimi pojavi, ki se stopnjujejo od preprostih anorganskih proti zapletenejšim organskim pojavom.

Tako imenovane "fiziološke pojave" je mogoče preučevati v povezavi s preprostejšimi anorganskimi pojavi; vse kemijske pojave in pojave, ki se vežejo na človeka in

⁸ Supek 1987:56-69 ob omenjenih avtorjih navaja še številne druge, ki so s pomočjo organicistične konceptualizacije mislili družbo tako ali drugače. Ob filozofih "nemške romantične filozofije, ki je polna različnih in najfantastičnejših primerjav med družbo in organizmom (Hegel, Schelling, Krause, Ahrens, Waitz in drugi)" omenja teoretike, ki "primerjajo državo z 'osebnostjo človeka' (Stahl, Stein, Lasson, Gierke), in teoretike, ki "skušajo v državi prepoznavati značilnosti organizma (Zacharia, Volgraff, Frantz, Bluntschli)".

Organicistično usmerjene sociologe po Spencerju (v principu so bili vsi dejavni ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja) pa uvršča na naslednji način: P. von Lilienfelda kot "skrajnega organicista", A. Schaeffla kot "psihičnega organicista", A. Fouillea kot "dogovornega organicista", R. Wormsa kot "superorganicista" in avtorje "zoosociologije".

S to klasifikacijo Supek ponavlja klasifikacije, ki jih najdemo pri P. Sorokinu (Sorokin, 1928: 194-218; Sorokin, 1931: 54-58).

⁹ Ob tem, da sploh ne odpiramo vprašanja, v koliko si lahko neka znanstvena disciplina lasti določen termin; v našem primeru je to biologija z njeno konceptualizacijo termina organizem.

se nahajajo v svojih anorganskih telesih, lahko preučujemo skupaj. Njihova skupna povezanost se kaže v tem, da so (ta telesa) živa.

Vsi pojavi izhajajo iz oziroma so podrejeni univerzalnim, večnim in nespremenljivim zakonom ne glede na to, kako različni so posamezni pojavi med seboj.

Glede na različnost posameznih pojavov se ti med seboj razlikujejo tudi po značaju zakonitosti, ki jih obvladujejo.

Znanost, ki razlaga zakonitosti vesolja, je astronomija (znanost o nebesnih telesih), znanosti, ki se ukvarjajo z najbolj splošnimi zakonitostmi zemeljskih teles, pa so geometrijske in mehanične znanosti (Comte, I: 71).

Tako se je potrebno najprej ukvarjati z najbolj splošnimi, vseobsežnimi in abstraktnimi zakonitostmi, kakor se le-te kažejo pri preučevanju kozmičnih teles. Vse ostale zakonitosti in znanstvene discipline so podrejene tem zakonitostim. To pa tudi pomeni, da je najbolj preprost pojav na Zemlji veliko bolj kompleksen in zapleten, kakor še tako težka astronomska vprašanja (Comte, I: 72).

Vse znanosti, ki se ukvarjajo z zemeljskimi telesi in pojavi, se v osnovi delijo na dve veliki skupini: na skupino, ki se ukvarja z mehaničnimi pojavi (fizika), in skupino, ki se ukvarja s kemičnimi pojavi (kemija) - pri čemer so kemijski pojavi bolj zapleteni kakor mehanični (Comte, I: 72-73).

Vsa živa bitja pa sestavljajo dve vrsti pojavov. Ločnica se postavlja po kriteriju odnosa do posameznika in po kriteriju odnosa do vrste, pri čemer so vsi živi pojavi, ki jih razvrščamo v slednjo ("vrstno") skupino, zapletenejši od pojavov, ki jih razvrščamo v "posamezno" skupino (Comte, I: 73).

Univerzalni zakoni narave se tako manifestirajo v okviru petih "področnih" polj zakonitosti: astronomskih, fizikalnih, kemijskih, fizioloških in socialnih zakonitosti.

Sledeč tej razdelitvi tako našteva nebeško fiziko (ki se vzpostavlja s pomočjo razumevanja astronomskih zakonitosti), nato zemeljsko fiziko (ki se vzpostavlja z razumevanjem fizikalnih in kemijskih zakonitosti), sledi ji organska fizika (ki se vzpostavlja z razumevanjem fizioloških zakonitosti rastlin in živali) ter končno **socialno fiziko** (ki se vzpostavlja z razumevanjem socialnih zakonitosti) (Comte, III: 588).

V hierarhiji znanosti, od matematike, prek astronomije, fizike, kemije in biologije, je sociologija nova znanost, ki se ukvarja z družbo kot kolektivnim organizmom, v nasprotju s posameznimi organizmi npr. rastlin (Comte, VI: 702).

Pri študiju družbe je potrebno najprej raziskati vplive fizioloških zakonov na posameznika - potrebno je torej natančno spoznati tiste zakonitosti, ki so pomembne za življenje vsakega posameznika (Comte, VI: 703).

Za Comta predstavlja **fizika** (skupaj s kemijo) tisto področje znanosti, kjer matematično-astronomske discipline prehajajo v polje biološko-socioloških znanosti (Comte VI: 692).

Govor o socialnem organizmu večkrat ilustrira s primerjavami z živalskimi organizmi. Tako so **bolezni in krize** v socialnem organizmu za Comta bolj neizbežne, kakor v posameznem živalskem organizmu; medtem ko so spremembe v obeh organizmih enako nujne (Comte, IV: 285).

Seveda pa je raziskovanje socialnih bolezni in kriz mnogo težavnejše, kot raziskovanje slednjih v posameznih živalskih ali rastlinskih organizmih, saj si je v le-teh mogoče pomagati s študijem patoloških primerov (kar predstavlja nekakšen ekvivalent za znanstveno eksperimentiranje), medtem ko je analiza patoloških primerov v socialnem organizmu samo indirektna pot do znanstvenega eksperimenta (Comte, IV: 308-309).

Analizo **socialne statike** (s čimer opisuje študij eksistenčnih pogojev, pod katerimi je družba mogoča) in analizo **socialne dinamike** (s čimer opisuje obstoječo socialno gibljivost družbe) primerja z **anatomijo** in **fiziologijo** (Comte, IV: 230-231).

Primerjava med živalskim in socialnim organizmom se dogaja na ravni primerjave posameznih organov kot nosilcev posameznih specializiranih funkcij organizmov, ki delujejo tako, da skozi svojo lastno različnost služijo celotnemu organizmu (Comte, IV: 417).

Za Comta so primerne - tako v biologiji kot tudi v sociologiji - tri osnovne raziskovalne metode: opazovanje, eksperimentiranje in primerjanje. Različica slednje metode je zgodovinska metoda, ki je kot temeljna metoda primerna za sociološke študije (Comte, VI: 712).

Sociologija je v osnovi nekakšen preostanek biologije, ki bo v nadaljevanju svojega samostojnega razvoja razvila samostojen sistem "biološke filozofije" (Comte, IV: 349).

Pri jedrnatu oceni Comtovega organicizma se lahko strinjamo s H. Beckerjem in H. E. Barnesom (Becker, Barnes, 1961: 679-680), ko pravita, da Comte ni avtor, pri katerem bi lahko našli obsežne organicistične interpretacije družbe, čeprav se (kot smo pokazali) poslužuje nekaterih primerjav med socialnim organizmom in posameznimi živalskimi in rastlinskimi organizmi. Vendar pa za te primerjave ne moremo trditi, da imajo značaj analogij med socialnim in naravnimi organizmi.

Pri Comtu gre v osnovi za **opis družbene resničnosti**, ki je pač takšna, kakršna je, zaradi značilnosti, ki izhajajo iz nje same, in ne za opis družbene resničnosti, kot da bi le-ta bila v osnovi identična z naravnimi organizmi ali s supernaravnim - božjim - organizmom.

Comtov organicizem torej izhaja iz lastnega spoznanja narave družbe - socialnega organizma, ki nosi poseben značaj organizma, do katerega ne pride zaradi preproste analogne preslikave narave živalskih in rastlinskih organizmov v polje družbe. Družbi ustreza značaj organizma zato, ker je družba prav tako nosilec življenja, kot so nosilci življenja živalski in rastlinski organizmi.

V izpodbijanje pravkar povedanega pa lahko zapišemo, da je lahko ugotavljanje Comtovega neanalognega razumevanja narave družbe kot socialnega organizma sporno zaradi same **spoznavnoteoretske naravnosti** Comtovega mišljenja. Comtu je namreč raziskovanje družbe mogoče šele po nizu logičnih, deduktivnih izpeljav (od astronomije in matematike "navzdol"), kar pomeni, da je ideja povezanosti narave in družbe tako imanentna, da družbe sploh ni mogoče misliti drugače kakor naravo in da zato družbe ni potrebno misliti s pomočjo analogij z naravno resničnostjo, ker je analognost prisotna sama po sebi v načinu mišljenja (zato se analogija ne izreče; ko se uporabljajo primerjave, je narava teh primerjav analogna).

V podkrepitev povedanega pomisleka lahko navedemo mnenje E. T. Towna (Towne, 1903: 33), ki meni, da Comte ni povsem jasen, ko govori o delitvi vseh značnosti na organske in anorganske - glede na specifično raven raziskovanja socialnih pojavov.

Townu se namreč zastavlja vprašanje, ali v polju socialnega še vedno lahko govorimo, da imata oba tipa teles - organski in anorganski - isto naravo. To svoje vprašanje naslanja prav na Comta, pri katerem na to vprašanje ne najde nedvoumnega odgovora. Oziroma najde odgovor, ki je dvoumen. Comte namreč pravi (Comte, I: 69-70), da ni stvar sistema pozitivne filozofije, da se s tem ukvarja, ampak je z vidika pozitivne filozofije bistveno samo to, da je sposobna vzpostaviti distinkcijo med "les corps brut" in "les corps vivants" ter skozi študij tudi doumeti njuno različnost.

3.2. Herbert Spencer (1820-1903)

H. Spencer predstavlja v sociologiji klasično referenco za avtorja, ki zagovarja organicistično razumevanje družbe. Čeprav nekateri avtorji, kot na primer H. E. Barnes v svojem "An Introduction to the History of Sociology", menijo, da je v Spencerjevem opusu mnogo pomembnejši tisti del, ki gradi razumevanje družbe na običajnih temeljih evolucije,¹⁰ kakor pa na razumevanju družbe s pomočjo organske analogije (Barnes, 1982: 140, tudi Wiese, 1956: 695).

Spencerjevo razumevanje družbe je tako mogoče ob filozofsko-evolucionističnih poudarkih v "The First Principles" rekonstruirati še s pomočjo njegove "The Study of Sociology" (1873) (katera je v tistem času veljala za eno najpomembnejših socioloških del sploh) in "Principles of Sociology" (1876).¹¹

Spencer je **prvi**, ki je idejo, da je družbo mogoče razložiti z analogijo z naravnim organizmom, sistematično razgradil.

Z Giddingsom lahko Spencerjevo razumevanje družbe povzamemo kot:

1. Družbe so organizmi ali superorganske skupine. 2. Med družbo in okoliškimi telesi (kakor tudi drugimi naravnimi telesi) obstoji ravnovesje energije. Prisotno je ravnovesje med družbami, med družbenimi skupinami ter med različnimi družbenimi razredi. Vzpostavljanje ravnovesja med družbami in družbo ter družbenim okoljem ima značaj borbe za obstanek. Konflikti so zato normalna oblika družbenega delovanja. 3. Skozi borbo za obstanek se oblikuje strah pred živimi (kar predstavlja vir politične oblasti) in mrtvimi (kar predstavlja vir sakralne oblasti). 4. Družbeni konflikt, podprt s politično in sakralno oblastjo, se izraža v obliki militarizma, ki izraža značaj in obnašanje družbene organizacije v pogojih usposabljanja za potrebe vojskovanja. Pri militarizaciji družbe se izvaja integracija družbe (militarizem združuje razdrobljene družbene skupine v vedno večje družbene skupine), s čimer se omogoča, da vedno večji del prebivalstva lahko živi v miru. 5. Mir in industrija oblikujeta značaj, obnašanje in družbeno organizacijo tako, da podpirata miroljubno, prijateljsko in dobrososedsko življenje. Bolj kot je družba miroljubna, bolj se zmanjšuje družbena prisila in povečuje spontanost in osebna iniciativa. Zato postaja družbena organizacija bolj gibka, posamezniki pa se svobodno gibljejo iz mesta v mesto ter menjavajo svoje družbene odnose, ne da bi rušili družbeno kohezivnost, za katero v miru postaneta značilna simpatija in znanje, namesto prvobitnega nasilja. 6. Prehod od militarizma k industrializmu je odvisen od ravnovesja energije med dano in sosednjo družbo, med njunima rasama, med njima na splošno in njunima fizičnima okoljima. Miroljubna gospodarska dejavnost ni mogoča tako dolgo, dokler se ne vzpostavijo tovrstna ravnotežja med narodi in rasami. 7. V družbi in vseh drugih skupinah je stopnja diferenciacije in splošne kompleksnosti vseh evolutivnih procesov odvisna od tempa, s katerim se dogaja integracija. Počasnejši kot je tempo, popolnejša in bolj zadovoljujoča je evolucija. (Giddings: Barnes, 1982: 142)

3.2.1. Kaj je družba?

Za Spencerja predstavlja družba v izhodišču opredeljevanja ("Principles of Soci-

¹⁰ Torej na Spencerjevi filozofiji družbe, ki izhaja iz njegove lastne teorije evolucije, katero je formuliral neodvisno pred C. Darwinom ("The First Principles", 1863).

¹¹ Osnovne značilnosti Spencerjeve sociološke optike povzema F. H. Giddings (Giddings 1908: 29-30), s čimer je nadomestil manko v Spencerjevem opusu, ki takšnega povzetka ni napravil. To je naredil na način, "ki bi zadovoljil tudi Spencerja" (Barnes, 1982: 142).

ology" (PS), paragraf (p.) 212): kolektivno ime za določeno število posameznikov. Opisuje jo s pojmom "bistva" ("entity"),¹² saj družba ni amorfna skupina (kar so primitivna ljudstva). Družba je sicer sestavljena iz med seboj ločenih posameznikov, vendar med njimi obstaja neprestan angažma na celotnem družbenem področju.

Družba je torej stvar (PS, p. 213), ki se na videz povsem razlikuje od vsakega drugega predmeta, katerega zaznavamo s čuti. Vsako možno podobnost je nemogoče zajeti z zaznavanjem s pomočjo čutov; podobnost je mogoče dojeti samo z razumom.

Zaradi stalnih odnosov med njenimi deli lahko bistvo družbe razumemo kot bitje, pri čemer se zastavlja vprašanje, ali so ti stalni odnosi podobni tudi drugim stalnim odnosom med drugimi bistvi.

Če torej takšna podobnost obstaja, potem le-ta lahko obstaja samo zaradi **paralelizma principov, s pomočjo katerih so angažirane posamezne komponente.**

Na tej točki pride Spencer do spoznanja, da se lahko družba kot družben agregat primerja z dvema velikima skupinama agregatov v naravi - anorganskimi in organskimi agregati.

Značilnosti, ki veljajo za družbo, nikakor niso podobne značilnostim neživih teles, pač pa značilnostim živih teles:

"Stalni odnosi med deli družbe so analogni stalnim odnosom med deli živega telesa." (p. 213)

3.2.2. Podobnosti med družbo in naravnim organizmom

Spencer navaja šest osnovnih **podobnosti**, ki veljajo za družbo in za naravne organizme.¹³

Podobnosti med družbenim in naravnim organizmom so tako naslednje:

Podobnost 1. *Družba in naravni organizem (v nasprotju z neorgansko materijo) v času svojega obstoja povečujeta svojo maso ter neprestano kažeta tendenco rasti.*

V p. 214 pravi, da s to postavko v celoti ne izključuje sorodnosti z anorganskimi agregati, saj nekateri od njih - na primer kristali, vidno rastejo, čeprav so nastali, v skladu s hipotezami evolucije, v določenem trenutku s procesi integracije. Vendar kažejo živa telesa in družba tako očitne znake rasti, povečanja svoje mase, da lahko za njih povsem upravičeno trdimo, da je rast, povečanje mase njihova osnovna značilnost.

"S tem imamo prvo značilnost, ki veže družbe z organskim svetom in jih povsem odvaja od anorganskega sveta." (p. 214)

Podobnost 2. *S povečevanjem velikosti družbe in živih organizmov se večja tudi kompleksnost njune strukture.*

V p. 215 daje primerjavo z razvojem embria, ki ima na začetku slabo izraženo strukturo, a postaja vzporedno s pridobivanjem lastne mase vse bolj jasna. Podobno je v družbi: v začetku so razlike med posameznimi skupinami skoraj nevidne (tako po številu, kot po stopnji), vzporedno z rastjo prebivalstva pa se poveča tudi diferenciacija.

"V družbi, kot tudi v posameznem organizmu, diferenciacija preneha šele s kompletiranjem oblik, ki označujejo zrelost, katera oznanja njihov propad." (p. 215)

¹² Angleški pojem "entity" lahko izrazimo v slovenskem jeziku z "bistvom", lahko pa tudi z "bit" ali "bitje". Podobna pomenska pluralnost nastopa pri nemških pojmih "Sein" in "Wesen".

¹³ V naslednjem poglavju bomo prikazali tudi tri bistvene **razlike** med družbenim in naravnim organizmom, kakor jih formulira Spencer.

Podobnost 3. *Progresivno diferenciacijo strukture spremlja tudi ustrezna diferenciacija funkcij.*

V p. 216 opisuje diferenciacijo strukture živalskih teles v smeri ustrezne funkcionalne diferenciacije, ki se kaže v oblikovanju različnih (specializiranih) telesnih organov.

V družbi ilustrira to podobnost z nastajanjem dominantnega družbenega razreda, ki s tem, ko postane družbeno dominanten, oblikuje tudi nove lastne funkcije - npr. kontrole nad drugimi družbenimi razredi.

"Tukaj vidimo mnogo jasneje, kako se dve vrsti predmetov, ki jih primerjamo, razlikujeta od predmetov ostalih vrst, saj se pri njih pojavljajo spremembe, ki se sicer pojavljajo tudi pri anorganskih agregatih, vendar se pri njih ne pojavlja nič takšnega, kar bi lahko z razlogom poimenovali z razlikami funkcij." (p. 216)

Podobnost 4. *Evolucija vzpostavlja v družbi kot v živem organizmu na eni strani notranje razlikovanje, na drugi strani pa preseganje le-tega.*

V p. 217 Spencer izhaja iz spoznanja, da se pri anorganskih agregatih lahko zgodi, da se spremeni njihov del, vendar to ne pomeni, da se s tem spremenijo tudi njihovi drugi deli.

V organskih in družbenih agregatih pa je drugače, saj so spremembe delov pri obeh tako medsebojno povezane, da vsaka sprememba determinira dejavnost drugih delov. V toku evolucije pa se ta vzajemnost še veča.

Žival najnižjega tipa je tako npr. en sam želodec ali je cela en sam ud. Šele skozi evolucijo pride do specializacije posameznih funkcij, kar pomeni, da žival izoblikuje specializiran organ za prebavo, s čimer pa izgubi svojo prejšnjo obliko prebave. Podobno se dogaja v družbi pri organizaciji in delitvi dela. Bolj kot je družba elementarna, bolj je cela oblikovana kot npr. vojščak ali lovec. Šele z razvojem se izoblikujejo specializirani deli, ki povratno nudijo svoje usluge celotni družbi oziroma drugim (specializiranim) družbenim delom.

Ta delitev dela naredi družbo in žival za živo celoto, kar se eksplicitno pokaže npr. pri kakšnem sesalcu, da ko mu prenehajo delovati pljuča, le-to pogojuje prenehanje delovanja srca itd.

Podobnost 5. *Analogija med družbo in naravnimi organizmi postane še bolj očitna, ko se sprejme tudi nasprotno, da je namreč tudi vsak organizem družba.*

V p. 218 utemeljuje obratno analogijo med družbo in organizmom s pomočjo opazovanj značilnosti delovanja preprostih organskih agregatov (npr. Myxomycetesae in Myriothelae) ter s sklicevanjem na spoznanja A. Huxleya, da je spužva kot neko podvodno mesto, v katerem so ljudje postavljeni vzdolž ulic in cest tako, da lahko vsak vzame svoj del hrane iz vode, ki teče mimo njih.

Iste značilnosti odkriva tudi pri višjih živalih, kjer ostajajo sledi teh odnosov med živimi agregati in posameznimi življenji njihovih sestavnih delov.

Npr. kri je tekočina, kjer vzporedno s hranljivimi snovmi cirkulirajo številna živa telesa, od katerih ima vsako svojo življenjsko zgodovino.

"Ko smo spoznali, da lahko povprečen živ organizem pojmovamo kot narod posameznih enot, ki živijo posamezno in mnogo od njih je v veliki meri samostojnih, nam bo veliko lažje pojmovati narod človeških posameznikov kot organizem." (p. 218)

Podobnost 6. *Tako v družbi kot v naravnem organizmu je mogoče, da se življenje njune celote uniči, medtem ko bodo njuni posamezni deli še nekaj časa lahko živeli naprej.*

Trditve Podobnost 6 je povzeta iz p. 219 in velja takrat, kadar se družba ali naravni organizem soočita z določeno katastrofo. V primeru, ko ne nastopi nobena katastrofa, je življenje družbenega ali organskega agregata mnogo daljše od njihovih sestavnih delov.

K zaključkom Podobnosti 1 in 2 lahko pripomnimo, da se navezujejo na izkušnje, povezane z razvojem modernih družb zahodnega civilizacijskega kroga (na primer: tradicionalni azijski tip družb ne bi kazal takšne slike, ker se ne podreja nujnostim "razvoja" - razvoj v optiki omenjenih družb pomeni ponavljanje in utrjevanje istih form brez iskanja "novih"; njihova inovacija je, v nasprotju z inovacijo modernih družb, ravno v tem, da izumlja načine ohranjanja (t. j. utrjevanja) obstoječih družbenih form, struktur in obrazcev zavesti), ki jih je mogoče sprejeti v standardu splošne formulacije tipa "družba je ..." samo takrat, ko se te zamejitve zavedamo.

Na drugi strani pa iz njih veje prostorsko-statično razumevanje družb, češ da se družba "širi", kot se širi nekaj fizičnega v prostoru.¹⁴

Omenjeno pripombo lahko navezujemo na omejitev, ki jo Spencer sam postavlja v p. 220 (in je formulirana kot ena izmed treh bistvenih razlik med naravnim in družbenim organizmom, ko sam ugotavlja, da družba predstavlja tudi abstraktno in ne samo konkretne celote).

Glede na trditve v okviru Podobnosti 3 lahko rečemo, da pokazatelj takšne družbene širitve v sami funkcionalni diferenciaciji družbenih struktur družb ni neobhodno možno prepoznati, saj postaja zaradi natančnejšega preučevanja tradicionalnih in t.i. primitivnih družb jasno, da v osnovi posedujejo vse družbe - ne glede na to, kako so "razvite" - iste bazične institucije, kar pomeni, da se vse družbe (ne glede na to, ali se nahajamo v družbi avstralskih Aboriginov ali v angleški družbi sedanjega časa) v osnovi organizirajo okoli istih družbenih institucij. Razlike nastopajo seveda v množičnosti (kvantiteti) posameznih institucij, kvaliteta le-teh pa se v osnovi ohranja.¹⁵

Povratna analogija (kot v Podobnosti 5) je mogoča, v kolikor je kot gledanja izrazito materialističen. Kar pomeni, da je sposoben videti oblikovanje npr. družbenih ali živalskih skupin, ni pa (zaradi svojega kota gledanja) sposoben spoznati specifične oblikovanja živalske skupine (ki izvira iz instinkta) in specifične oblikovanja družbene skupine (ki izvira iz kulturne dejavnosti človeka).

Prav tako se nam kaže kot problematična postavka konca človeških družb (kakor jo zastopa v Podobnosti 6), čeprav so tovrstne možnosti dandanes večje kot kdajkoli prej, zaradi možnih učinkov tehnologij, ki jih poseduje človek in ki se lahko izmuznejo njegovemu nadzoru.

Vendar nosi takšno razmišljanje s seboj napako, da želi namreč na neko družbeno dejstvo (človekovo samouničenje) gledati kot na naravno (neizogibno) dejstvo.

¹⁴ Kar je sicer od neke mere mogoče, v kolikor družbo mislimo v njenih formalnih institucionalnih podobah. Vendar že tu obstaja pomembna omejitev, saj velik del družbenega življenja poteka ali lahko poteka po kanalih neformalne družbene institucionalizacije. Ob tem, da pojem "družba" nosi s seboj tudi nekaj nematerialnega oziroma nestvarnega, pač kot specifičen fenomen človekove kulturne produkcije.

¹⁵ Morda bi lahko danes v visoko razvitih modernih družbah postmoderne, postindustrijske, informacijske ipd. orientacije začeli govoriti na določen način o prav nasprotnih pojavih - še posebej, če bi o tem govorili iz izrazito fenomenološkega zornega kota. Namreč, najbolj "razvite" aktualne družbe modernega tipa postajajo družbe, ki so z vidika določenega števila svojih članov postale povsem ali vsaj v veliki meri nepregledne družbe, družbe brez smisla, kjer jih kakršnakoli družbena funkcionalna diferenciacija sploh ne dosega več. Pri tem ne mislimo na družbeno nepreglednost kafkovskega tipa (kjer je nepreglednost mogoča ravno zaradi obstoja družbe in njene moderne kompleksnosti), ampak na družbeno nepreglednost, kjer družba obstaja samo še kot metafora, brez stvarnega pomena za njene "izgubljene" člane.

Četudi danes človeštvo poseduje sredstva za lastno samouničenje (in s tem za uničenje človeške družbe), le-to še zdaleč ne pomeni, da bo do njega tudi prišlo. V kolikor pa se na tem vztraja, potem se prevzema načelo vnaprejšnje določenosti (determinizma), ki v človeških družbah sploh ni nujno, zaradi poljubnosti in odprtosti človeške kulture, ki nastaja prav na točki distance od vnaprej določenega - predelave vnaprej določenega (instinktivnega) v poljubno in individualno (kulturno).

Lahko tudi rečemo, da prav zato, ker obstajajo možnosti za konec človeške družbe, ta možnost ne more biti nujno izrabljena. Ali: izrabljena ne more biti ravno zaradi tega, ker če bi bila, bi bila izrabljena brez lastne **kulturne predelave**, torej na nedružben način. Kakor hitro pa pride do kulturne predelave možnosti samouničenja človeških družb, le-ta (v podobi samouničenja) več ne obstaja.

Zgornja pripomba v osnovi ne velja "originalnemu" Spencerju, ker njegovo govorjenje o "koncu" družb cilja na bolj abstraktno možnost konca družbenega. Pri tem pa velja povedati, da v principu družbe ne umirajo, ampak se transformirajo, četudi - prav nasprotno s Spencerjevo predpostavko - umrejo vsi posamezni nosilci stare družbenosti.¹⁶

3.2.3. Razlike med družbo in naravnim organizmom

Za Spencerja obstajajo med družbo in naravnim organizmom naslednje tri bistvene razlike:

Razlika 1. *Medtem ko so v naravnem organizmu živi deli med seboj fizično povezani in sestavljajo posamezni deli konkretno celoto, so sestavni deli družbenega organizma oddvojene celote, žive enote pa so svobodne in več ali manj v družbi razpršene, brez neposredne fizične povezave.*

Medtem ko so žive celice, ki sestavljajo žival, medsebojno čvrsto povezane in tvorijo konkretno celoto, oblikujejo deli družbe celoto, ki je abstraktna celota. Kako je potem lahko sploh nekaj skupno, se sprašuje Spencer v p. 220, in istočasno zagotavlja, da razlika, o kateri je govora v R 1, ne zavrača analogije med naravnimi in družbenimi organizmi.

Razlika 2. *V posameznem naravnem organizmu obstoji delitev funkcij tako, da nekateri deli postanejo centri specializiranih funkcij, npr. občutenja in mišljenja, medtem ko drugi deli teh funkcij praktično nimajo razvitih. V družbi takšna delitev ne obstaja; v družbi ne obstajajo npr. družbeni možgani ali čuti, ki bi bili oddvojeni od možgan ali čutov posameznika, ki sestavlja družbo.*

V p. 221 pravi, da četudi je koherentnost delov živega organizma pogoj za kooperacijo le-tega, potekajo procesi kooperacije pri naravnih organizmih s pomočjo neposrednega fizičnega stika enega dela z drugim, medtem ko se kooperacijo v družbah

¹⁶ M. J. Levy v svoji "The Structure of Society" na ravni funkcionalnih predpogojev družbe tematizira tiste dejavnike, ki bi naj preprečevali, da bi prišlo do razpada ali konca družbe. Tako govori o možnostih, da bi družba prenehala obstajati, če bi vsi njeni člani pomrli, če bi vsi njeni člani postali povsem apatični, če bi se vpletli v vojno vseh proti vsem in če bi jih absorbirala druga družba. "Marion J. Levy trdi, da je identificirala osnovne zahteve, katerim mora biti zadovoljeno, da družba preživi. Problem takšnega pristopa h klasifikaciji funkcionalnih predpogojev je, da se naslanja na zdrav razum in domiselnost. V primeru biološkega organizma je mogoče identificirati osnovne potrebe, ker je mogoče pokazati, kako organizem umre, če ne zadovoljimo osnovnih potreb. Vendar se družbe spreminjajo in ne umirajo." (podrčrtal A. F.) (Haralambos, Heald, 1989: 498)

zagotavlja s pomočjo drugega sredstva - s pomočjo jezika oziroma s pomočjo znakov za občutenje in mišljenje, ki se prenašajo od ene do druge osebe.

"Tako je v resnici vzpostavljena tista medsebojna odvisnost delov, ki ustvarjajo organizacijo. Čeprav je družben agregat abstrakten in ni konkreten, postane s tem živa celota." (p. 221)

Razlika 3. V organizmu obstajajo sestavni deli zaradi blaginje celote, medtem ko v družbi obstaja celota zaradi blaginje družbenih posameznikov.

"To je torej kardinalna razlika med tema dvema vrstama organizmov. Pri enem je zavest skoncentrirana v malem delu agregata. Pri drugem pa je razširjena po celem agregatu - in vsi posamezni deli so sposobni občutiti srečo ali žalost, če že ne iste jakosti, pa vsaj približno iste jakosti. Če torej v družbi ne obstaja en sam senzor, je blaginja celotnega agregata, kot nečesa, kar je nad blaginjo njenih delov, cilj, h kateremu je treba težiti. Družba obstaja zaradi blagostanja svojih članov in ne obratno - da bi družbeni člani obstajali zaradi dobrobiti družbe. Vedno se je treba zavedati, da kolikor veliki so že napori za napredek države, država sama po sebi nima nobenih zahtev - oziroma jih ima, v kolikor le-te predstavljajo zahteve posameznikov, iz katerih je sestavljena." (p. 222)

Slednja značilnost (Razlika 3), po kateri Spencer vzpostavlja razliko med naravnim in družbenim organizmom, je presenetljivo podobna interpretaciji sodobnega funkcionalizma, kakor jo izpeljuje M. Haralambos (Haralambos, Heald, 1989: 23, 496-497).

Vendar je njegova interpretacija modernega funkcionalizma **ravno nasprotna**, saj razumevanje funkcionalizma vpeljuje ravno z analogijo med delovanjem naravnega organizma in družbe, kjer je osnovna funkcija posameznega družbenega dela oziroma subsistema ravno v tem, koliko prispeva k blagostanju oziroma blagodejnemu delovanju celotne družbe.

Tako lahko tudi razumemo funkcionalističen koncept "**temeljne funkcionalne predpostavke**", s čimer pa lahko pridemo tudi do zaključka, da je v tem pomembnem segmentu funkcionalističnega razumevanja družbe le-to **organicistično**.

Še več: lahko rečemo, da je v tem svojem delu še bolj organicistično, kot je organicističen H. Spencer, saj se le-ta eksplicitno distancira od organicistične analogije med naravnim in družbenim organizmom prav v segmentu blaginje celote in odnosu delov organizma do nje.

Seveda moramo pri navajanju omenjenih Haralambosovih interpretacij upoštevati dejstvo, da gre v osnovi za pedagoški tekst. Vendar to dejstvo ne more izničiti intence povedanega, saj le-ta (ne glede na svojo disciplinarno - pedagoško - posebnost) ne sme biti (čeprav je lahko) neresnična.

Z navajanjem Haralambosovega razumevanja sociološkega funkcionalizma se dotikamo občutljivega področja umeščanja sociološkega organicizma v sociološko in znanstveno tradicijo sploh. Razprava o tem ni niti slučajno preprosta. Ne samo zaradi številnih konceptualnih nians, ki so mogoče in katere tudi sami navajamo (npr. pri Comtu, Durkheimu ali prav pri Spencerju), ampak zaradi načina sociološkega mišljenja, ki je (kar je iz dosedanjega toka prikaza jasno vidno) izšlo iz organicističnega videnja družbe, da bi se potem pričelo od njega distancirati.

Ob tem pa ostaja vprašanje: ali je to distanco sploh sposobno misliti. Ali ni namesto te distance sproduciralo nov koncept (koncept "sistema"), s pomočjo katerega "duh organicizma" ohranja v svojem mišljenjskem ozadju?

3.2.4. Razumevanje družbe

Družba je torej za Spencerja (kakor pravi v p. 223) organizem, ki neprestano raste. Skozi procese rasti se prično procesi družbene diferenciacije, ki rezultirajo rast družbenih struktur.¹⁷ Strukturalna diferenciacija je istočasno povezana s funkcionalno diferenciacijo. Te dejavnosti niso samo preprosto različne, ampak so razlike tako medsebojno vezane, da se medsebojno omogočajo. Zaradi takšne recipročne pomoči prihaja do vzajemne odvisnosti delov, ki skupaj oblikujejo agregat, oblikovan na osnovi istega občega principa, na osnovi katerega je oblikovan tudi posamični organizem.

Analogija med družbo in organizmom postane še bolj očitna, ker je po Spencerju (še vedno p. 223) vidno, da je vsak relativno večji organizem družba, kjer je - pri obeh - življenje posameznih delov mogoče še nekaj časa za tem, ko je življenje celotnega agregata nenadoma končano; medtem ko življenje agregata, če ni končano s silo, lahko traja še mnogo dlje od življenja njegovih delov.

Čeprav obstajajo nasprotja med družbo in naravnim organizmom (ker je družba abstraktna, naravni organizem pa konkreten, zaradi česar prihaja do nasprotij med cilji obeh tipov organizmov), med njima ne prihaja do razlik na ravni zakonov organizacije: medsebojni vplivi ciljev, ki se ne morejo prenašati neposredno, se v družbi prenašajo posredno.

H. Spencer svoje razumevanje družbe navezuje na prve poskuse tovrstnega razumevanja pri **Platonu**, **T. Hobbesu** in **A. Comtu**. (p. 269)¹⁸

Tako **Platon** v "Državi" trdi, da še ni dovolj sprejeto dejstvo, da so države kakor ljudje, saj tudi one izražajo iz človeških lastnosti. V tem okviru navaja Sokrata, ki pravi, da če obstaja pet različnih državnih ureditev, potem obstaja tudi pet različnih dispozicij individualnega uma.

Platon sooča prepričanje, da so države, ki izražajo iz človeških lastnosti, iste kot ljudje, iz katerih izražajo, s prepričanjem, da takšne države s tako določenimi lastnostmi lahko vseeno same določajo lastnosti svojih državljanov.

Napačnost Platonove analogije med državljanji in državo vidi Spencer v tem, da Platon primerja razum, občutenje in duh oziroma željo pri posameznikih z družbenimi skupinami svetovalcev, uradnikov, kmetov in obrtnikov v državi. S tem ni narejena analogija medsebojno odvisnih delov politične organizacije in delov telesne organizacije, ampak analogija vzajemnih sposobnosti uma.

T. Hobbes - ravno tako kot Platon - meni, da družbena organizacija ni naravna, ampak umetna (organizacija), zaradi česar vpelje pojem *družbenega dogovora* kot izvora upravnih institucij in nesporne avtoritete suverena.

Pri tem Spencer navaja tisti del Hobbesovega razumevanja Leviathana, imenovanega Commonwealth ali država, latinsko Civitas, iz katerega je jasno vidno njegovo umetno poreklo (stvarjenje). V njem je **suveren** umetna duša, ki daje celotnemu telesu življenje in gibanje, **magistrati** in drugi uslužbenci pravice so umetni sklepi, nagrada in kazni so živci, ki vršijo iste funkcije v naravnem telesu.

Tovrstno primerjavo je po Spencerjevem mnenju mogoče lažje braniti kot Platonove primerjave, v kolikor gre za strukturalne primerjave, čeprav so posamezne in

¹⁷ Rast družbe - njeno strukturiranje - še natančneje opredeljuje, brez da bi spreminjal poudarke, v p. 227 do p. 233. Funkcionalno diferenciranje družbe pa dodatno pojasnjuje še v p. 234 do p. 249.

¹⁸ Izbor avtorjev je po našem mnenju razumljiv. Platona izbere kot prvega klasičnega avtorja, na katerega se lahko navezuje. Hobbesa lahko razumemo ponovno kot "prvega" avtorja svojega razsvetljskega obdobja, ki (kakor smo tudi sami pokazali) razlaga družbo brez pomoči analogij z božjim telesom. Comtovo prvenstvo pa je seveda prvenstvo discipline sociološke zamejitve.

tudi občja analogija napačne, saj gre za analogijo družbe in človeškega telesa, ki je po Spencerjevem mnenju napačna zato, ker je preveč specializirana.

A. Comte nima teh težav, ker živi v času, ko so biologi že odkrili nekatere principe organizacije. S tem je Comte lahko spoznal, da družbene strukture niso nastale umetno, ampak so se razvile po naravni poti.

Comte zato po Spencerjevem mnenju ne pade v napačno analogijo (kot Platon in Hobbes), ampak uporabi pravilno analogijo med družbo in živalskimi organizmi, saj so principi organizacije skupni pri obeh. Prav tako je spoznal, da evolucija družbe poteka od splošnega k specializiranemu, čeprav se ni v celoti izognil "stari zablodi", ko je trdil (v skladu s principi svoje "pozitivne filozofije"), da so institucije stvar umetnega prizadevanja človeka in ne samoumevnega naravnega prizadevanja, ki ne podlega samovolji človeka kot družbenega bitja.

Navezujoč se na Comta (še vedno v okviru p. 269), Spencer izpostavlja, da mu v osnovi ne gre za to, da bi sam posebej poudarjal analogijo med človeškim in družbenim organizmom (kar počneta Platon in Hobbes), četudi uporablja analogijo med obema organizmoma.

Analogijo uporablja le v toliko, v kolikor so strukture in funkcije človeškega telesa primeri splošnih struktur in funkcij naravnih živih organizmov.

"Družbeni organizem, abstrakten namesto konkreten, asimetričen namesto simetričen, občutljiv skozi vse svoje dele namesto da bi bil občutljiv samo skozi svoj center, je nemogoče primerjati s katerikoli posebnim tipom posameznega živalskega ali rastlinskega organizma." (p. 269)

3.3. Emile Durkheim (1858-1917)

V. Milić umešča Durkheimova prizadevanja za izgradnjo vseobsežne sociološke teoretske sheme med ena izmed najizrazitejših primerov "spiritualističnega organizma", katerega začetnik je A. Comte (Milić, 1986: 77).

Kakor pri Comtu, tudi pri Durkheimu ne gre za organicizem, ki bi se izgubljal v analogijah z naravnimi organizmi. V osnovi gre bolj za metodološko stališče, katerega inspirativno jedro predstavlja biologija.

"Idejna veza obstaja samo z izposojjo nekaterih osnovnih bioloških predpostavk o lastnostih organizma, ki se, po analogiji, spreminjajo v najsplošnejši model sociološkega raziskovanja. Družba se razume kot celota medsebojno povezanih delov, med katerimi obstaja - če je družba v normalnem stanju - spontano soglasje, ki predstavlja osnovo družbene enotnosti. Vsi predstavniki spiritualističnega organicizma - od Comta do nekaterih sodobnih funkcionalistov - zavračajo biološkično razlaganje družbe oziroma sploh kakršnokoli dajanje večjega pomena biološkemu dejstvu. V tem se bistveno razlikujejo od biološkičnih variant sociološkega organicizma." (Milić, 1986: 77-78)

3.3.1. Družba kot nova psihična individualnost

Kolektivna zavest, ki je duhovne narave, predstavlja Durkheimu (prav tako kot Comtu) osnovo, iz katere družba nastaja oziroma zaradi katere je družba mogoča.

"Družba se ne more ustvariti in se ne more obnavljati, če istočasno ne ustvarja svojih idealov. To ustvarjanje družbi ne predstavlja dodatne dejavnosti, ki bi se, potem ko je družba že ustvarjena, samo izpopolnjevala. To je dejavnost, ki se neprestano pojavlja in obnavlja ... Kajti družba ni preprost zbir posameznikov, ki vanjo vstopajo, ... ampak so družba predvsem ideje, ki jih ti posamezniki

ustvarjajo sami o sebi." (Durkheim, 1982: 383)

Za Durkheima je tako osnovna značilnost socialnega življenja njegova visoko duhovna narava, na drugi strani pa razlika, ki nastaja med človekovo individualno in kolektivno zavestjo, ki rezultira v podobi **homo duplex** - človeka, razdvojenega in zamejenega s svojimi individualnimi sposobnostmi, ki izhajajo iz značilnosti njegovega telesnega organizma, na drugi strani pa višjih oblik spoznanj, ki so inspirirane s kolektivno zavestjo kulturnega kroga, kateremu človek kot posameznik pripada.

"Kolektivno psihično življenje je sinteza sui generis, ki je kvalitativno različna od individualne zavesti, ki jo sestavlja in brez katere bi bila sinteza nemogoča. Vendar, ko enkrat nastane, se sinteza od svojih delov razlikuje po svoji ontološki strukturi in zakonih obstoja ter razvoja, prav tako kot se življenje razlikuje od kemijskih sestavin živega organizma in individualna zavest od aktivnosti živčnih celic. (poudaril A. F.)" (Milić, 1986: 81)

Razdvojenost individualne in kolektivne narave človeka skuša Durkheim izravnati (vsaj z vidika naše obravnave) z razdelavo koncepta "organske" in "mehanske solidarnosti".

Samo poimenovanje koncepta se nam kaže kot odmev Comtovih spoznavno-teoretskih zastavitev (delitve na organske in anorganske pojave, ki jim ustreza tudi disciplinarna delitev kemije in fizike), kar je z vidika naše tukajšnje obravnave tudi pomenljivo, saj Durkheim v opisovanju delovanja organske solidarnosti v družbi pove ne samo to, kar smo že povedali, da družba predstavlja več kot samo vsoto posameznikov, ampak pove še to, da je družba "več" ne samo zaradi kvantitativnega vidika (v skladu s kvantitativnim vidikom bi pač rekli, da predstavlja več posameznikov in da je zaradi tega bolj pomembna kot en sam posameznik, ki predstavlja samo samega sebe), temveč je "več" zaradi **kvalitativnega** razloga: zato ker je

"... nova psihična individualnost ...". (Durkheim, 1961: 187)

Na ta način smo (kar je pomembno za naš kot obravnave) pri razumevanju družbe kot posebnega, psihičnega organizma.

Seveda gre pri tem za že zelo prefinjeno rabo pojma organizem, ki jo morda prav lahko spregledamo, če smo jo pripravljene ali navajene videti samo v najbolj očitnih biološko-organocističnih zvezah. Vendar pa to še ne pomeni, da se pri Durkheimu ne pojavlja (čeprav se pojavlja v mnogo bolj zakriti obliki kot pri Comtu).

Durkheimov specifičen "organicizem" lahko dokumentiramo npr. v že omenjenem govoru o organski in mehanski solidarnosti.

Ko govori o organski solidarnosti, jo sam primerja s solidarnostjo, ki jo lahko opazujemo pri višjih živalih:

"Kajti vsak organ ima tukaj svojo posebno fiziognomijo, svojo avtonomijo. Enotnost organizma pa je toliko večja, v kolikor je individualizacija delov bolj označena. Zaradi te analogije predlagam, da solidarnost, ki jo dolgujemo delitvi dela, poimenujemo organska solidarnost". (Durkheim, MOS: 204)

3.4. Ferdinand Toennies (1855-1936)

Toenniesov sociološki opus izhaja iz njegovega poimenovanja "skupnosti" ("Gemeinschaft") in "družbe" ("Gesellschaft").

Distinktivni koncept skupnosti in družbe razvije v svoji doktorski nalogi "Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie" (1887).

"Skupnost" mu predstavlja nekaj, kar ima značaj "realno obstoječega" in kar je povezano z "organskim življenjem", medtem ko "družbo" razume kot nekaj "ideal-

nega", kot nekakšno "mehanično podobo" (Toennies, 1922: 3), pri čemer v skupnosti izhaja red iz "wesenwillige (naturerliche) Ordnung", v družbi pa izhaja red iz "kuerwillige (spekulative) Ordnung" (Toennies, 1922: 85-90).

H. E. Barnes (Barnes, 1982: 271) predlaga prevod "Wesenwille" kot "volja, ki izhaja iz bistva",¹⁹ medtem ko prevaja "Kuerwille" kot "racionalno, svobodno voljo".

"Wesenwille" predstavlja Toenniesu nekakšno pravoljo, ki je neke vrste "psihološki ekvivalent" človeškega telesa in nosilec človekovega mišljenja (Toennies, 1922: 85).

"Organska socialnost" gre skozi različne **razvojne stopnje**: "organsko-vegetativno stopnjo", "psihično- animalično stopnjo" in "mentalno stopnjo" (Toennies, 1922: 89-90).

Tako kot se rastlina do trenutka, ko zacveti, postopoma razvija, predstavljajo tri stopnje organske socialnosti v skupnosti postopni razvoj, od skupnega življenja na osnovi krvnega sorodstva (kar ustreza vegetativni stopnji organske socialnosti), prek življenja v neki vaški skupnosti (kar ustreza animalični stopnji organske solidarnosti), do malomeščanskega življenja v mestu (kar ustreza sliki "cvetoče rože" oziroma mentalni stopnji organske socialnosti) (Toennies, 1922: 249).

"Izhajajoč iz te ideje ustreza življenju ljudstva naslednje: vegetativno-animalično vsemu sistemu, kar je povezano z zemljo, animalično - mentalno pa je vse tisto, kar ustreza mestnemu bistvu; vse, kar je dejavno v mestu, je cvet in najvišja stopnja v razvoju celotnega organizma." (Toennies, 1922: 250)

Za Toenniesia je koncept skupnosti nekakšna samoumevna celota, ki je podobna biološkemu organizmu, v katerem so vsi deli samostojni in imajo svoje lastno življenje. (Toennies, 1922: 170)

P. Sorokin povzema značilnosti Toenniesovega razumevanja skupnosti in družbe z naslednjo preglednico.

"SKUPNOST"	"DRUŽBA"
- skupna volja	individualna volja
- nobene individualnosti njenih članov	individualnost njenih članov
- dominacija interesov skupnosti	dominacija individualnih interesov
- vera	znanje
- religija	javno mnenje
- običaji	navada, moda
- naravna solidarnost	pododbena solidarnost, trgovina in menjava
- skupna lastnina	privatna lastnina

(Sorokin, 1928: 492)

Toenniesovo tematiziranje skupnosti velikokrat spominja na Hobbesovo, ali še zgodnejše - predkrščansko (hinduistično) razumevanje družbe, ko na primer govori o monarhu kot nekom, ki opravlja naloge "glave ali možganov v glavi", ali da plemstvo predstavlja "ganglije hrbtnjače", ali ko govori o ljudstvu kot "centrih simpatičnega sistema" v telesu (Toennies, 1922: 223).

Zato je povsem lahko razumeti kritične pripombe T. Geigerja (Geiger, 1928: 22-23), ki jih izreka na račun Toenniesove konceptualizacije družbe in skupnosti. Za nas je morda najpomembnejša njegova zadnja pripomba (od treh), s katero opozarja na divergentnost obeh pojmov zaradi **različnih virov**, iz katerih izhaja pri utemeljevanju koncepta skupnosti in koncepta družbe.

¹⁹ Najbolj ustrezen se mu zdi prevod "Wessenwille" kot "organska volja".

V okviru naše obravnave je opozarjanje na različnost virov povsem razumljivo, saj se na ta način izraža nelagodje nad Toenniesovim organicizmom, ki se izraža v njegovem konceptu skupnosti. Morda pa se s tem nezavedno izraža tudi nelagodje nad splošno sprejetostjo tega termina v aktualnih socioloških imaginacijah, četudi je termin (kakor smo pokazali) obremenjen z organicističnim razumevanjem družbene resničnosti.

3.5. Albert Eberhard Friedrich Schaeffle (1831-1905)

A. Schaeffle je bil eden redkih vsestranskih družboslovcev 19. stoletja, ki se je ob tem, da se je ukvarjal z različnimi družboslovnimi disciplinami, istočasno odlikoval tudi s poglobljenim obravnavanjem različnih družbenih fenomenov (Mann, 1956: 103). Kljub vsemu pa je težišče njegovih analiz prav v sociologiji.²⁰

V sočasni maniri nastopajočega pozitivizma je želel izoblikovati vseobsežen naravoslovno-družboslovni znanstveni sistem. Most med obema poloma predstavlja njegovo najpomembnejše sociološko delo, v obliki že skoraj izumetničenega organicističnega razumevanja družbe "Bau und Leben des sozialen Koerpers" v štirih delih (1875-78 - Schaeffle, 1875, Schaeffle, 1878, 2. izdaja 1881 v dveh knjigah - Schaeffle, 1881, I.,II.).

3.5.1. "Bau und Leben des sozialen Koerpers"

Na kratko bomo predstavili shematiko njegove obravnave v "Bau und Leben des sozialen Koerpers".

V **uvodu** prve knjige (1875) postavi najprej osnovne zamejitve med enovitostjo in različnostjo organskega, anorganskega in socialnega sveta, nato pa predstavi osnovne organske kategorije, ki jih uporablja v svoji študiji: npr. "celica", "organi", "celoten organizem", ter opredeli področja možnih analogij in razlik.

V obsežnem **splošnem delu** skozi šest **glavnih podpoglavij** razvije oris svojega koncepta.

V **prvem** podpoglavju predstavlja pogloblitve elemente socialnega telesa - "naravo, zemljo", "imetje", "prebivalstvo", v **drugem** podpoglavju predstavi "družino" kot najpreprostejšo življenjsko enoto socialnega telesa, v **tretjem** podpoglavju govori o "socialni psihologiji" socialnega življenja, v **petem** podpoglavju govori o zaznavnih, spoznavnih, čustvenih in voljnih sposobnostih socialnega telesa, v zadnjem, **šestem** podpoglavju pa govori o oblikovanju organov socialnega telesa.

V drugi knjigi (1878) naniza še šest glavnih podpoglavij.

V **osmem** podpoglavju navaja "organ prebivalstva ali družino" ter njuno razvojno zgodovino, v **devetem** podpoglavju pogloblja vprašanje prebivalstva z vidika njegove mobilnosti ("gibanja"), **deseto** podpoglavje je namenjeno poslu v "času in prostoru", v **enajstem** podpoglavju se ukvarja s funkcijami in pogoji socialnega zavarovalništva, v **dvanajstem** podpoglavju govori o socialni izmenjavi snovi in njenem gospodarskem uravnavanju oziroma o organih in funkcijah narodnega gospodarstva, **zadnje** podpoglavje pa je namenjeno tehniki.

²⁰ Po hitri in intenzivni karieri zasebnega učitelja in časopisnega urednika, postane 1860. leta redni profesor na Pravni fakulteti v Tuebingenu. Od 1868. leta dalje je dejaven tudi na Dunaju, na tamkajšnji univerzi in od 1871. leta politično dejaven kot član kabineta ministra za obrt. Čeprav v 19. stoletju tega pojma še niso poznali, ga smatrajo za začetnika sociologije financ, sociološke discipline, ki se je razvila šele v 20. stoletju.

Schaeffle sam navezuje svoje sistematiziranje členjenja človeške družbe na biologijo, od avtorjev pa posebej izpostavlja Comtov "genialno univerzalen 'cours de philosophie positive'" in Spencerjevo socialno evolucijo (Schaeffle, 1875: I).

Zaveda pa se, da mora biti pri uporabi svojih analogij "zelo previden" (Schaeffle, 1881, II.: 35). Že v predgovoru k prvi izdaji se sprašuje, zakaj ne bi bilo mogoče ravno obratno - da bi družbene vede predstavljale izhodišče za naravoslovno razumevanje sveta, ker so določene analogije med socialnimi in organskimi telesi pač neizbežne (Schaeffle, 1875: 6). Seveda pa je treba pri tem upoštevati posebnost pri uporabi tovrstnih analogij, saj so odnosi, ki veljajo v socialnih telesih, "duhovne narave" in naloge, ki si jih ljudje v človeški družbi postavijo, imajo značaj "zavedne, umetno ustvarjene, zgodovinsko pogojene smiselne dejavnosti" (Schaeffle, 1881, I.: 51).

Ker se je zavedal "nevarnosti", ki izhajajo iz uporabe analogij med socialnimi in organskimi telesi ter uporabe biološke terminologije za pojasnitev družbe (Schaeffle, 1875: 7), v šestem glavnem podpoglavju druge izdaje (Schaeffle, 1881, I.: 877), v nasprotju s prvo izdajo (Schaeffle, 1875: 731), **eksplicitno poudari**, da "socialni organizem ni podoba navadnih organizmov" in da je za socialni organizem značilna "višja, nadorganska urejenost".

"Človeška družba ni nikakršno preprosto nadaljevanje pojavov, ki jih predstavlja organska biologija, ampak se v človeški družbi anorganska in organska narava ponovi v novi, višji in univerzalnejši ureditvi njene duhovne specifikke." (Schaeffle, 1881, I.: 828)

R. Supek (Supek, 1987: 61-62) pravi, da A. Schaeffle v "Bau und Leben des sozialen Koerpers" družbe ne razume kot resničen organizem, ampak jo razume kot življenjsko skupnost ljudi, ki so povezani bolj na osnovi duhovnih kot fizioloških vezi. Ker je bil Schaeffle mnenja, da je koristno uporabljati analogijo z organizmom, Supek prepoznava njegovo metodo mišljenja kot biološko.

V "Bau und Leben des sozialen Koerpers" si prizadeva razširiti uporabo naravnih zakonitosti tudi v interpretacijah družbenega življenja. Vendar stoji s svojim delom, po F. K. Mannovem mnenju, mnogo bolj znotraj nemške idealistične filozofije, kakor znotraj naivnega pozitivizma (Mann, 1956: 103).²¹ Njegova navezanost na tendence nemškega klasičnega idealizma se pokaže v jasni luči v posthumni izdaji njegovega "Abriss der Soziologie" (1910).

3.5.2. Razumevanje družbe kot naroda

V "Abriss der Soziologie" opredeli družbo kot svet narodov, ki živijo na planetu Zemlja, ter - ker v "Bau und Leben des sozialen Koerpers" samega pojma naroda ne opredeljuje natančneje (da se ne bi, kot pravi, zapletal v pretirana definiranja in opisovanja, ko je sociologija bila še v svoji zgodnji razvojni fazi) - najprej definira pojem naroda.

Pri definiciji izhaja iz lastne in obče neposredne izkušnje, s katero se skuša zamejiti do metafizično-religioznih naravnosti človeka, na osnovi katerih potem pri svojem prizadevanju za razumevanje družbenega sveta ne izhajamo iz razumevanja obstoječega družbenega sveta, ampak izhajamo iz razumevanja družbenega sveta, za katerim si prizadevamo imaginativno.

²¹ Podobno umešča Schaeffleja R. Supek: "Bil je bolj pod vplivom Heglove in Schellingove filozofije, kot pod Darwinovim, Spencerjevim in Haecklovim vplivom" (Supek, 1987: 61).

"Tako se moramo izogniti vsake transcendentalnosti. Sociologija pripada "nebesom" samo kot predmet dogmatskega cerkvenega verovanja." (Schaeffle, 1987: 246)²²

Izhajajoč iz neposrednih družbenih izkušenj, je potem izhodiščna točka pri razumevanju naroda ugotovitev, da v družbenih pojavih gotovo obstaja pojav življenja-za-drugega in posameznega človekovega delovanja-za-drugega.

To empirično dejstvo je podobno empiričnemu dejstvu, da tudi v živalskem in rastlinskem svetu obstaja tovrstno bivanje/delovanje-za-drugega, kar so takratni biologi opisovali kot "cesarstvo celic" (ibid.).

Seveda obojega ni mogoče v celoti enačiti, saj povezovanja v narodu nimajo fiziološkega značaja.

"Narod je zavedno obstajanje-za-drugega oseb ..., v kolikor rastlinsko in živalsko cesarstvo vstopa v narod (v narodno lastnino), se to dogaja v obliki vrednostnih aktov ...

Med organsko medsebojno odvisnimi celicami in medsebojnimi odvisnostmi nekaterih enot živalskih vrst obstaja sicer bistvena podobnost (analogija), ki je zelo pomembna pri podpori sociološkemu načinu mišljenja človeškega duha ..., vendar med cesarstvom celic in cesarstvom oseb narodne skupnosti ne obstaja bistvena enakost (homolognost). (podčrtal A. F.) ...

Šele v družbi vsi pripadniki nekega združenja živih bitij povsem jasno obstajajo drug za drugega s pomočjo zavesti in ne zato, ker so fiziološko povezani. V tem se potem razlikuje povezovanje oseb v narodu od duševnih "asociacij" in "disociacij" živalskega telesa. Pri živalih in živalskih skupinah je prostorsko in časovno združevanje delov pogojeno z njihovo fiziologijo in ni - kot pri narodu - doseženo s pomočjo zavedno izraženih gibov, s pomočjo izražanja idej." (Schaeffle, 1987: 246-247)

Na splošno so to "simpatija" (kot čustvena zveza med vsaj dvema osebama), "moralna zveza" (kot rezultat upravljanja družbe s pomočjo etike in prava) in "skupna imaginacija"²³ (kot skladno poznavanje narodove preteklosti, zgodovinska tradicija, usklajeno znanje o vsem sodobnem, o aktualni publiciteti ter spoznavanje prihodnosti).²⁴

Narod torej ni preprosto skupnost naravnih posameznikov, ampak razvija znotraj samega sebe posebne "skupnosti, kolektivne osebe", ki medsebojno (ter v odnosu do naravnih posameznikov) stopajo v različne odnose.

Narod je nedeljiva celota: zaradi vsestranske povezanosti vseh delov znotraj narodove zavesti in zaradi vsestranske povezanosti s pomočjo družbenih ustanov in funkcij.

Zavesti naroda sicer manjka centralni živčni sistem, čeprav je narod plod za-

²² Prikaz družbenih oblik in funkcij npr. uvršča v poglavja o družbeni morfologiji in družbeni fiziologiji.

²³ "Simpatija" in "moralna zveza" sta Schaefflejevi poimenovanji v "Abriss der Soziologie", poimenovanje "skupna imaginacija" pa je naše. Z njim v skupnem pojmu povzemamo lastnosti tretje ravni notranjega povezovanja v narodu, ki jih Schaeffle opisuje (mi pa navajamo v oklepaju).

²⁴ "Pojem "narodna duša" je treba ukiniti - ne samo zato, ker je danes že zelo nedoločen, ampak zato, ker ni samo en narod povezan na določen notranji način in ker tudi ne moremo ozavestiti vseh duševnih zvez." (Schaeffle, 1987: 248)

Glede na konkretne oblike duhovnega povezovanja naroda - družbe, našteva šest načinov povezovanja: 1. povezovanje, kjer se uresničuje duhovno poenotenje vrste (jezik, estetika); 2. povezovanje, kjer se uresničuje vrednostna enotnost; 3. povezovanje, kjer se uresničuje enotnost ureditve; 4. povezovanje, kjer se uresničuje enotnost prisile; 5. povezovanje, kjer se uresničuje gospodarska enotnost; 6. povezovanje, kjer se uresničuje prostorska in časovna enotnost povezanosti z odgovarjajočimi družbenimi institucijami. "Krdelo tega nima. Človek, ki je del naroda, pa poseduje vse to že od začetka - njihove zametke lahko zasledimo že v kulturni predzgodovini." (Schaeffle, 1987: 249).

vestnega dela - duhovne komunikacije v skupnostih, ki temelji na živčnih sistemih posameznih članov naroda, ki so lahko tudi nosilci centralne narodove zavesti.

A. Schaeffle se ne strinja z analogijo med organskimi in socialnimi telesi, kakor jo je zastopal H. Spencer.

Spencer je namreč spoznal, da ima zavest v družbi (glede na svojo evolucijo) drugačen status kakor pri živalih, saj se zavest v družbenem telesu ne omejuje samo na določen organ, ampak je razdeljena po celem agregatu, tako da lahko vsak del sprejema odločitve neodvisno od centralnega organa, ki vlada.

Glede na to, da se Schaeffle brani homologne primerjave med živalskim in družbenim organizmom, pravi, da je Spencer naredil dvojno napako, in to zaradi precenjevanja sekundarnih momentov medsebojne odvisnosti:

1. Spencer najprej izenačuje zavest, ki jo ima vsak posameznik, s centralno zavestjo, katere nosilci so istočasno posamezne aktivne osebe, in

2. ne opazi, kako se ob zavesti delov družbenega telesa ne sme istočasno govoriti še o isti zavesti kot centralni zavesti človeških posameznikov.

"Zaradi svojega individualistično-racionalističnega stališča, po katerem sta celo država in družba proizvoda posameznega uma, je lahko še naprej mislil, da bistvo organskega ni v fiziološkem izražanju življenjske skupnosti, ampak v medsebojni odvisnosti delov." (Schaeffle, 1987: 251)

Iz vsega povedanega je razvidno, da gre Schaeffleju pri razlaganju družbe evidentno za uporabljanje bioloških analogij, čeprav mu uporaba analogij med družbenim telesom in naravnimi telesi ne predstavlja osnovnega metodološkega izhodišča. V tem smislu se strinjamo z E. T. Townom, da Schaeffleju sicer nedvomna uporaba omenjenih analogij pomeni bolj "pomagalo" za razjasnjevanje določenih socialnih pojavov in procesov, kakor povsem analogno razmišljanje o družbi kot o naravnem dejstvu (Towne, 1903: 56-57).

Svojo trditev lahko utemeljujemo tudi s formulacijama naslovov prve in druge izdaje "Bau und Leben des sozialen Koerpers". V prvi izdaji 1875./1878. leta v podnaslovu govori, da gre v delu za "anatomijo, histologijo in psihologijo človeške družbe", medtem ko v drugi izdaji istega dela (Tuebingen, 1881) ta podnaslov izpusti, kar pojasni v njenem predgovoru.

V predgovoru pravi, da je prišel do spoznanja, da so neposredne primerjave med organskimi in socialnimi pojavi zanj postale vprašljive, čemur v svoji prvi izdaji posveča še veliko prostora. Zato se je odločil, da v drugi izdaji vprašljive analogije izpušča in reducira (Schaeffle, 1881: IX).

"Menil je, da družba ni resničen organizem, ampak je prej duhovna življenjska zveza posameznikov, kakor psihična življenjska zveza. Istočasno pa je verjel v splošno korist organicistične analogije, zaradi česar je njegova metoda predvsem biološka, čeprav je v njegovem delu mogoče najti številne bistre psiho-sociološke refleksije." (Becker, Barnes, 1961: 684)

3.6. Paul von Lilienfeld (1829-1903)

Lilienfeld je po Spencerju prvi avtor, ki je obširno in radikalno razvijal organicistično družbeno teorijo, saj je izhajal iz predpostavke, da med družbo in naravnimi organizmi obstajajo resnične identičnosti. V kolikor pa med njimi obstajajo kakšne razlike, so bolj izražene v stopnji kot vrsti le-teh. Po Lilienfeldu tako obstaja nepretrgana evolucijska veriga od rastline do človeške družbe.

"Čeprav je Lilienfeldovo delo nastajalo istočasno z oblikovanjem Spencerjeve sociologije in po tem, ko Spencer prične razlagati družbo s pomočjo orga-

nicističnih analogij, se zdi, da je Lilienfeld razvil svoje koncepte neodvisno od Spencerjevega dela." (Becker, Barnes, 1961: 682)

Njegova glavna dela so: "Gedanken ueber die Sozialwissenschaft der Zukunft" v petih knjigah (1873-1881), "La pathologie sociale" (1896) in "Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie" (1898).

V družbi obstaja notranja povezanost in progresivna diferenciacija struktur, s čimer je družba podobna naravnim organizmom. Čeprav je družbeni organizem razvit vsestransko, tako da lahko s smiselnimi dejanji preseže materialnost, kavzalnost in nujnost drugih organizmov. Razen tega ima družbeni organizem komparativno prednost pred drugimi organizmi, ker je sposoben "kapitaliziranja" - ohranjanja snovi za svojo bodočo uporabo.

Družbe so v osnovi tričleno organizirane. Ekonomija, pravo in politika ustrezajo fiziološkim (ekonomija), morfološkim (pravo) in integrativnim (politika) funkcijam naravnih organizmov. Prav tako je družba eno od treh "kraljestev" na planetu, ki sestavljajo njegovo "organsko kraljestvo" - ob rastlinskem kraljestvu in kraljestvu živali (Lilienfeld, 1898: 8).

Vzpostavljajoče osnove sociološkega delovanja se nahajajo v biologiji, fiziologiji (psihologiji), kemiji in matematiki (Lilienfeld, 1898: 9-27).

Za Lilienfelda ima družba kot socialni organizem roke, noge, nos, oči, ušesa - skratka vse organe, ki jih nek naravni organizem potrebuje za svoje preživetje. Razen tega pa ima socialni organizem še različne energije, ki predstavljajo v njem posebno kvaliteto (Lilienfeld, 1898: 55).

Družbeno zavest razume kot kolektivno zavest, ki je sestavljena iz skupnih občutenj, mišljenj in hotenj posameznih članov družbe. Najvišji izraz kolektivne zavesti se pojavlja v organih oblasti, saj lahko skupna volja oblasti skozi svoje organe neposredno deluje na vse družbene člene (Lilienfeld, 1898: 39).

"Čeprav je bil Lilienfeld velik erudit ..., njegov intelektualni talent ni bil tako visok. Velik del njegovega dela predstavlja samo novinarsko paberkanje. Njegov pomen je v osnovi negativen; za sociologe 19. stoletja je bil strašljiv primer, do kakšnih posledic lahko pripelje njegov lasten rek, v kolikor se ga resno jemlje: 'Sociologus nemo nisi biologus.'" (H. Becker, v: Supek, 1987:61 in Becker, Barnes, 1961: 684)

3.7. P. Sorokinova interpretacija organicistične in bioorganicistične sociološke tradicije²⁵

Kot vir Sorokinove interpretacije bioorganicistične sociološke tradicije neposredno uporabljamo dve njegovi deli: njegovo znamenito "Contemporary Sociological Theories" (1928) in morda manj poznano "Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert" (1931).

Za začetek pa pogledjmo njegovo kasnejše delo "Sociological Theories of Today" (1966). V njem se sicer z (bio)organicistično sociološko tradicijo ne ukvarja tako

²⁵ Za interpretacijo bioorganicistične sociološke tradicije P. Sorokina smo se odločili zaradi vpliva, ki ga je njegova sociološka sistematika imela (in ga še ima) v sedanjem slovenskem (in nekdanjem skupnem jugoslovanskem) sociološkem prostoru.

V tekočem poglavju smo večkrat pokazali na Supkovo naslanjanje na Sorokina pri njegovi interpretaciji bioorganicistične sociologije (ob Supkovem, tudi razumljivem, naslanjanju na Barnesove in Becker-Barnesove zgodovine sociologije). Sorokinova sociološka sistematika, kakor jo izpiše do 2. svetovne vojne, pa je v našem sedanjem (in nekdanjem) sociološkem prostoru izrazito prisotna tudi skozi model razvrščanja socioloških smeri, npr. pri J. Goričarju (katerega intelektualni vpliv pojenja šele zadnja leta).

eksplicitno kakor v prvih omenjenih (in predvsem v "Contemporary Sociological Theories"), vendar pa obstaja mesto, na katerem je glede tega zelo konkreten.

3.7.1. Sorokinov "pozitivistični organicizem"

Konkretnost Sorokinovega govorjenja o organicistični sociološki tradiciji se pojavi v tistem delu omenjenega dela, v katerem brani svojo lastno sociološko pozicijo kot neorganicistično sociološko pozicijo (Sorokin, 1966: 614-615).

Nekaj let pred tem namreč D. Martindale v svojem delu "Social Life and Cultural Change" (1962) Sorokina označi kot "pozitivističnega organicista".²⁶

Po Sorokinovem mnenju predstavlja omenjeno delo "eno najboljših študij svoje vrste", vendar je označevanje njegovega dela kot pozitivistično organicističnega istočasno "velika nepravilnost" (Sorokin, 1966: 614).

Sorokin meni, da je njegova sociološka pozicija skozi **kritiko** bioorganicistične sociološke šole, kakor jo izpelje v "Contemporary Sociological Theories" in v svojih kasnejših delih, jasno vidna (ibid.).

Res je sicer, da njegova kritika ne more izničiti pomembnih znanstvenih dosežkov te šole, ki jo je prispevala k sociologiji in drugim na njo nanašajočim se znanostim, kar pa (po njegovem mnenju) še ne pomeni, da se ga lahko razglašajo za organicista (ibid.).

"Ta prispevek nima nič opraviti z organicističnimi analogijami, ki so celo pri samem Spencerju predstavljale bolj nekakšno oporno točko za izgradnjo njegove teorije, od katere (oporne točke, op. A. F.) pa se je (tako kot veliko drugih organicistov) oddaljil, potem ko je in so izgradili svoje teorije. S tega splošnega zornega kota je njihov prispevek večji in bolj znanstven (podčrtal A. F.), kot so na primer prispevki sedanjih 'strukturalno-funkcionalnih' teoretikov. V večjem delu blede ponavljajo bistvene teze organicistične šole. (podčrtal A. F.) Najbolj vprašljiv del strukturalno-funkcionalnih teoretikov je njihovo ponavljanje organicističnih analogij, ki jih uporabljajo na vprašljivi mehanicistični ravni." (ibid.)

Ker se ni nikoli pridružil pozitivistični usmeritvi v sociologiji - prav nasprotno: skozi svoje delo je kritiziral številne predpostavke pozitivistične filozofije, sociologije, etike in tudi drugih psiholoških disciplin (čeprav je tudi res, da je sprejemal nekatere zastavitve pri Comtu in drugih vodilnih predstavnikih pozitivizma), ga po njegovem mnenju nikakor ni mogoče uvrščati med sociološke organiciste.

Omenjanje P. Sorokina v kontekstu organicistične sociološke tradicije se nam zdi povedno iz vsaj dveh razlogov.

Prvi razlog je bolj splošne narave in kaže na fleksibilnost in nezaključenost recepcije sociološke tradicije. Kar pomeni, da sociološka tradicija nastaja vedno znova; z novimi branji relevantnih avtorjev in mest iz njihovih opusov ter z njihovo interpretacijo in umeščanjem v sociološko zgodovino.

Drugi razlog pa je že bolj posebne narave in je povezan s Sorokinovimi trditvami, ko primerja bioorganicistično in strukturalnofunkcionalistično sociološko šolo.

S to primerjavo izgovarja nekaj, kar bomo skušali (v kolikor bo to v naši moči) podrobneje osvetliti, ko bomo v VI. poglavju vrednotili Steinerjev sociološki "organicizem" v presečišču s socialnoteoretsko in sociološko organicistično tradicijo.

²⁶ D. Martindale uvrsti Sorokina (skupaj s Spenglerjem in Toynbeejem, pred njimi še tudi Durkheima in Toennies) med pozitivistične organiciste že v svojem delu "The Nature and Types of Sociological Theory" (1960).

Sorokinova trditev, da je bioorganicističen prispevek v zakladnico sociološke tradicije pomembnejši in bolj znanstven, kot strukturalnofunkcionalističen prispevek (ki da je samo blede ponavljanje bioorganicističnega prispevka), vzpostavlja pomembno ločnico pri interpretaciji te sociologije, ki jo morda tudi sami nakazujemo znotraj interpretacij tega poglavja (npr. ko omenjamo Haralambosovo vpeljevanje razumevanja funkcionalistične sociološke interpretacije).

Omenjena Sorokinova trditev je pomembna, ker z njo pomembno priostri svoje medvojno vrednotenje te sociologije in ker kaže na pomembno kontinuiteto sociološkega organicizma vse do danes (prek funkcionalizma in sistemske sociološke teorije).

3.7.2. Organicistična sociologija

Vrednotenje bioorganicistične sociologije v "Contemporary Sociological Theories" (Sorokin, 1928: 194-218) vpelje Sorokin z vzpostavljanjem:

- odnosa med bioorganicistično sociologijo in drugimi sociološkimi šolami, ki so inspirirane z **biološko** interpretacijo naravne resničnosti,²⁷ ter
- postavljanjem notranjih meja med različnimi organicističnimi sociološkimi interpretacijami družbene resničnosti.

* * *

Ko vpeljuje termin "bioorganicistične sociologije" kot ene izmed skupin socioloških teorij, ki sodijo v "šolo biološke sociologije", loči na ravni "temeljnih konceptov družbe" štiri osnovne tipe le-teh.²⁸

Prvi je **mehanicistična** koncepcija družbe, po kateri je družba podobna strojnemu sistemu. **Drugi** je "nominalistična ali atomistična koncepcija", katera ne vidi v družbi nič drugega kot množico posameznikov in ne prepoznava v njej nobene "nad-individualistične resničnosti". **Tretji** tip razlag je povezan s konceptom **organizma**, po katerem je družba živa celota, katera ima svojo nadindividualno resničnost, svoj naravni izvor in spontano eksistenco.

Četrti tip razlag pa predstavlja **funkcionalističen** koncept, za katerega ni pomembno, ali je družba organizem ali mehanizem, ali je družba naravna ali umetna tvorba, ampak je zanj pomembno videnje družbe kot **sistema medsebojno odvisnih posameznikov** (kot sinteza sociološkega realizma in nominalizma). Ta sistem ni nadrejen posameznikom, čeprav je istočasno različen od njih. Funkcionalistična analiza se ukvarja z oblikami in značilnostmi odnosov med deli socialnega sistema (Sorokin, 1928: 195).

²⁷ Ob "bioorganicistični šoli" našteva še "antroporasno šolo", "darwinistično šolo boja za preživetje" in "instinktivistično šolo" (Sorokin, 1928: 194).

²⁸ Takšno razdelitev ponovi v "Soziologischen Theorien ..." (Sorokin, 1931: 54-58), kjer tudi zelo jedrnatopovzame osnovne zakonitosti bioorganicističnih socioloških konceptov. Pri bioorganicističnih teorijah je treba po njegovem mnenju razlikovati dva osnovna tipa osnovnih zakonitosti. Prve so tiste, ki izhajajo iz biologije in nas napeljujejo na zaključek, da človeška družba ni povsem umetna kreacija ljudi in da je nekakšna živa celota, ki se razlikuje od skupka izoliranih posameznikov. Takšno videnje družbe ni zastopano samo pri bioorganicističnih socioloških teorijah, ampak tudi pri drugih socioloških teoretskih opcijah, in bioorganicistične teorije nimajo "monopola" na to interpretacijo.

Drugi tip bioorganicističnih teorij pa so teorije, ki posplošujejo zakonitosti bioloških zakonitosti tudi na človeško družbo, kar pripelje do zaključka, da je celotna družba (prav tako kot človek) nekakšen organizem. To pa ne pomeni, da je tudi celotna družba biološki organizem, čeprav je nekakšen sistem oziroma nekakšna enovita celota.

Ti osnovni tipi razlag se nato pojavljajo v različnih **organicističnega** razlaganja in razumevanja družbene resničnosti.

Sam pozna tri osnovne tipe teh različic, ki jih poimenuje "filozofski organicizem", "psihosocialni organicizem" in "biološkiorganicizem - bioorganicistične teorije družbe" (Sorokin, 1928: 196-197).

Osnovne predpostavke **filozofskega organicizma** govorijo o družbi kot živi celoti, ki ima nadosebni značaj in živi v skladu s svojimi lastnimi zakonitostmi. V okvir takšnega razumevanja ne sodijo razumevanja družbe kot biološkega organizma ali nekakšne psihološke celote (v podobah ali "skupne duše" ali "javnega mnenja" ali česa podobnega). V osnovi gre za konceptualizacijo, ki je nasprotna atomističnim ali nominalističnim in mehanicističnim konceptom družbe (Sorokin, 1928: 196).

Osnovne predpostavke **psihosocialnega organicizma** se v veliki meri prekrivajo z značilnostmi filozofskega organicizma. Meje med njima so velikokrat skoraj nevidne, tako da je mogoče filozofski organicizem uvrščati tudi v psihosocialni organicizem. Psihosocialni organicizem daje poudarek razumevanju družbe kot nadosebnega organizma idej, predstav, mišljenj in volje, ki so zanje resničnost "sui generis" nad resničnostjo idej, mišljenj, predstav in volje članov družbe. Družba je tako neke vrste duhovna osebnost ("spiritual personality"). V skladu s to predpostavko se socialne skupine velikokrat psihološko personificirajo s številnimi analogijami med individualnimi in socialnimi mnenji (ibid).

Osnovne predpostavke **bioorganicističnih** teorij družbe izhajajo iz spoznanja, da je družba samo posebna oblika biološkega organizma. V njenem celotnem življenjskem procesu se pojavljajo podobnosti z življenjskimi procesi naravnih organizmov. Zato v družbi delujejo isti zakoni kakor v biologiji. In ker je družba organizem v biološkem smislu, ni samo psihosocialno resnična, ampak tudi fizično resnična. V svojem bistvu predstavljajo te teorije radikalno obliko sociološkega realizma (Sorokin, 1928: 197).

Ob koncu jedrnate označbe vseh treh tipov organicističnih razlag družbe Sorokin napravi dva pomembna zaključka.

Prvi zaključek se glasi, da bioorganicistične interpretacije družbe **ne smemo** mešati z ostalima dvema, saj med njimi obstaja (pre)velika razlika.

Drugi zaključek pa pravi, da samo bioorganicistično razumevanje družbe pripada biološki šoli v sociologiji, medtem ko filozofski in psihosocialni organicizem ne pripadata biološki šoli. (Filozofski organicizem po njegovem mnenju v osnovi ne potrebuje posebne sociološke obravnave, saj - z upoštevanjem zamejitev težke ločljivosti s psihosocialnim organicizmom - pripada filozofski interpretaciji; psihosocialni organicizem pa uvršča - in obravnava - v okviru "sociologistične šole") (ibid.).

3.7.3. Bioorganicistična sociologija

Kot najbolj vidne predstavnike bioorganicističnih socioloških teorij navaja P. Lilienfelda, A. Schaeffleja, R. Wormsa in J. Novicowa. Razen njih pa navaja še nekatere druge, ki so v "nekoliko bolj mili obliki" sledili istim, bioorganicističnim načelom pri razlaganju družbe (kot A. Fouillee ali La Ferriere, Kjellen in M. Roberts) (Sorokin, 1928: 201).

"Glede na znatno podobnost osnovnih načel, iz katerih izhajajo vsi avtorji, dobro poznanega karakterja njihovih teorij in vprašljive vrednosti njihovih zaključkov za sociološko znanost lahko skupno orišemo vse teorije brez posebne analize in interpretacije posameznih teorij." (Sorokin, 1928: 201)

Tako povzema osnovna načela bioorganicistične sociologije v štirih točkah. *Prvič*, družba ali socialna skupina je posebna vrsta organizma v biološkem smislu besede. *Drugič*, bitje socialnega organizma je v svojih bistvenih značilnostih, sestavi in funkcijah podobno biološkemu organizmu. *Tretjič*, družba je kot biološki organizem podvržena istim biološkim zakonitostim, na osnovi katerih deluje in živi biološki organizem. In *četrtič*, sociologija je znanost, ki se utemeljuje z biologijo (Sorokin, 1928: 201-202).

Po Sorokinovem mnenju je pri bioorganicističnih socioloških teorijah nujno razlikovati dve različni vrsti obravnave.

Prva vrsta obravnave izhaja iz tega, da mora sociologija temeljiti na biologiji in da je potrebno socialne pojave razlagati s pomočjo načel, ki veljajo v biologiji, da človeška družba ni samo umetna stvaritev ter da predstavlja vrsto žive celote, ki je različna od golega seštevka izoliranih posameznikov. Ta načela se pojavljajo tudi v drugih socioloških šolah in niso neka posebnost ali celo monopol bioorganicističnega pristopa (Sorokin, 1928: 207).

Prav drugačni pa so lahko naši zaključki v odnosu na **drugo** vrsto bioorganicističnih obravnave.

Ta vrsta je nekakšna kombinacija prvih dveh osnovnih principov prve vrste obravnave, z izrazitim poudarkom na analognosti med družbo in biološkimi organizmi.

Ker so biološki zakoni uporabni pri razlagi človeških bitij, sledi zaključek, da je človeška družba organizem; ker je človeška družba sestavljena kot vsak organizem iz živih posameznikov, sledi zaključek, da je družba podobna organizmu tudi na ravneh socialne strukture, organov in funkcij (Sorokin, 1928: 207-208).

Druga vrsta obravnave je "diferentia specifica" znotraj bioorganicističnih teorij zaradi "originalnosti" (in vztrajanja) pri uporabi analogije med družbo in biološkimi organizmi. Te obravnave "stojijo in padejo s temi načeli" (Sorokin, 1928: 209).

Napačnost teh načel je prav lahko pokazati.

Človek je seveda tudi biološki organizem, vendar to še ne pomeni, da je mogoče zaključevati, da je tudi človeška družba takšen biološki organizem.

Lahko se strinjamo, da je človeška družba vrsta nekakšne celote, v kateri so člani neodvisni drug od drugega. Vendar je vsekakor napačno, če zaključujemo, da je družba biološki organizem zato, ker je nekakšna celota tudi biološki organizem.

"Sončni sistem, avtomobil, rastlina, žival, reka ali človek - vsi predstavljajo vrsto celote z neodvisnimi deli. Ali zaradi tega lahko rečemo, da je človeška družba ista celota kot sončni sistem, avto, rastlina, reka ali da so vsi ti objekti isti?"

(Sorokin, 1928: 209)

Nekateri bioorganicisti (npr. Bluntschli) z enačenjem socialnega in biološkega organizma upravičujejo upravičenost določenih (različnih) strukturalnih značilnosti družbe - kot npr. "monarhijo", "administrativno centraliziranje", "absolutizem" ali "socializem" kot oblika največje možne integracije socialnega organizma.

Na drugi strani pa nekateri bioorganicisti (npr. Spencer) s pomočjo organske analogije dokazujejo nujnost npr. "decentralizacije", "individualizma" in "liberalizma".

"To vse kaže, prvič, na nejasnost logičnih vsebin teh bioorganicističnih načel, ki omogočajo povsem različne zaključke. Prav tako pa kažejo na neznanstveno naravo njihovih zaključkov. V bistvu niso nič drugega kot Paretove 'izpeljave' oziroma 'ideologije', katerih namen ni opis resničnosti takšne, kakršna je. Njihov osnovni namen je zapolnitev takšnih ali drugačnih avtorjevih ... 'želja'. Ker so takšne, niso niti znanstvene niti neznanstvene, ampak zunajznanstvene in s tem izven prizadevanj, ki jih pokriva znanost." (Sorokin, 1928: 210)

Praktično vrednost bioorganicističnih analogij je mogoče iskati pri oblikovanju pedagoških predstav npr. abstraktnega socialnega sistema, čeprav so te vrednosti omejene (Sorokin, 1928: 211). Razen tega je lahko koristen "naturalistom" za njihovo lažje razumevanje pojavov, s katerimi se ukvarjajo.

"Koristno je sociologizirati biologijo, škodljivo pa je biologizirati sociologijo ... Bioorganicizem je ne samo napačen, marveč tudi škodljiv ... Zmota v njeni sociološki ontologiji, v izgradnji različnih metafizičnih entitet kot resničnih stvari, ali neprestana raba terminov kot "socialna načela", "duša množice" in njeni drugi nejasni koncepti biološke metafizike jo delajo verjetno za najslabšo vrsto metafizike." (Sorokin, 1928: 212)

Po Sorokinovem mnenju je preprosto dejstvo, da analogizem bioorganicizma ni prinesel v sociologijo nič takšnega, s čimer bi bilo mogoče resnično razumeti socialne fenomene (Sorokin, 1928: 212).

Res pa je, da z odmislitvijo analogistične ideje ostanejo v bioorganicizmu ideje, ki imajo sociološko vrednost, čeprav bioorganicizem (kot je že bilo pokazano) nima monopola nad temi idejami (ker so prisotne tudi v drugih socioloških usmeritvah).²⁹

Po Sorokinovem mnenju je razlikovanje med "mehanskim", "organskim" ali "fizičnim" v osnovi **terminološki** problem, ki sam po sebi ni pomemben. To, kar je pomembno, je, **kako opisujemo** njihove značilnosti in funkcionalne odnose. Samo poimenovanje pove zelo malo o našem poznavanju socialnih pojavov; zato so lahko takšna poimenovanja velikokrat nekoristna in zavajajoča (Sorokin, 1928: 212).

"Zato menim, da se je treba za potrebe znanstvenega preučevanja pojavov osredotočiti na omenjeno funkcionalno analizo in opis socialnega sistema ter dajati manjšo pozornost poimenovanjem, da je nekaj 'mehanicistično', 'organsko', 'psihosocialno', 'atomistično', 'univerzalistično' itd.

Na žalost se veliko sociologov ukvarja predvsem s terminološkimi odtenki ("word-polishing") ... in premalo z dejansko analizo pojavov in njihovimi funkcionalnimi odnosi."

(Sorokin, 1928: 213)

²⁹ "Lahko rečemo, da družba predstavlja vrsto sistema ali vrsto celote, vendar to ni identično s celoto organizma. Lahko rečemo, da je socialna skupina resničnost *sui generis*, ki je različna od tega, da bi bili njeni člani v položaju polne izolacije. Toda družba ne obstaja povsem neodvisno. Zato ne smemo pozabiti, da posamezniki skozi svoje interakcije urejajo dani socialni sistem. Lahko rečemo, da je potrebno upoštevati biološke zakone pri interpretaciji socialnih pojavov, vendar pa to ne pomeni, da je socialni sistem biološki organizem. Lahko se strinjamo, da se socialni sistem ne oblikuje in uravnava samo s svojimi lastnimi silami; toda to je tako, če opazujemo katerokoli celoto - ne glede na to, ali je ta celota 'mehanska' ali 'organska' ali socialna. Lahko se strinjamo, da družba ni umeten sistem, ki bi bil ustvarjen zahvaljujoč samo človekovim namenom; čeprav je res, da solarni sistem, ali organizmi in veliko število drugih 'organskih', 'mehanskih' in 'fizičnih' celot nastajajo povsem spontano. Res je, da socialne institucije nastajajo kot rezultat številnih sil in kot posledica dolgega niza poizkusov in napak, kar ne moremo razumeti kot nekaj povsem 'slučajnega', kar je mogoče z lahkoto naenkrat spremeniti." (Sorokin, 1928: 212-213)

Vloga narodne pripadnosti in narodne zavesti v sodobnih integracijskih procesih

VESNA GOMEZEL MIKOLIČ

Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije Koper,
Garibaldijeva 18, SI-6000 Koper
e-mail: vesna.gomez@zrs-kp.si

IZVLEČEK

V članku je etnična identiteta obravnavana tako s sociološkega in antropološkega kot psihološkega vidika. V izvirni sistemski preglednici je razčlenjena na nižjo, trpno raven (etnično/narodno pripadnost ali identiteto v ožjem pomenu besede) in višjo, dejavno raven (narodno zavest s kognitivno, emocionalno in aktivnostno/dinamično sestavino).

Sodobni procesi evropskega in svetovnega povezovanja bodo pomenili nov kakovosten preskok v razvoju etnične identitete. Če je za obstoj nekega naroda v nacionalni državi do zdaj zadostovala le identifikacija posameznikov z lastnim narodom, pa bo v novih razmerah vse bolj pomembna višja identitetna raven, ki ne pomeni romantičnega nacionalnega zanosa, pač pa zavestno izoblikovan odnos do lastnega naroda in lastne pripadnosti, skozi katero se zrcali tudi odnos do pripadnikov drugih narodnih skupnosti. Samo na tej osnovi se bo namreč lahko oblikovala interkulturalna družba, ki za razliko od multikulturalne skupnosti ne pomeni samo sobivanja ljudi različne etnične/narodne pripadnosti, pač pa tudi njihovo nenehno interakcijo, temelječo na medsebojnem poznavanju in priznanju. In samo če se bodo institucije in pripadniki narodnih skupnosti v to interakcijo vključevali 'ozaveščeni', bo neki narodni skupnosti uspelo izkoristiti sodobne integracijske procese kot priložnost za krepitev lastne nacionalne samozavesti in enakopravno sodelovanje z drugimi etničnimi/narodnimi skupnostmi, v obratnem primeru pa bo začela na različnih področjih družbenega življenja bodisi zavestno bodisi nezavedno prevzemati tuje vrednote in s tem identiteto drugih narodnih skupnosti oz. morebitno nadsacionalno identiteto, ki se bo oblikovala neodvisno od nje.

Ključne besede: etnična identiteta, trpna in dejavna raven etnične identitete, narodna pripadnost, narodna zavest, konfederalizem, multi-/interkulturalna družba, nadsacionalne vrednote, nadsacionalna identiteta

ABSTRACT

THE ROLE OF NATIONAL IDENTITY AND NATIONAL AWARENESS IN MODERN INTEGRATION PROCESSES

The article deals with ethnic identity from a sociological, anthropological and psychological aspect. In the original system chart it is divided into a lower, passive level (ethnic/national identity in a narrower sense) and a higher, active

level (national awareness with cognitive, emotional and active/dynamic elements). Modern processes of European and world integration will signify a new qualitative leap in the development of ethnic identity. In the new circumstances the identification of individuals with their own nation will no longer be sufficient for the existence of a nation in a national state. This will be replaced by a higher level of identity, which does not represent a romantic national enthusiasm, but a consciously formed attitude to one's own nation and own identity, through which the attitude to other national communities is also reflected. Only on this basis an intercultural society can be formed, which in contrast to a multi-cultural community does not signify only the coexistence of people of different ethnic/national identity, but also their constant interaction, based on mutual understanding and recognition. A national community will be able to use modern integration processes as an opportunity to strengthen its own national self-consciousness and equal cooperation with other ethnic/national communities, providing that the institutions and the members of national communities are enlightened when incorporating into this interaction. If not, it will start to consciously or unconsciously accept foreign values in different areas of social life and with these the identity of other national communities or transnational identity, which will be formed irrespective of it.

Key words: ethnic identity, passive and active level of ethnic identity, national identity, national awareness, confederation, multi-/intercultural society, overnational values, transnational identity

1. UVOD

Večina teoretikov, ki se ukvarja z etnično problematiko, pa naj si bo z jezikoslovnega,¹ sociološkega, antropološkega, psihološkega, kulturološkega ali vidika le-tem sorodnih ved, v svojih izvajanjih najprej definira temeljne pojme, kar nedvomno kaže na določeno zmedo v terminologiji. Ta je med drugim posledica tudi dejstva, da imajo tako pojavi, povezani z etničnostjo, kot pogledi nanje v različnih prostorskih in časovnih razsežnostih različne poudarke in različno odmevnost v znanstveni sferi in širši javnosti.

Ni potrebno poudarjati, da je v tem smislu pomemben mejnik padec Berlinskega zidu, ko se je kar nekaj evropskih narodov, prej vključenih v večnacionalne države, politično popolnoma osamosvojilo. Tudi v Sloveniji smo z vzpostavitvijo slovenske nacionalne države priča pomembnih premikov na področju etnične identitete, in sicer tako slovenske kot tudi identitete avtohtonih manjšin in priseljencev. Poleg tega so vprašanja v zvezi z etnično identiteto še posebej aktualna v tekočih procesih evropske integracije in svetovne globalizacije, procesih, v katerih želi biti soudeležena tudi mlada slovenska država in ki se bodo brez dvoma močno odražali tudi v slovenskih obmejnih, regionalnih in narodnostno mešanih družbenih skupnostih.

Vsa ta vprašanja so prinesla nova razmišljanja o prihodnosti etnične identitete, ki se je znova pokazala kot zelo kompleksen pojem, potreben poglobljenega razmisleka in natančnejšega definiranja.

¹ Tudi pričujoča razprava je nastala v okviru širše sociolingvistične raziskave o povezanosti narodne in jezikovne zavesti na eni strani in jezikovnosporazumevalne zmožnosti večinskega, tj. slovenskega prebivalstva na narodnostno mešanem področju Slovenske Istre na drugi.

2. ETNIČNA IDENTITETA

Če se k etnični problematiki največkrat pristopa interdisciplinarno, pa je to še posebej značilno za vprašanje etnične identitete. Na tej točki se namreč sociološki in antropološki vidik neposredno srečujeta s psihološkim, saj poleg družbe kot celote stopi v ospredje posameznik z lastnimi osebnostnimi potezami in vrednotami.

2.1. Psihološki vidik

S psihološkega vidika se nam etnična identiteta pokaže kot izrazito večplasten pojav. Tako Nečak Lükova govori o tem, da etničnost lahko doseže globlje ali pa le površinske plasti zavesti in zavezanosti ter da je večplastna tako glede sestavin kot tudi glede na izkušnje posameznika. Pri tem avtorica omenja naslednje distinkcije sestavin etničnega:

- vrojena razsežnost : pridobljeni vidiki,
- stabilni : spreminjajoči se vidiki,
- bistveni, eksistenčni : kontrastni, površinski vidiki,
- racionalna : zunaj racionalna razsežnost (Nečak Lük, 1998, 23).

Gayeva (v: Pertot, 1991, 43) s tem v zvezi govori o razvojnih stopnjah etnične identitete:

	STOPNJE ETNIČNE IDENTITETE
I. STADIJ	pri otrocih v predšolski dobi nezavedanje, etnična identiteta pred-kognitivna in sublimalna; pri odraslih v manjšinskem okolju psihološka utesnjenost
II. STADIJ	konfrontacija, zaprtost, preverjanje, egocentrizem, emerzija
III. STADIJ	pojasnitev odnosov, internalizacija, integracija, družbena angažiranost, plurietničnost, univerzalnost

Po Musku narodnostna zavest in identiteta obsega tako občutje različnosti kot občutje pripadnosti. Pri tem občutju pa gre za "zavestne, še bolj pa zgodaj pridobljene in zato nezavedne kognitivne sheme, ki v posameznikovi samopodobi (njegovem 'jazu') povezujejo njega samega z bistvenimi potezami narodnostne skupine: z jezikom, kulturo, zgodovino, geografskim položajem, državnostjo, etnično in nacionalno pripadnostjo družine in ožjega sorodstva ter drugimi. (...) Posameznik se identificira s svojo nacionalno skupnostjo in se spoznavno, emocionalno in tudi moralno veže nanjo" (Musck, 1994, 22). Po Musku tako nacionalno zavest in identiteto tvorijo kognitivna, emocionalna in moralna komponenta, ki jim dodaja še socialno, motivacijsko in metafizično-transcendentno. Čeprav vse sestavine navaja kot enakovredne, pa lahko na osnovi njegovega izvajanja zaključimo, da so temelj nacionalne zavesti in identitete zavestno ali nezavedno oblikovane kognitivne sheme, ki povzročijo nadaljnje spremembe na kognitivni, emocionalni, moralni in drugih ravneh nacionalne zavesti. Seveda je odnos tako med zavestnimi in nezavednimi prvimi kot med različnimi komponentami nacionalne zavesti lahko zelo zanimiv. Nekatere nezavedne prvine so bodisi pridobljene zelo zgodaj bodisi - npr. nekateri narodnostni stereotipi - kasneje prav tako v procesih nezavednega socialnega učenja. Odrasel in zrel človek pa nujno tudi zavestno presoja svojo narodnostno pripadnost in vsaj delno tudi zavestno oblikuje svojo nacionalno zavest in identiteto. Zavestne prvine nacionalne zavesti so izjemno pomembne zato, ker jih danes štejem za nujno sestavino modernega pojmovanja

nacionalne zavesti in identitete. Zavestna in svobodna opredelitev nacionalne pripadnosti je torej v očeh sodobnega sveta nujna in spoštovanja vredna sestavina nacionalne identitete posameznika (Musek, 1994, 20-23; Musek, 1999, 139).

S tega vidika lahko narodno zavest pojmuje kot eno od osnovnih stališč vsakega posameznika, ki se manifestira v celem nizu stališč. Čeprav spadajo stališča v sfero kognicij ter se njihovi elementi in medsebojna razmerja kažejo kot posebna kognitivna struktura, vsako stališče predstavlja integracijo treh osnovnih duševnih funkcij: kognitivne, emotivne, dinamične/aktivnostne komponente. Med temi dimenzijami obstaja tesna povezanost, tako jih lahko ločimo pojmovno, ne pa realno. Od samih stališč in razmer, v katerih se pojavljajo, je odvisno, katera dimenzija bo bolj poudarjena (Nastran Ule, 1994, 73-80).

Posebna vrsta stališč so predsodki, ki so zasnovani na nepreverjenih dejstvih, govoricah, a jih spremljajo intenzivne emocije in so zelo odporni na spremembe (Rot, v: Ule, 1994, 101). Tako kot vsa stališča, imajo tudi predsodki kognitivno, emotivno in aktivnostno komponento, pri čemer je za predsodke še posebej pomembna prav emotivna komponenta, ki jim daje potrebno "duševno energijo" in hrani globoko nezavedno dinamiko predsodkov.

Če neke sodbe temeljijo samo na kognitivni komponenti, torej na nepreverjenih dejstvih ali govoricah, govorimo o stereotipih. Stereotipi, ki so pravzaprav rezultat nujnosti sklepanj na osnovi omejenih informacij in potrebe, da poenostavimo kompleksnost pojavov in dogajanj v svetu,² pomenijo neke vrste predstopnjo predsodkov (Nastran Ule, 1994, 101-120).

Raziskovalci različnih strok največ pozornosti posvečajo etničnim predsodkom in stereotipom, predvsem negativnim, zaradi njihovega pomena za medosebne in medskupinske odnose. H. Blumer (v: Nastran Ule, 1994, 101) definira štiri osnovne tipe občutkov in sodb, ki so značilni za negativne socialne predsodke v dominantnih skupinah, in sicer:

1. občutek superiornosti dominantne skupine;
2. občutek, da je manjšinska skupina po naravi drugačna in manjvredna od večinske (od moje) skupine;
3. občutek oz. prepričanje o lastninski pravici dominantne skupine do moči, privilegijev, statusa;
4. strah in sum, da manjšinska skupina ogroža moč, privilegije in status dominantne skupine.

Etnični predsodki se torej oblikujejo na osnovi poenostavljenih in neutemeljenih sodb o narodih in nacionalnih skupinah oz. pripadnikih teh skupin, tj. na osnovi etničnih stereotipov. Ti nastanejo z generalizacijo nekih značilnosti in lastnosti, ki so lahko deloma celo točne, na ves narod ali skupino. Čeprav v socialno-, kulturno- in etnopsihološki literaturi zasledimo opise osebnostnih značilnosti, ki naj bi veljale za posamezne skupine in skupnosti (od spolnih, slojnih, starostnih do narodnostnih, kulturnih, rasnih itd.) - govor je o narodnostnem duhu, nacionalnem značaju, etnokarakterju, temeljni osebnostni strukturi, socialnem značaju itd. (Steinthal, Mead, Wiesbrock, Kardiner, Linton, Riesman, Fromm, v: Musek, 1994, 26) - je zaradi poenostavljenosti in rigidnosti stereotipov njihova objektivna utemeljenost vedno vprašljiva (Nastran Ule, 1994, 104) oz. je vsakokrat potrebno analizirati, kaj je v nacionalnih osebnostnih presojah popolnoma neutemeljeno in kaj je morda resnično ali vsaj delno

² Prim. Lippmanovo naziranje, da v "bogati, kompleksni konfuziji zunanjega sveta jemljemo samo tisto, kar je za nas naša kultura že definirala, in težimo k temu, da vse gledamo, vidimo v stereotipnih formah naše kulture" (Lippman, v: Nastran Ule, 1994, 103).

ustrezno (Musek, 1994, 25). Pri tem pa se je potrebno zavedati, da so stališča - tako tudi nacionalna zavest, etnični predsodki in stereotipi - "tipični teoretski objekti psihologije, saj jih zaradi njihove kompleksnosti in povezanosti z drugimi duševnimi sestavinami (emocijami, motivi, potrebami) ne moremo neposredno zaznati, opazovati ali meriti. Nanje lahko le sklepamo iz drugih empiričnih podatkov" (Nastran Ule, 1994, 76).

Večdimenzionalnost pojma etnična identiteta izpričuje tudi vrsta temu sorodnih pojmov (etnična/narodna pripadnost, identiteta, narodnost, državljanstvo, narodna zavest, lojalnost državi, privrženost/zavezanost etnični/narodni skupnosti, patriotizem ipd.). Seveda gre tu tudi za različne možnosti, ki jih na področju obravnavane terminologije ponuja nek jezik. V slovenščini so pomenske razlike med zgoraj navedenimi izrazi večkrat zabrisane (tako v vsakdanjem govoru kot tudi strokovnem in znanstvenem jeziku), čeprav že sami pojmi odkrivajo široko paletu sestavin etničnega na različnih stopnjah pa tudi različen pogled na le-te (Gomez Mikolič, 1999/2000, 176-179):

- Pripadnost - "dejstvo, da kdo, kaj pripada čemu: pripadnost ozemlja naši državi / javno izražati svojo narodno pripadnost; pripadnost k delavskemu razredu / jezikovna, politična, verska pripadnost / pripadnost fevdalnemu gospodu" (SSKJ, 1985, 162); pripadati - "biti določen, namenjen komu po določenih pravilih (...), biti vključen v kako skupnost" (SSKJ, 1985, 161-162). Izraz 'pripadnost' kaže torej na vrojeno, biološko razsežnost, ki ne vključuje zavedanja, in sam po sebi torej ne izraža aktivnega razmerja posameznika do neke etnične/narodne skupnosti, ki ji pripada. Pomen pasivnosti potrjuje tudi glagol 'pripadati', ki izraža stanje, ne dejanja.

- Identiteta - "skladnost, ujemanje podatkov z resničnimi dejstvi, znaki, istovetnost: dokazal je svojo identiteto" (SSKJ, 1975, 12); identificirati - "imeti, šteti za identično; istovetiti, enačiti" (SSKJ, 1975, 11). V filozofiji je istovetnost "popolno ujemanje nečesa s samim seboj", v socialni psihologiji pa "spontano in kompleksno prevzemanje vedenja od vzora ali modela, s katerim je posameznik čustveno povezan" (Družboslovje, 1979, 123, 112). Ravnikova govori o identiteti kot o psihološkem in etnološkem pojmu. Človek jih ima lahko več, so dejavne in trpne, saj se človek istoveti sam (področje psihologije), identificirajo pa ga tudi drugi (področje etnologije). Identiteto razume kot povezanost, pripadnost in istovetenje ljudi s predmeti in pojavi, ki sestavljajo njihovo kulturo in način življenja, ter s človeško skupnostjo, v kateri živijo (Ravnika, 1997, 237-238). Že sam glagol 'identificirati', za razliko od glagola 'pripadati', izraža dejanje, aktivnejši odnos posameznika do npr. etnične/narodne skupnosti, s katero se identificira, lahko zasledimo tudi pri večini navedenih definicij.

- Zavest - "zavedanje o svoji pripadnosti čemu: imeti delavsko, razredno, stanovsko zavest; buditi domovinsko, narodno zavest" (SSKJ, 1991, 806-807). Pojem 'zavest' izraža torej zavestno identifikacijo, in sicer je izpostavljena predvsem kognitivna razsežnost, čeprav je v besedni zvezi 'imeti visoko narodno zavest' konotacija tudi na čustveno in moralno oz. aktivnostno sestavino.

- Ponos - "občutek velike etične, moralne vrednosti: (...) prebuditi narodni ponos" (SSKJ, 1986, 817).

- Patriotizem - "ljubezen do domovine, naroda, države; rodoljubje, domoljubje" (SSKJ, 1986, 547).

- Zanos - "močna čustvena vznemirjenost zaradi zelo pozitivnega odnosa do česa: (...) domovinski zanos" (SSKJ, 1991, 714).

- Zavezanost, zavezati se - "z določeno odločitvijo, ravnanjem se narediti zezanega na kaj" (SSKJ, 1991, 808, 809).

- Privrženost - "zelo pozitiven odnos do koga, zlasti zaradi njegovih idej nazoru (...) // zelo pozitiven odnos do česa, zavzemanje za kaj sploh: (...) privrženost tradiciji" (SSKJ, 1985, 216, 217).

- Državljanstvo - "pravna pripadnost določeni državi" (SSKJ, 1987, 520).
 - Lojalnost - "(zgolj) izpolnjevanje državljskih obveznosti, zakonov zaradi dolžnosti: (...) zanesti se na lojalnost državljanov / narodna manjšina se je z vso lojalnostjo vključila v življenje države" (SSKJ, 1975, 633). Pri lojalnosti gre potemtakem predvsem za sociološki vidik.

Že sami izrazi kažejo na neko stopnjevanje v odnosu do lastne etnične/narodne skupnosti; od pasivnega do aktivnega in od racionalnega do emocionalnega in aktivnostnega odnosa. Če poskušamo pojme kategorizirati, lahko pojma etnična/narodna pripadnost in identiteta - kljub nekaterim pomenskim razlikam - razumemo kot sinonima, ki izražata lastnost posameznika, ki pripada neki etnični/narodni skupnosti, bodisi da se občutja pripadnosti zaveda ali ne. To lastnost si lahko pripiše sam, lahko mu jo pripišejo drugi; etnična identiteta obstaja lahko ne glede na posameznikovo zavestno odločitev ali pa šele tedaj, ko do take opredelitve pride. Vsekakor se nam etnična identiteta kaže kot stanje, pri čemer gre torej za trpen odnos med le-tem (etnično identiteto) in njegovim nosilcem (posameznikom). Kot sopomenko prvima dvema izrazoma razumemo tudi pojem narodnost, ki ga uporabljamo le v tem pomenu in ne v pomenu, kakršnega je izraz pridobil v polpretekli zgodovini predvsem v socialističnih deželah, ko je pomenil etnične manjšine, ki so imele samo kulturne, ne pa političnih aspiracij.

Če termini etnična/narodna pripadnost/identiteta oz. narodnost izražajo 'zgolj' lastnost posameznika, pa na zavestno in svobodno opredelitev za neko nacionalno pripadnost kaže eksplicitno šele pojem nacionalna zavest. Kljub temu, da nacionalno zavest na osnovi zgoraj predstavljenih teoretskih pogledov lahko razumemo kot zavestno ali nezavedno oblikovano kognitivno shemo, ki povzroča nadaljnje spremembe na vseh ravneh nacionalne zavesti, pa sam izraz 'zavest' implicira predvsem zavestno plast pojava. To in pa dejstvo, da se ta izraz uporablja le v zvezi 'narodna zavest', ne pa 'etnična zavest', kar potrjuje tezo, da je v sferi zavestnega tisti kvalitativni preskok med etnično skupnostjo v ožjem pomenu besede³ in narodno skupnostjo, nas je navedlo na to, da govorimo o nacionalni zavesti, ko govorimo o dejavnem odnosu posameznika - v nasprotju s trpnim - do lastne narodne identitete in naroda, ki mu pripada.

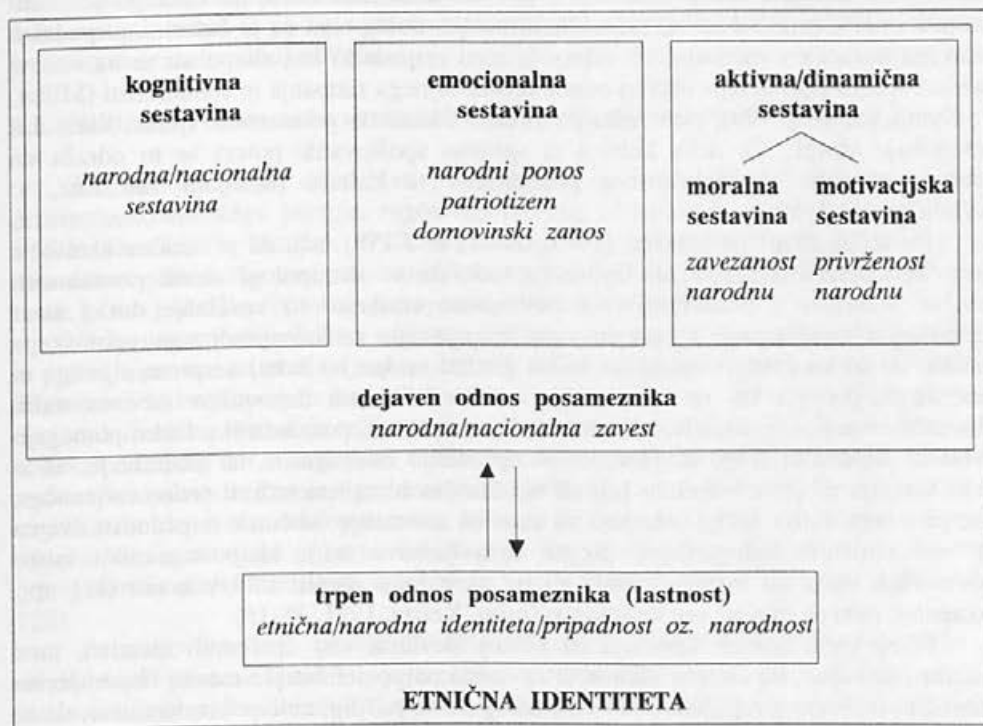
V enakem razmerju, kot je etnična/narodna pripadnost oz. identiteta do etnične/narodne skupnosti, je tudi državljanstvo do države: pri prvi gre za identifikacijo z etnično/narodno skupnostjo - ne glede na to, ali je ta skupnost državotvorna ali ne - pri drugem pa za identifikacijo z državo. In podobno kot je narodna zavest nadgradnja etnične oz. narodne pripadnosti, je nadgradnja državljanstvu lojalnost državi, ki vključuje dejaven odnos posameznika do le-te.

Če izraz zavest kaže - poleg na zavestnost pojava - predvsem na spoznavne prvine, pa se pri zadnjih zgoraj navedenih pojmi (narodni ponos, patriotizem, domovinski zanos, zavezanost, privrženost narodu), ki izražajo predvsem občutja in čustva, ki jih posameznik goji do lastne narodne skupnosti, kognitivna sfera vse bolj prepleta z emocionalno in aktivnostno. Tudi Musek omenja kot pomembni prvini patriotizma in patriotske vrednostne usmerjenosti predvsem emocionalno in moralno komponento nacionalne zavesti (Musek, 1994, 23). Tako lahko, upoštevač vse tri osnovne duševne funkcije, govorimo o naslednjih sestavinah nacionalne zavesti:

³ Etničnost je kot izraz kulturne dinamike značilna za vse skupnosti s skupno kulturno tradicijo, ki se v interakciji z drugimi skupnostmi občutijo drugačne. Med te skupnosti, ki jih imenujemo etnične skupnosti v širšem pomenu besede, sodijo tako etnične skupnosti brez političnih aspiracij (etnične skupnosti v ožjem pomenu besede) kot politično ozaveščene etnične skupnosti (narodi).

- **kognitivni** (misli, predstave, sodbe in ocene o lastni narodni pripadnosti, značilnostih naroda in njegovih pripadnikov ter nacionalnih atributih),
- **emocionalni** (čustvena naravnost in čustveni ter vrednostni odnos do lastne narodne pripadnosti, naroda, njegovih pripadnikov in nacionalnih atributov),
- **aktivnostni/dinamični** (težnja ali dispozicija posameznika, da je v zvezi z lastno narodno pripadnostjo, narodom in njegovimi pripadniki ter nacionalnimi atributi dejaven, bodisi da podpre pojave, do katerih ima pozitivna stališča, bodisi da prepreči tiste, do katerih ima negativna stališča), ki se deli na **motivacijsko** (posameznik je dejaven iz lastnih potreb, teženj in želja) in **moralno** (posameznik je dejaven zaradi občutja odgovornosti in dolžnosti v odnosu do lastnega naroda).

Kot nadpomemko različnim vidikom odnosa med posameznikom in lastno etnično/narodno skupnostjo (pripadnost etnični skupnosti brez političnih aspiracij oz. narodni skupnosti, trpni/dejavni odnos, zavestne/nezavedne plasti, upoštevanje treh osnovnih duševnih funkcij) pa uporabljamo pojem etnična identiteta, saj so prav v izrazu 'identiteta' in glagolu iz istega korena 'identificirati' zajeti tako zavestne kot nezavedne prvine in tako trpni kot dejavni odnos. Naše razumevanje **etnične identitete v širšem pomenu besede** bi s psihološkega zornega kota na osnovi vseh dosedanjih ugotovitev lahko pojasnili s spodnjo skico⁴:



⁴ Prim. Muskovo razčlenitev nacionalne identitete, pri kateri zasledimo tudi socialne sestavine (občutja pripadnosti) in metafizično-transcendentne vidike (občutje višjega poslanstva naroda, občutje nacionalnega duha, ki presega fizične prvine nacionalnosti) (1999, 139). V naši razlagi je socialni vidik upoštevan na nižji, trpni ravni identitete, ni pa vključen duhovni vidik, ki se pojavlja le v določenih zgodovinskih obdobjih.

2.2. Sociološki, antropološki vidik

Teoretiki s področja sociologije in antropologije omenjene pojme bolj ali manj poglobljeno obravnavajo, večinoma pa govorijo le o pojmu identiteta, ki pa lahko pomeni različne razsežnosti odnosa med posameznikom in etničnim.

Kellas na osnovi svoje teorije o etničnosti in nacionalizmu trdi, da je etnična identiteta določena deloma genetsko, deloma pa odvisna od družbenega konteksta in izbire (Kellas, 1991, 19).

Kymlicka (1993, 84-93) je prepričan, da je pripadnost določeni kulturi zelo močna, trdna vez; kultura je nekaj, do česar je vsak upravičen, kar mu pripada. Zakaj bi jo torej zapustil? Kymlicka vidi korenine te globoke vezi posameznika z lastno kulturo v dejstvu, da smo ljudje družbena, kulturna bitja, ki čutijo potrebo, da iščejo smisel tega sveta oz. da podeljujejo stvarjem smisel. Prav kulturna pripadnost daje dodaten pomen našim dejanjem; ta namreč niso samo realizacija individualnih teženj, pač pa postanejo hkrati tudi del kreacije skupne kulture (Tamir, v: Kymlicka, 1993, 90). Seveda obstajajo primeri prehajanja iz ene v drugo kulturo, vendar so redki. Ljudje se tudi razlikujemo v navezanosti na lastno kulturo oz. odprtosti do drugih kultur. V vsakem primeru pa je nacionalna oz. kulturna identiteta pomembna v procesu samoidentifikacije; je namreč pomemben del identitete posameznika, pomeni nekakšno sidro, na katerega se posameznik opre v procesu lastne samoidentifikacije. Poleg tega pa je kulturna pripadnost velikega pomena v medsebojnih odnosih; med pripadniki iste skupnosti se na osnovi medsebojnega poznavanja ustvari odnos medsebojnega zaupanja in solidarnosti (Miller, v: Kymlicka, 1993, 90), prav tako pa etnična identiteta pomembno vpliva, kako nas sprejemajo 'drugi'. Če neka kultura ni splošno spoštovana, potem se to odraža na samospoštovanju in dostojanstvu pripadnikov te kulture (Margalit and Raz, v: Kymlicka, 1993, 89).

Po drugi strani pa Eriksen (1993, 59-77, 152-158) trdi, da je etnična identiteta predvsem družbena identiteta. Ugotavlja tudi, da so antropologi zaradi povezanosti etnične identitete s posameznikovo osebnostno strukturo to vprašanje doslej sicer zanemarjali, vendar pa je v zadnjem času le-to postalo zanimivo tudi z antropološkega vidika, saj so na etnično identiteto začeli gledati ne kot na nekaj nespremenljivega in zasebnega, pač pa kot na spremenljiv in od družbenih dejavnikov odvisen vidik človekove osebnosti. Etnično identiteto neki skupini ali posamezniku lahko pomagajo ustvariti pripadniki druge skupine, ko jih opredelijo za drugačne, ne glede na to, ali si neka skupina ali posameznik to želi ali ne. Etnična identiteta tudi ni vedno enoznačna, pač pa s tega vidika lahko naletimo na številne anomalije (občutek pripadnosti dvema ali več etničnim kategorijam, dvojno državljanstvo itd.), ki posamezniku lahko povzročajo večje ali manjše težave ali pa uspe le-te obrniti sebi v korist (kot npr. posrednik med dvema ali več kulturami) (prim. Kellas, 1991, 15-16).

Poleg tega Eriksen opozarja na obstoj številnih vrst družbenih identitet, med katerimi ni nujno, da etnična identiteta zavzema najpomembnejše mesto. Na družbeno identiteto moramo torej gledati kot na 'analogni', ne pa 'digitalni' pojav; ni nujno, da se posameznik opredeli za 'to' ali 'ono', lahko je 'malo to', 'malo ono'. Kljub spremenljivi, segmentarni naravi družbene identitete pa Eriksen ugotavlja, da le-ta vendarle ni povsem fleksibilna; dejstvo je namreč, da vsakdo le ne more postati član katerekoli družbene skupnosti. Poleg tega je iz dosedanjih izkušenj jasno, da etnična identiteta pridobi na pomenu ob točno določenih družbenozgodovinskih okoliščinah, in sicer etnična identiteta kot odgovor na grožnjo od zunaj in etnična identiteta kot sredstvo v političnih bojih (Eriksen, 1993, 152-158).

V zvezi s problemom večplastnosti etnične identitete bi bilo zanimivo ugotavljati, katere plasti pridejo bolj do izraza v določenih okoliščinah. Prav gotovo je to vprašanje pomembno, ko opazujemo sodobne procese globalizacije in integracije.

3. PRIHODNOST NACIONALNE DRŽAVE IN ETNIČNE IDENTITETE: KONFEDERALIZEM IN MULTI-/INTERKULTURNA DRUŽBA?

Kot ugotavljajo številni avtorji (Rizman, 1998, 132-133; Eriksen, 1993; Kellas, 1991), se po eni strani v sodobnih integracijskih procesih na etničnost gleda kot na anahronističen, preživet pojav, po drugi pa smo priča etnične revitalizacije. Kako si je mogoče razložiti hkratno dogajanje obeh procesov? Prav gotovo je, da bodo s tem v zvezi integracijski procesi, kot je projekt združene Evrope, morali upoštevati kompleksna vprašanja na vsaj dveh ravneh delovanja novih združb:

a) na politični in ekonomski ravni v zvezi z vprašanjem nacionalne države - oblikovanje ustrezne, demokratične politike med posameznimi političnimi subjekti, ki bo le-tem dopuščala dovolj suverenosti v politični in ekonomski sferi, hkrati pa dosegla lojalnost teh subjektov do nove naddržavne tvorbe;

b) na kulturni ravni v zvezi z vprašanjem etnične identitete - odnos med kulturnim pluralizmom na državni in regionalni ravni oz. z vidika v okviru posamezne države dominantnih in podrejenih etničnih/narodnih skupnosti in neko skupno (kozmo-politsko, postnacionalno) kulturo.

3.1. Politična in ekonomska raven oziroma vprašanje nacionalne države

Rizman ugotavlja, da država posamezniku še vedno pomeni referenčni okvir družbenoekonomskega razvoja, zagotavlja mu mir in socialno varnost (Rizman, 1990, 87-91). Deutsch (v: Rizman, 1990, 91) tu dodaja še pomen države pri občutku posameznikove psihološke varnosti in oblikovanju osebne identitete ter širšega polja svobode, ki mu je družina in lokalne skupnosti ne morejo zagotoviti.

Poleg tega postaja država v postmodernem obdobju vse bolj pomembno sredstvo in politični prostor za uveljavljanje političnih, kulturnih, gospodarskih in drugih vitalnih interesov vse bolj opaznih etničnih/narodnih skupnosti v okviru nacionalnih ali večnacionalnih držav. Od države, ki je še vedno predvsem instrument dominantnih narodov, podrejene ali manjšinske etnične/narodne skupnosti zahtevajo, naj jim nudi ugodnejše možnosti razvoja v primerjavi z dominantno ali večinsko etnijo, zato da bi se vzpostavila dejanska enakopravnost, ki je sodobni ekonomski in modernizacijski procesi ne zagotavljajo po avtomatični poti. Tu pa so države kljub vse večjim integracijskim in globalizacijskim težnjam še vedno zelo občutljive (Rizman, 1995, 127-128).

Za zadovoljevanje pravic in interesov vseh etničnih/narodnih skupnosti je odločilnega pomena politika prilagajanja (akomodacije). Konfederalizem ali t.i. 'konsociationalna demokracija' (Lijphart, v: Kellas, 1991), kakršna je na primer značilna za Švico, predvideva takšen model vladne oblasti, ki bo omogočal miroljubno sožitje dveh ali več etničnih/narodnih skupnosti. Institucionalna podpora naj bi omogočala naslednje sistemske rešitve: politična participacija vseh narodnih skupnosti; proporcionalni sistem volitev; sistem veta, politična avtonomija. Konfederalizem naj bi edini lahko zagotovil enakopravno uveljavljanje tako političnih in gospodarskih kot tudi kulturnih interesov posameznih etničnih/narodnih skupnosti. Poleg teh funkcij nacionalna država svojo moč in vpliv iz prej zoženih okvirov širi še na nadnacionalno raven;

nacionalna država je torej pomemben politični dejavnik na globalni ravni. Kellas opozarja, da bodo nove integracijske združbe naleteli z vidika kulturnega pluralizma na podobne težave kot večnacionalna država, zato tudi zanje predlaga politiko akomodacije oz. model 'konsociationalne demokracije' (Kellas, 1991). Če namreč združena Evropa in vse bolj povezana svetovna družba ne bo mogla česa dobrega ponuditi tako dominantnim narodnim skupnostim kot tudi številnim manjšinam in regijam znotraj nacionalnih držav, bo ostala v tej točki zelo ranljiva (Rizman, 1990, 90; Rizman, 1995, 127-128).

3.2. Kulturna raven oziroma vprašanje etnične identitete

Kot osnova družbene enotnosti v moderni demokratični združbi številnih etničnih/narodnih identitet so, podobno kot v večnacionalni in plurietnični državi, pomembne predvsem skupne vrednote, med katerimi posebno mesto zasedajo vrednote multi-/interkulturalizma, ter skupna identiteta (Kymlicka, 1995, 187-191).

3.2.1. Skupne (nadmacionalne) vrednote

Rizman ugotavlja, da po eni strani transnacionalne vrednote zaenkrat še ne odpravljajo ali zamenjujejo nacionalnih vrednot, po drugi strani pa se posamezniki poleg ohranjanja in nadaljnega razvoja slednjih vedno bolj identificirajo tudi s prvimi (Rizman, 1990, 87-91).

Skupne vrednote v demokratični družbi seveda ne morejo biti neki specifični koncepti 'dobrega' življenja (*specific conceptions of the good life*), pač pa imajo člani neke družbe lahko nekatere skupne politične vrednote, npr. vero v svobodo, mir, nenasilje, enakost in enakopravnost, konstruktiven dialog, prilagajanje in toleranco, podpiranje različnosti, sočutje in solidarnost, navezanost na naravno okolje (Kymlicka, 1995, 187). Večina teh vrednot, nujnih za uspešno funkcioniranje etnično pluralne družbe, je zajeta v pojmu multikulturalizem, ki zajema številne oblike uveljavljanja kulturnega pluralizma. Tudi če pojem deloma omejimo, s tem da ga, tako kot Kymlicka (1995), razumemo izključno v etničnem pomenu, lahko opazujemo njegove številne pojavne oblike (prim. Siegel, 1998; Taylor, 1992; Rawls, v: Kymlicka, 1995, 187; Rizman, 1998, 131-132). Čeprav je v takšni množici težko ali celo nemogoče najti eno samo in to zanesljivo definicijo multikulturalizma, se z vidika naše razprave lahko izognemo specifičnim razlagam in na pojav gledamo kot na težnjo v sodobni družbeni, politični in pedagoški misli in praksi, ki - s svojimi cilji, predpostavkami in vrednotami - poudarja kulturne razlike v smislu medsebojnega spoštovanja pripadnikov vseh kultur, predvsem pa teh, ki so, zgodovinsko gledano, bile pod pritiskom dominantnih skupin. Multikulturalizem lahko razumemo kot transkulturno oz. univerzalno vrednoto z moralnega, socialnega, vzgojnega vidika, ki jo je mogoče aplicirati na vse kulture. Ali bo multikulturalizem v neki družbi res postal vrednota, pa je predvsem moralno vprašanje (Siegel, 1998; Taylor, 1992; Rawls, v: Kymlicka, 1995, 187; Rizman, 1998, 131-132).

V povezavi z multikulturalizmom, ki ga torej lahko razumemo kot posebno vrednotno držo, ki jo je prinesla moderna doba (Rizman, 1998, 127), pa se je v času nastajanja "nove" Evrope in sodobnih globalizacijskih procesov že zelo uveljavil tudi pojem interkulturalnost. V čem je specifičnost tega pojma? Sledeč definiciji iz knjige "All different all equal - Education pack", ki je izšla leta 1995 na pobudo Mladinskega direktorata pri Svetu Evrope ob priložnosti evropske mladinske kampanje proti rasizmu, ksenofobiji, antisemitizmu in nestrpnosti, je interkulturalnost proces, katerega rezultat je

družba, v kateri sobivajo različne etnične/narodne, kulturne in verske skupnosti, in to ne le druga ob drugi (kot je to značilno za multikulturno družbo), pač pa v nenehni interakciji, temelječi na medsebojnem poznavanju in priznanju (Brander et al., 1995). Osnova za interkulturno družbo je dobra poučenost o kulturah sobivajočih skupnosti in pa sposobnost sprejeti in priznati vrednote le-teh, tudi če gre za manjše ali t.i. nezgodovinske narodne in druge skupnosti. Cilj interkulturne vzgoje je torej zavest, vedenje (ang. *awareness*) o lastni in drugih kulturah, pa tudi sposobnost vživljanja (empatije) v le-te, in sicer tako, da se otresemo obstoječih stereotipov in nanje pogledamo z novega vidika (emotivna raven) (Bennet, 1999; Hammerschmidt, 1999).

Sledeč našemu razumevanju etnične identitete, bi lahko ugotovili, da je za multikulturno družbo sicer značilno sobivanje ljudi različne etnične/narodne pripadnosti, vendar pa šele v interkulturni družbi pride do izraza višja identitetna raven, tj. narodna zavest z vsemi svojimi sestavinami, skozi katere se zrcali tako odnos do lastnega naroda in lastne pripadnosti kot odnos do pripadnikov drugih narodnih skupnosti.

3.2.2. Skupna (nacionalna) identiteta

Oblikovanje neke skupne (kulturne) identitete v večnacionalnih državah je prav gotovo zelo občutljiv in dolg proces. Vprašanje je tudi, na kateri osnovi ga je smiselno graditi, da bi se v končni fazi izkazal za uspešnega oziroma ali je to sploh možno.⁵ Kymlicka opozarja, da je spričo različnih zgodovinskih, kulturnih in političnih okoliščin, značilnih za razvoj posameznih držav, težko ali sploh nemogoče dati nek občeljavnen odgovor. Prav gotovo pa bi se pri oblikovanju le-te moralo dati prednost medsebojnemu prilagajanju (akomodaciji) posameznih nacionalnih identitet, in ne podrejanju ene na račun druge/-ih (Kymlicka, 1995, 188-189). Rizman v zvezi z združenim Evropo opozarja na to, da je le-ta lahko konkurenčna le na gospodarskem in političnem področju, ne pa na ravni neke kolektivne kulturne identitete, kjer so miti in rituali odločilnega pomena. Hkrati ugotavlja, da se Evropska zveza niti ne trudi kultivirati neke posebne evropske identitete, zato obstoječe nacionalne in manjšinske identitete v Evropi pravzaprav nimajo konkurenta. Če je to po eni strani morda še neizrabljena priložnost nove Evrope, ki bi z oblikovanjem skupne kulturne identitete ob hkratnem razvitju civilizacijske tolerance do lastnega etničnega pluralizma dodatno utemeljila svoje poslanstvo, pa je po drugi strani lahko boljša rešitev oblikovanje izključno politične identitete, ki bi se kot izraz lojalnosti do države dvigala nad partikularne etnične oz. kulturne identitete. To se zdi boljša rešitev ne le zaradi tega, ker je bila v zgodovini že večkrat preizkušena, pač pa tudi zato, ker se etnične identitete v postmodernih integracijskih procesih pravzaprav krepijo, in sicer kot reakcija na občutke ogroženosti zaradi učinkov globalizacije na eni strani, na drugi pa etnično identiteto utrjujejo in vodijo k ponovnem premisleku o le-tej tudi močno povečana zavest in vednost o 'drugih' ter primerjanje z njimi (Rizman, 1995, 125-129; 1998, 131, 133; prim. Gurr, 1993,1-2).

4. SKLEP

Etnična identiteta sama po sebi v evropskih integracijskih in svetovnih globalizacijskih procesih torej najbrž ni v nevarnosti, morda pa se lahko zgodi, da se "v

⁵ Na primer jugoslovanska identiteta v Titovi Jugoslaviji, ki je slonela na vrednoti bratstva in enotnosti in skupni zgodovini južnih Slovanov, očitno ni bila tako pomembna in uspešna, kot so si njeni snovalci zamislili.

prostoru ne bo več tako jasno izražala kot doslej, ampak se bo nahajala v drugačnih, bolj kompleksnih oblikah družbenega delovanja" in da bo družboslovje moralo razviti primeren analitični aparat za zasledovanje in evidentiranje etničnih identitet v plasteh osebnega spomina posameznih ljudi ali v plasteh v primerjavi z današnjimi spremenjenih kolektivnih zavestih (Skok, 1999, 114). Tudi Eriksen (1993, 161) opozarja, da sta vidik in metodologija raziskovalca etnične problematike izrednega pomena, saj je od tega odvisno, ali bomo etničnost sploh opazili ali ne.

Čeprav se po našem mnenju etničnosti ne da tako radikalno relativizirati, pa je jasno, da bodo sodobni procesi evropskega in svetovnega povezovanja pomenili nov kakovosten preskok v razvoju etnične identitete. Če je za obstoj nekega naroda v nacionalni državi do zdaj zadostovala le zavedna ali nezavedna identifikacija posameznikov z lastnim narodom, pa bo v novih razmerah vse bolj pomembna dejavna raven etnične identitete, tj. narodna zavest z vsemi svojimi komponentami. Seveda tu ne gre za skrajne sestavine narodne zavesti, kakršno je npr. bilo romantično občutje višjega poslanstva naroda, pač pa za zavestno izoblikovan odnos do lastnega naroda in lastne pripadnosti (ter istočasno do pripadnikov drugih narodnosti). Le na tej osnovi lahko nek narod oz. vsak od njegovih pripadnikov pridobi zdravo mero nacionalne samozavesti, s katero lahko stopa neobremenjeno v stik z drugimi narodi.

Teh sprememb bi se morali zavedati tako sami pripadniki posameznih etničnih/narodnih skupnosti kot institucije, ki so njen odraz, hkrati pa lahko nanjo pomembno vplivajo (šolstvo, državna in lokalne oblasti itd.). Od celotne družbe je namreč odvisno, ali bo neki etnični/narodni skupnosti uspelo izkoristiti sodobne integracijske procese kot priložnost za krepitev lastne nacionalne samozavesti in enakopravno sodelovanje z drugimi etničnimi/narodnimi skupnostmi na osnovi lastne kulturne, politične, gospodarske itd. identitete in s tem sooblikovati morebitno nadnacionalno identiteto, ki na ta način ne bo ogrožala narodnih identitet, saj bo ostajala zunaj njihovega dosega. V obratnem primeru bo nek narod namreč začel na različnih področjih družbenega življenja, ne le na političnem in gospodarskem, bodisi zavestno bodisi nezavedno prevzemati tuje vrednote in s tem identiteto drugih narodnih skupnosti oz. nadnacionalno identiteto, ki se bo oblikovala neodvisno od njega.

Prav gotovo se mora te pomembne prelomnice zavedati tudi slovenski narod, ki je zdaj pred podobno dilemo, pred kakršno je bil ob povezovanju z drugimi južnoslovanskimi narodi ob koncu 1. svetovne vojne. Tedaj je Ivan Cankar v svojem predavanju Slovenci in Jugoslovani odločno zagovarjal tezo, da politična združitev ne pomeni tudi kulturne in da mora slovenski narod svojo prihodnost graditi v okviru politične zveze z ostalimi južnoslovanskimi narodi (Cankar, 1973). Zgodovina Jugoslavije je pokazala, da je Cankarjevo stališče ideal, ki ga je le težko doseči. Tudi ob tekočem evropskem povezovanju se zdi ta ideal neuresničljiv ne le marsikateremu Slovincu, pač pa tudi številnim drugim evropskim narodom. Vendar pa, poleg švicarskega zgleda, govori v korist Cankarjevi tezi dejstvo, da gre tokrat za združevanje velikega števila večjih in manjših narodov, katerih večina si bo, kot kažejo dogajanja ob oblikovanju skupne evropske zakonodaje, na vsakem koraku prizadevala pokazati svojo "drugačnost" in s tem nehote opozorila tudi manj samoiniciativne etnične/narodne skupnosti na njihove lastne posebnosti. Čeprav si je želeti (in avtorica razprave je prepričana, da je ta želja tudi uresničljiva), da bi bili Slovenci med prvimi, se lahko pesimisti tolažijo s tem, da bo ideja o lastni etnični identiteti oz. narodna zavest še dolgo živa tudi pri manj odločnih narodih.

LITERATURA

- Bennet, M. (1999): Intercultural Empathy. Predavanje na mednarodni konferenci S.I.E.T.A.R. Europa, 9th Annual Congress, 24.-27.2.1999, Trst (IT).
- Bockhorn, O. (1998): Who benefits from ethnicity? / Zapiski s predavanja. 5th Mediterranean Ethnological Summer Symposium Piran, 13. - 20. 9. 1998.
- Brander, P. et al. (1995): All different all equal. Education pack. Ideas, resources, methods and activities for informal intercultural education with young people and adults. Strasbourg, Council of Europe - Youth Directorate.
- Coupland, N., Jaworski, A. (eds) (1997): Sociolinguistics A Reader and Coursebook. London, Macmillan Press Ltd., New York, St. Martin's Press, Inc.
- Družboslovje (1979). Leksikon Cankarjeve založbe. Ljubljana.
- Edwards, J. (1985): Language, society and identity. Oxford, Basil Blackwell.
- Eriksen, T. H. (1993): Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. London, Boulder, Colorado, Pluto Press.
- Fishman, J. A. (1972): The Sociology of Language. Rowley, MA, Newbury House Publishers.
- Fishman, J. A. (1989): Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective. Clevedon, Multilingual Matters.
- Giles, H., Hewstone, M. (1986): Social Groups and Social Stereotypes in Intergroup Communication. In: Gudykunst, W. B. (ed.): Intergroup Communication. London, Edward Arnold, pp. 10-20.
- Gomezelj Mikolič, V. (1999/2000): Povezanost narodne in jezikovne zavesti. Jezik in slovnstvo, letnik XLV, 1999/2000, št. 5, str. 173-186.
- Gurr, T. R., et al. (1993): Minorities at Risk. Washington, D.C., United States Institute of Peace Press.
- Hammerschmidt, A. (1999): What kind of awareness? Understanding as Orientational practice. Predavanje na mednarodni konferenci S.I.E.T.A.R. Europa, 9th Annual Congress, 24.-27.2.1999, Trst (IT).
- Jenkins, R. (1997): Rethinking ethnicity. London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications.
- Jones, J. (1999): The location of the cultural: How we got where we are, and where we need to go. Predavanje na mednarodni konferenci S.I.E.T.A.R. Europa, 9th Annual Congress, 24.-27.2.1999, Trst (IT).
- Južnič, S. (1993): Identiteta. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Kellas, J.G. (1991): The Politics of Nationalism and Ethnicity. London, Macmillan Press Ltd.
- Kymlicka, W. (1995): Multicultural Citizenship. Oxford, Clarendon Press.
- Makarovič, J. (1997): Slovenska identiteta kot meja in kot razlika. V: Traditiones 26. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Ljubljana, 163-171.
- Moritsch, A. (1996): Narodna identiteta - nujnost ali anahronizem? V: Nečak, D. (ur.): Avstrija. Jugoslavija. Slovenija. Slovenska narodna identiteta skozi čas. HISTORIA. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino.
- Moynihan, D.P. (1994): Pandaemonium. Ethnicity in International Politics. New York, Oxford University Press Inc.
- Muršič, R. (1997): "Razkritje krinke": O lokalno-globalnih identifikacijah. V: Traditiones 26. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Ljubljana, 223-236.
- Musek, J. (1994): Psihološki portret Slovencev. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Musek, J. (1999): Evropa in bikci. Anthropolos, 31, 4-6. Ljubljana, Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo, 135-141.
- Nastran Ule, M. (1994): Temelji socialne psihologije. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Nečak-Lük, A. (1998): Medetnični odnosi v slovenskem etničnem prostoru. V: Nečak-Lük, A. et al.: Medetnični odnosi v slovenskem etničnem prostoru. Izsledki projekta. Ljubljana, Inštitut za narodnostna vprašanja, 21-31.
- Pertot, S. (1991): Tostran meje. Vzgoja in izobraževanje v večjezičnem okolju. Trst, IRRSAE Furlanija-Juljska krajina.
- Pogorelec, B. (1993): Kaj storiti? Sodobnost (1993). Ljubljana, 259-269.
- Poniž, D. (1996): Slovenski jezik in narodna identiteta. V: Slovenija v novi Evropi. Zbornik. Celje, Mohorjeva družba, 115-132.
- Ravnik, M. (1997): Pretrgan kulturni razvoj iz roda v rod in težave z identiteto. V: Traditiones 26. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Ljubljana, 237-245.
- Rizman, R. (1989): O prihodnosti naroda. Teorija in praksa, 26, 8/9. Ljubljana, 1010-1011.
- Rizman, R. (1989a): Sociologija pred izzivi vprašanj o narodu. Teorija in praksa, 26, 8/9. Ljubljana, 983-985.
- Rizman, R. (1990): Nacionalna država kot sociološki problem. Družboslovne razprave, 7/9. 82-91.

- Rizman, R. (1991): Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma. V: Rizman, R. (ur.): Študije o etnonacionalizmu. Zbornik. Krt 79. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije, 15-37.
- Rizman, R. (ur.) (1991a): Študije o etnonacionalizmu. Zbornik. Krt 79. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije.
- Rizman, R. (1995): Nacionalna država, nacionalne manjšine in združena Evropa. V: Štrajn, D. (ur.) (1995): Meje demokracije. Zbornik. Ljubljana, 111-131.
- Rizman, R. (1998) Multikulturalizem in izzivi globalizacije. V: Kržišnik, E. (ur.) XXXIV. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Zbornik predavanj. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenske jezike in književnosti.
- Siegel, H. (1998): Multiculturalism and the Possibility of Transcultural Educational (and Philosophical) Ideals. *The School Field*, IX, 1 / 2. Ljubljana, pp. 5-32.
- Skok, M. (1999): Identitete preteklosti in prihodnosti. *Primorska srečanja*, 214. Nova Gorica, Koper, 112-114.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika I-V (1970-1991). Ljubljana, SAZU, Državna založba Slovenije.
- Smith, A. D. (1991): Genealogija narodov. V: Rizman, R. (ur.): Študije o etnonacionalizmu. Zbornik. Krt 79. Ljubljana, Knjižnica revolucionarne teorije, 51-77.
- Taylor, C. et al. (1992): *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Zupančič, J. (1998): Identiteta je merljiva. V: *Razprave in gradivo* 33. Ljubljana, Inštitut za narodnostna vprašanja, 253-268.
- Žagar, I. Ž. (1992): Slovenskost. IN: *informacije iz Slovenije*, 3, 24. 7. 1992, 1.
- Žagar, I. Ž. (1992): Nova pot slovenstva. IN: *informacije iz Slovenije*, 3, 18. 9. 1992, 1.

Svobodna filozofija (Filozofski oddelek FF v letih 1962-73)

VOJAN RUS
Porentova 1, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Filozofski oddelek Filozofske fakultete v Ljubljani je bil zlasti v času 1962-1973 v Sloveniji glavni nosilec duhovne svobode, politične demokracije, avtonomne in kvalitetne znanosti. Tedaj sta glavni vpliv na oddelku imela dr. Boris Majer in avtor članka, ki sta oba zelo enotno zastopala filozofsko-idejni pluralizem in odločno nasprotovala dogmatiziranju marksizma (kljub temu, da sta spoštovala vse njegove pozitivne sestavine). Slovensko filozofsko društvo je ob ustanovitvi leta 1965 postavilo kot glavni cilj: razvoj "generične filozofije", ki naj absorbira vse pozitivne dosežke vseh dosedanjih filozofskih smeri, katera je nadrejena tudi marksizmu in ki mora iti naprej od marksizma. Filozofski pluralizem (ki je v Sloveniji delno obstajal že od leta 1953) je filozofski oddelek dosledno uresničeval po letu 1962 s tem, da je intenzivno slovenski prostor seznanjal z vsemi aktualnimi nemarksističnih smeri (eksistencializem, fenomenologija, neopozitivizem, strukturalizem, freudizem-lakanizem) in da je na filozofskem oddelku in inštitutu zaposlil v veliki večini nemarksiste. Avtor navaja v študiji še številne druge preverljive dokaze o doslednem pluralizmu in demokratičnosti filozofskega oddelka v letih 1962-1973.

Ključne besede: filozofski oddelek, filozofski pluralizem, generična filozofija, slovensko demokratično gibanje 1964-1972

ABSTRACT

FREE PHILOSOPHY

(DEPARTMENT OF PHILOSOPHY IN 1962-1973)

The Department of Philosophy at the Faculty of Arts in Ljubljana was the centre of spiritual freedom, political democracy, autonomous and quality science in particular in the period between 1962 and 1973. Its most influential professors were then Dr Boris Majer and the author of this article, both of them striving with one voice for pluralism in philosophy and opposing energetically the dogmatization of Marxism (in spite of the fact that they both respected all of its positive qualities). The main goal of the Slovenian Philosophical Society at the time of its foundation in 1965 was the development of "generic philosophy", which ought to absorb all of the positive achievements in all philosophical orientations so far existing, and which ought to be superior to Marxism and even go beyond it. The Department of Philosophy was carrying out pluralism in philosophy (partly existing in Slovenia since 1953) consistently after 1962, making the Slovenian public acquainted intensively with all actualities in non-Marxist orientations

(existentialism, phenomenology, neo-positivism, structuralism, Freudianism) and employing mostly non-Marxists. In addition, the author demonstrates numerous verified proofs, in order to prove his assertion of consistent pluralism and democracy of the Department of Philosophy in the period between 1962 and 1973.

I

Zelo svetlo točko v zgodovinskem razvoju slovenskega duha, slovenske demokracije in družbe predstavlja tudi *oddelek za filozofijo* filozofske fakultete, prenovljen po letu 1962.

Slovenska filozofija je heterogena. Vendar je oddelek - kot glavna znanstvena in pedagoška enota - vtisnil pozitivnost vsej slovenski filozofiji po letu 1962. Temelji tej pozitivni usmerjenosti pa so bili postavljeni v letih 1962-1973.

Velika nuja me je spodbudila, da ob sto drugih obveznostih napišem naslednji kratki očrt zgodovine filozofskega oddelka v letih 1962-73. Čeprav je to le očrt fragmenta zgodovine slovenske filozofije, je podprt, kot bo razvidno kasneje, s številnimi *preverljivimi dokazi* in po teh dokazih se globoko razlikuje od neprestanih praznih in popolnoma neznanstvenih, politikantskih napadov, ki jih politični ideologi usmerjajo na oddelek vse od leta 1989/90.

Ker so ti organizirani in škodljivi napadi, ki trajajo že enajst let, brez odgovora, je skrajni čas, da vsaj kdo brani resnico o filozofskem oddelku. Ker se nihče drug ni lotil tega, sem se moral jaz. Nisem imel posebne želje, da pri tem omenjam sebe, nisem pa se temu mogel izogniti, saj sva temeljno usmerjenost oddelka v letih 1962-1973 zasnovala dr. Boris Majer in jaz.

Politični ideologi, ki imajo veliko kvantiteto politične moči in majhno moč znanstvene kvalitete, so se v zadnjih desetih letih lotili "preinterpretiranja" vse novejšče slovenske zgodovine od leta 1941 - in to so tako rekoč "moralni" naredili zaradi povsem razvidne družbenoideološke logike.

Oni ne gradijo sprevrženih konstrukcij samo glede filozofskega oddelka, ampak še glede večjih zadev: glede začetne narave Osvobodilne fronte slovenskega naroda in o njenih zgodovinskih rezultatih; glede Sokola; glede kvalitetnega slovenskega demokratičnega gibanja 1964-1972; glede slovenskega demokratičnega socializma v letih 1952-1971.

Te sprevržene "preinterpretacije" imajo svoj "logični" izvor v sledečem:

Ideologi so obljubljali, da bodo po letu 1990 zgradili čudovito svobodo, čudovito demokracijo, humanost in kvalitetno družboslovje - vendar ničesar od tega niso uresničili. Njihovi rezultati so povsem različni od obljub: ideologi so si prilastili monopol na družboslovnem in medijskem področju; odrinili so vse najkvalitetnejše družboslovce na rob družbe; v desetih letih niso uspeli niti za milimeter povzdigniti skromne kvalitete slovenske politike (to je tudi dosledna ocena slovenske javnosti v anketah); svoboda in vloga kvalitetnega družboslovja sta že deset let bistveno manjši kot v poznih 60-ih in 80-ih letih.

Ker ne morejo ideologi prav z nobeno kvaliteto legitimirati svojega monopola, poskušajo svojo odsotno "kvaliteto" vsaj malce povzdigniti tako, da z "preinterpretacijami" zgodovine čim bolj očrtnijo sposobnejše, da jih s popolnimi izmišljotinami čim bolj ponižajo pri neobveščeni javnosti in da zelo svetle primere, kot je filozofski oddelek, pretvarjajo v mračne.

Eden od teh sprevrženih konstruktov glasi, da je bil filozofski oddelek do leta 1990 "glavna trdnjava marksistične dogmatike".

Resnica je ravno nasprotna: med vsemi podobnimi znanstvenimi enotami v Sloveniji je bil filozofski oddelek - zlasti v času 1962-73 - glavni nosilec duhovne svobode, politične demokracije, avtonomne in kvalitetne znanosti. Glede vseh teh kvalitet je filozofski oddelek lahko tedaj tekmoval tudi s podobnimi vrhunskimi enotami kjerkoli v svetu (nekaj dokazov kasneje).

Toda ta resnica o filozofskem oddelku je slovenski javnosti že dolgo zatemnjena, posebej še v zadnjih desetih letih. Ta resnica ne more prodreti v javnost, ker ideologi razpolagajo z močnimi ideološkimi orožji, ki so poštenim in kvalitetnim znanstvenikom popolnoma nedostopna. Ideologi npr. v udarnih oddajah televizije, ki bi po definiciji morala biti najbolj objektivna, širijo že deset let popolno izmišljotino o filozofskem oddelku kot "trdnjavi dogmatizma"; ta sprevrženost preleti v nekaj sekundah v vse slovenske domove. Slovenci pa seveda nimajo časa, da bi prebrali kakšnih 80 ali 90 knjig, ki so jih slovenski filozofi napisali po letu 1960, da jih primerjajo med seboj in s knjigami v tujini. Tako nekaj minut medijske propagande zaduši v javnem mnenju resnico o petdesetletnem trdem, svobodnem in odgovornem iskanju resnice tistih filozofov, ki so jo oblikovali v desetinah knjig.

Velika družbena škoda za Slovenijo zaradi ideološkega pačenja resnice o filozofskem oddelku je v naslednjem:

- s tem se vzdržuje ideološki monopol ideologov, ki so nedorasli, da gradijo optimalno družbeno razvojno strategijo in duhovni preporod Slovenije v smeri vrednot OZN;

- pačenje resnice o filozofskem oddelku preprečuje, da bi sedanja srednja in mlajša družboslovna generacija porabila izjemna izkustva tega oddelka, kako se uspešno boriti za znanstveno kvaliteto, avtonomijo družboslovja in njegovo konstruktivno kritično vlogo v družbi;

- pačenje resnice o napredni znanstveni in družbeni vlogi oddelka za filozofijo ter lažni konstrukt, da je bil oddelek "trdnjava dogmatizma", perversno strašita sedanjo srednjo in mlado generacijo filozofov kot "obremenjeno" s "prvim grehom očetov", jo s tem zrivata v periferijo znanosti in družbe ter preprečujeta, da ona svobodno razišče izkustva slovenske filozofije v tem stoletju.

II

V nadaljevanju navajam več *preverljivih dokazov*, da filozofski oddelek FF nikoli v času 1950-1990 ni bil "trdnjava marksističnega dogmatizma", ampak da je bil - zlasti v času, ko sva imela v njem vpliv dr. Boris Majer in jaz (1962-1973) - *glavno žarišče idejnega pluralizma v Sloveniji in politične demokracije v Sloveniji*.

Ko sem po 18-letni internaciji v Beogradu prišel leta 1964 na Filozofsko fakulteto v Ljubljani, sem imel za seboj že 18 let neprestanih bojov za demokracijo in proti birokratizmu ter 15 let bojov *proti vsakemu dogmatizmu - tudi marksističnemu*. Enako dosleden nasprotnik dogmatizma je bil dr. Boris Majer.

To najino skupno stališče za znanstveno svobodo in proti vsakemu dogmatizmu - tudi marksističnemu - je odločilno oblikovalo filozofski oddelek na njegovem novem

začetku v 60-ih letih.

Zato je govoričenje, da je bil filozofski oddelek "trdnjava dogmatizma" ali totalno strokovno neznanje ali totalni cinizem.

V podrobne ocene razvoja filozofskega oddelka po letu 1973 se ne spuščam; toda tudi za razdobje 1973-1990 velja, da filozofski oddelek ni bil nikoli "utrdba marksističnega dogmatizma".

Odločna opredelitev proti dogmatiziranju marksizma velja zame (čeprav sem vedno cenil njegove pozitivne sestavine) prav od mladih let; še posebej od leta 1948.

Takoj po spopadu s Stalinom v letu 1948 sem prišel do trdnega sklepa, da vzrok krize svetovnega socializma ni samo stalinizem, ampak tudi *dogmatiziranje* marksizma, in sem bil zato njegov odločni nasprotnik.

To nasprotje dogmatiziranju samega marksizma sem odločno zastopal javno v letih 1949-52 kot slušatelj zveznega Inštituta za družbene vede, na katerem so bili zbrani vsi najsposobnejši ljudje za idejni boj s stalinizmom v Jugoslaviji, kot tudi v neposrednih razgovorih s tedaj glavnim slovenskim in jugoslovanskim partijskim ideologom, ki pa mu moja odločnost proti dogmatiziranju Marksa, Engelsa in Lenina ni bila prav nič po volji.

Ker se na njegovo izrecno zahtevo temu stališču nisem hotel leta 1953 odreči,¹ mi je bil od leta 1953 do leta 1964 (celih 11 let) preprečen vstop na filozofski oddelek ("seminar") v Ljubljani, čeprav sem bil med najboljšimi slušatelji omenjenega inštituta in najboljši v svojem letniku na beograjski univerzi; zavrnjena mi je bila tudi štipendija v Sloveniji za izdelavo doktorata, čeprav sem imel nanjo izrecno zakonsko pravico kot nosilec Partizanske spomenice 1941; grozili so mi, da ne smem nikoli priti v Slovenijo, in podobno (ko sem leta 1960 v Beogradu odlično doktoriral, nisem smel še 4 leta v Slovenijo).

Ker sem zdržal tako dolgo izključitev iz Slovenije z enako odločnostjo proti dogmatiziranju marksizma in ker sem se kot tak vsilil Sloveniji leta 1964, sem si s takim moralnim in znanstvenim kapitalom izbral pravico, da sem po letu 1964 v Sloveniji branil svobodo filozofije od politike in tudi od dogmatiziranja marksizma.

Zato je ne samo skrajno neresnično, ampak tudi skrajno žaljivo, da se pripisuje marksistični dogmatizem filozofskemu oddelku, ki sva ga začetno oblikovala Majer in jaz.

Po ločitvi prvotno združenega sociološkega in filozofskega društva sem, kot prvi predsednik novega Slovenskega filozofskega društva, imel leta 1965 na ustanovni skupščini tega novega društva referat, ki sem mu v središče in težišče postavil tezo - to tezo in referat je skupščina sprejela -, da naj si slovenska filozofija zastavi kot svoj glavni in najvišji cilj: *razvoj občegenerične filozofije*, ki naj *"teži k absorbiranju vseh pozitivnih dosežkov dosedanje filozofije"*, dosežkov vseh dosedanjih filozofskih "smeri", *"pridobitev vse dosedanje filozofije"*.²

V tem mojem referatu je bilo izrecno poudarjeno:

"Ti kriteriji (občegenerične filozofije - V. R.) so nadrejeni tudi klasičnemu marksizmu";³ ta je pustil neobdelana "ogromna področja", ki "jih je obdelovala in jih še obdeluje" "druga filozofija". To in celotni razvoj človeštva zahteva, da "gremo tudi dalje od klasičnega marksizma".⁴

¹ Proti dogmatiziranju marksizma sem nastopil v študiji "Nekaj vsakdanjih resnic o umetnosti", ki sem jo napisal že leta 1952 in objavil v časopisu "7 umetnosti" 25. 2. 1953. V slovenščini objavljeno v knjigi "Kultura, morala in politika", Maribor, 1969, str. 59-65.

² Žive vrednote antifasizma, Ljubljana, 1995, str. 113.

³ Ibidem, str. 115.

⁴ Ibidem, str. 115.

S temi skupnimi stališči slovenskih filozofov, že v daljnem letu 1965, smo bili mi *edini v vsej Jugoslaviji in v vseh "socialističnih deželah"*, ki smo imeli pogum, da smo marksizem odločno *podredili* generični filozofiji, ki smo si upali uradno trditi, da ima marksizem v filozofiji "ogromne praznine" in zaostanke in da treba "iti naprej od marksizma".

S tem smo marksizem kar se dá jasno in glasno *detronizirali že leta 1965 s položaja vladajoče filozofije in najodločneje nastopili proti njegovemu dogmatiziranju v kakršnikoli obliki, zlasti pa v obliki vladajoče absolutne resnice.*

S tem smo naredili *antidogmatični pluralistični korak naprej* od vse dotedanje slovenske filozofije. Pa tudi od sicer plodnega predvojnega Vebrovega "seminarja", kot tudi od številnih *filozofskih kateder (seminarjev, oddelkov) v razvitih deželah*, v katerih je po pravilu, eksplicitno ali implicitno, prevladovala *ena sama filozofska smer.*

Obnovljeni filozofski oddelek v 60-ih letih je bil torej že na svojem začetku bolj pluralistično in antidogmatično usmerjen, kot ogromna večina podobnih univerzitetnih enot v vsem svetu.

Izrazite pluralistične usmerjenosti v 60-ih letih obnovljeni filozofski oddelek ni začrtal samo deklarativno, ampak jo je tudi *dosledno uresničeval v 60-ih in 70-tih letih.*

Dokazi za pluralizem filozofskega oddelka v letih 1962-73 so v naslednjih točkah A-G.

A

Z vzpodbudo filozofskega oddelka in aktivnim sodelovanjem njegovih članov so bili že v 60-ih letih izdane Heideggerjeve "Izbrane razprave" in Sartrovi "Izbrani filozofski spisi".

Oddelek je torej pospeševal kvalitetno prodiranje fenomenologije in eksistencializma v slovenski prostor, čeprav je bila ta smer slovenskim "marksističnim" dogmatikom precej "sumljiva" (dejansko pa jugoslovanskim dogmatikom ni bila "sumljiva" vsebina te ali one smeri, ampak stopnja družbene angažiranosti konkretnih posameznikov; tako je bil v Srbiji "najbolj sumljiv" krog neopozitivistov; v Sloveniji je med leti 1950 in 1964 ter od 1969 in do danes najbolj "sumljiv" moj "marksizem"; hrvaškim politikom pa se je zdel njihov glavni fenomenolog in eksistencialist Vanja Sutlić zelo "državotvoren").

Heidegger in Sartre sta v 60-ih letih imela že izrazito prednost pred "marksizmom", saj so njuni spisi izšli takoj, ko so bili pripravljene, moja izvorna knjiga *Dialektika človeka, misli in sveta* pa je morala čakati cela štiri leta.

K izdanim Heideggerjevim in Sartrovim izbranim spisom sta člana oddelka Majer in Kalan napisala uvoda, ki sta bila zelo pozitivna za eksistencializem in fenomenologijo. Majer je dal nekaterim sestavinam eksistencializma prednost pred sodobno marksistično filozofijo,⁵ Kalan pa je označil Sartrovo filozofijo "kot indeks, ki nam omogoča spoznati način bivanja današnje dobe".⁶ S takimi ocenami *sta člana oddelka postavila Heideggerja in Sartra pred (sodobni) marksizem*, kar seveda ruši izmišljotino, da naj bi oddelek forsiral marksizem kot absolutno resnico.

Že v začetku delovanja obnovljenega filozofskega oddelka je Majer bistveno prispeval k uvajanju strukturalizma in Jerman k uvajanju neopozitivizma v slovenski prostor.

Se pravi, da so bile s sistematičnim delovanjem oddelka v že 60-ih in na začetku 70-ih let Sloveniji strokovno, objektivno predstavljene vse najbolj aktualne nemark-

⁵ Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana, 1967, str. 9.

⁶ Jean Paul Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, CZ, Ljubljana, 1968, str. 8.

sistične smeri! Torej ni bilo nobenega monopola marksizma!

Nobena strokovna enota v slovenski zgodovini ni tako temeljito kot filozofski oddelek že na prelomu 60-ih in 70-ih let podajala študentom tako bogat strokovni pregled vseh glavnih smeri filozofije v vsej zgodovini filozofije.

S tem je prenovljeni filozofski oddelek ustvarjal prvi v slovenski zgodovini - pa tudi bistveno bolj, kot številne podobne enote v razvitih in "socialističnih deželah", ki so bile podrejene eni sami filozofski smeri - vse pogoje za razvoj generične filozofije kot sinteze vsega pozitivnega v vseh glavnih smereh.

Od želja in sposobnosti konkretnih slovenskih filozofov pa je odvisno, koliko se bo generična filozofija uresničila.

Glede te osnovne nove, pluralistične usmeritve filozofskega oddelka sva bila Majer in jaz povsem enotna od začetka prenove oddelka. Samo zaradi najine trdne enotnosti je ta idejni pluralizem v Sloveniji zmagal prvič na "uradni" ravni in za vse večne čase; brez najine enotnosti bi tedaj sigurno propadel.

Z omenjenimi Majerjevimi ocenami eksistencializma je bil zelo nezadovoljen dotedanji glavni slovenski "marksistični" ideolog, ki mi je zato izrecno predložil skupno akcijo proti Majerju. Iz konteksta ponudbe je bilo jasno, da naj bi jaz s to "akcijo" dobil glavno politično-ideološko pozicijo v partiji in v politiki. To "akcijo" in ponudbo sem takoj odklonil in Majer je zato lahko napredoval na vseh področjih.

Samo zaradi takih *odločnih antidogmatičnih stališč* je tedaj filozofski in idejni pluralizem v Sloveniji dokončno zmagal že v 60-ih in 70-ih letih in zato nikoli ni mogel biti več porušen; čeprav je bil po letu 1990 zopet izjemno ogrožen, sedaj seveda ne od "marksističnega" dogmatizma, ampak od določenega drugega dogmatizma.

Pri omenjeni zmagi pluralizma v 60-ih letih je moje zadržanje in odločanje imelo povsem konkretno težo in vpliv; ker sem edini v prenovljenem oddelku imel doktorat in s tem ključ za napredovanje vseh drugih; ker sem bil tedaj predstojnik oddelka; ker sem bil v vsej Jugoslaviji zelo spoštovan kot filozof in družboslovec (po simpoziju v Novem Sadu leta 1964 so me številni jugoslovanski družboslovci ocenili kot kvalitetno prvega družboslovca); ker si vodeči slovenski organi niso upali preveč drezati vame zaradi velikih krivic, ki so mi jih naredili v času 1946-1964; ker sem bil nosilec Partizanske spomenice 1941 in ker sem bil od leta 1948 med tistimi, ki so najbolj nastopali proti dogmatiziranju marksizma.

Zaradi vseh navedenih dejstev je *nakladanje o dogmatizmu in monopolizmu filozofskega oddelka največja laž!*

B

Pluralizem se je v slovenski filozofiji že v 50-ih, zlasti pa v 60-ih in 70-ih letih dosledno uresničeval tudi s tem, da je bilo vedno v glavnih filozofskih institucijah - na filozofskem oddelku na FF in na filozofskem oddelku na Inštitutu za sociologijo in filozofijo - *vedno skozi vseh zadnjih 40 let socializma (1950-1990) več (ali celo veliko več) nemarksistov kot marksistov.*

To je seveda dokaz stalnega idejnega pluralizma oddelka in vse slovenske filozofije (k temu spadajo tudi kvalitetni nemarksisti v teologiji) in odsotnosti "marksističnega monopola" v Sloveniji.

Med leti 1953 in 1960 je bilo v tedanjem filozofskem "seminarju" na FF 5 nemarksistov (eden le krajši čas) in 2 marksista; torej je bilo razmerje 2:1 v *korist nemarksistov.*

Dokaz, da že tedaj v 50-ih letih ni bilo absolutne vladavine marksizma in da je bil marksizem tedaj *zapostavljen*: med tem, ko skoraj ni bilo nobenih predavanj iz marksistične filozofije (predavatelj je bil stalno odsoten), je partija zelo rada v seminarju

zaposlovala nemarksiste; nikakor pa tedaj *ni hotela* spustiti v "seminar" na FF obeh za filozofijo *najsposobnejših* "marksistov" - Majerja in mene -, ampak sva morala 17-19 let po osvoboditvi opravljati druga *težaška* dela. Majer je moral predavati na srednjih šolah; jaz sem moral v Beogradu delati v fiskulturi, na radiju in nato deset let noč in dan pisati strokovne ekspertize - ekonomske, sociološke, zunanjepolitične - za jugoslovansko zunanjo politiko za bedno plačo; v Slovenijo sem se vrnil reven kot cerkvena miš.

V času 1962-1973 - ko sva z Majerjem še lahko vplivala na filozofski enoti na FF in v inštitutu - je bilo v obeh oddelkih *11 nemarksistov* in *3 "marksisti"* (pogojna formulacija). Razmerje je bilo očitno zelo *v korist nemarksizma* - odnos 11:3 in po odhodu Majerja celo 11:2, torej *skoraj šestkrat več nemarksistov*.

Ves čas, ko sva bila vplivna Majer in jaz, ni bil odstranjen ("upokojen") noben nemarksist na nobenem od obeh omenjenih oddelkov.

Zelo ugoden položaj nemarksistov v tem času ilustrira primer posameznika, ki v kakšnih 15-20 letih polne zaposlitve v oddelku ni objavil niti enega samega najkrajšega člančka in ki je že zdavnaj izčrpal vse zakonske roke za ponovno izvolitev - pa sem ga jaz kot predstojnik oddelka, zaradi pluralistične širine, obdržal na oddelku kljub vsem zakonskim predpisom.

V nasprotju s to izjemno širino za nemarksiste pa ni mogel sodelovati na oddelku niti kot honorarni predavatelj marksist z odličnim predvojnim doktoratom. Ta je v času obnovljenega oddelka napisal več strokovno povsem neoporečnih zgodovinsko filozofskih knjig, ki so bile strokovno boljše od marsičesa nemarksističnega.

Tudi v tem primeru sem se kot predstojnik oddelka osebno zavzemal za ista pluralistična in strokovna merila, ki so bila izjemno popustljiva za nemarksiste; vendar nisem uspel, ker je bil antimarksistični ideološkopolitični ekskluzivizem dosti močnejši od mene. To pa je seveda očitni dokaz, kako *malo vpliva* je imel v Sloveniji in v oddelku "marksizem" v času mojega predstojništva in da je bil marksizem zapostavljen.

Posebej sem se potrudil, da je, ker na oddelku ni bilo prostih mest, stalno predavateljsko mesto na Akademiji za dramsko in filmsko umetnost dobil prvi slovenski frojdist-lakanovec, ki pa je mesto odklonil kot "neaktualno"; kar je dokazovalo, da zunaj oddelka obstajajo mnogo močnejše ideološkepolitične pozicije.

O drugih *izjemno ugodnih pogojih* za slovenske nemarksiste bodo dokazi navedeni še kasneje.

C

V času vpliva Majerja in mene (1962-73) je bila *samo čista znanstvena in strokovna kvaliteta edino merilo* za delo filozofskih oddelkov, in niti najmanj kakršnakoli "zvestoba marksizmu".

Bil sem mentor prvim trem doktorandom v Sloveniji po drugi svetovni vojni (Majer, Kalan, Jerman) in vsi trije doktorati so bili *znanstveno zelo kvalitetni*.

Od teh treh doktorandov sta bila dva nemarksista in eden marksist; zopet razmerje 2:1 *v korist nemarksizma*.

V prvem strokovnem razgovoru z obema doktorandoma nemarksistoma sem takoj na začetku sam, samoiniciativno poudaril, da nikakor ne želim, da se vnašajo v njune doktorate na silo kakršnekoli "marksistične sestavine", ampak mora biti *vodilo samo znanstvena resnica*, se pravi, kaj sta Aristotel in Lukaszewicz *v resnici* pisala in kaj to filozofsko pomeni.

Pri meni so tedaj z največjo lahkoto magistrirali pravkar pri meni diplomirani štirje študentje, ki so bili *vsilivo nemarksisti*; to so bili prvi štirje filozofski magisteriji v Sloveniji po drugi svetovni vojni. Za njimi pa sta magistrirala dva marksista; in zopet je

bil odnos 2:1 v korist nemarksizma.

Nemarksistu sem prvemu ponudil mesto asistenta pri meni in sicer za etiko; šele, ko je ta odklonil (verjetno zato, ker je bila tedaj v vsej Jugoslaviji etika za določeno filozofsko smer "popolnoma neutemeljena"), sem ponudil isto mesto mlajšemu marksistu, ki pa je tudi raje šel drugam.

Ni bilo torej nobenega boja za "vladajočo pozicijo" v oddelku, saj je oddelek ni imel.

Imel pa je znanstveno kvaliteto, ki bi bila lahko sodobnikom in prihajajočim vzor!

Komaj so mladi *nemarksisti* pri meni magistrirali, že so se zelo ugodno zaposlili na inštitutu, ki ga je vodil filozofski oddelek FF. *Nemarksizem* je tudi tu imel *veliko prednost* in ugodnost, če primerjamo njihovo izjemno ugodno strokovno pot s preje omenjenimi tremi "marksisti" (M., R., L.) in z njihovo težko potjo.

Delo na inštitutu sem tem mladim nemarksistom omogočil predvsem jaz, ker sem kot (tedaj) edini povojni slovenski doktor filozofije samo jaz lahko vodil znanstvene projekte z dovolj denarja, na katerih so se s polno plačo zaposlili *izključno nemarksisti*.

Jaz sem od teh projektov, katerih nosilec sem bil, dobival sramotno nizek honorar, čeprav sem - poleg izdelave načrtov raziskav - še sam izdelal daleč najbolj kompleksno študijo *O nekaterih osnovah etike* (Ljubljana, april 1968, 327 strani), ki je dobila odlično oceno dr. Branka Bošnjaka iz Zagreba.

To veliko in nepravično finančno nesorazmerje v inštitutu v škodo "marksizma" mi ni povzročalo nobenih duševnih težav.

Najbolj mučno notranje, duševno razpotje v mojem življenju pa je bilo v tem, da so posamični od mladih nemarksistov s težkimi in povsem neutemeljenimi, nestrokovnimi obdolitvami obkladali kar vse antifašistične borce: čeprav nisem tega z ničemer pokazal, sem se sam intenzivno in mučno vpraševal, kakšen smisel ima moje potrpežljivo sodelovanje z njimi.

Težki, nepravični in nestrokovni udarci so padali vsevprek in (objektivno) tudi na tiste moje soborce za svobodo, ki niso nikoli pripadali partijskemu monopolu, ampak so se moralno povsem čisti tolkli kot lèvi v prvih bojnih vrstah vseh najtežjih antifašističnih bojišč in so pred mojimi očmi, ob meni padali mučeni in ustreljeni kot talci, zaporniki in partizani.

Bila je težka dilema: ali naj kot udeleženec bojev za svobodo od leta 1941 strokovno sodelujem s tistimi, ki so tudi čiste borce za svobodo in človečnost nepravično in površno obtoževali - ali naj se od njih popolnoma distanciram (kar je demokratična pravica vsakogar)?

V tej najtežji dilemi v mojem življenju sem se odločil, da intenzivno strokovno pomagam vsem študentom in kandidatom in tudi kritikantskim mladim nemarksistom.

K tej odločitvi sta me nagnila dva premisleka. Prvi, da se boj mojih padlih soborcev najbolj častno nadaljuje, če humani antifašisti in socialisti *prinašamo slovenskim ljudem* - in tudi našim preganjalcem - *bistveno večjo duhovno svobodo, kot vsa dosedanja zgodovina in več, kot je je kjerkoli v svetu*, in če s potrpežljivim sodelovanjem poskušamo pokazati našim kritikastrom, da se lahko z znanstveno metodo prebijejo iz svojih esejističnih težav v večjo duhovno svobodo, plodno znanstveno iskanje zgodovinske resnice. Drugi, da so zaradi napačne dvajsetletne politike partije filozofski strokovnjaki zelo maloštevilni in da je treba iskati vse možnosti, da izpolnimo duhovne praznine in zaostanke.

Največ svobode imata filozofija in družboslovje tam, kjer vodstvo družbe in vodstva filozofije ter družboslovja dajejo najboljše možnosti svojim najostrejšim kritikom.

Sedanja srednja in mlada generacija slovenskih filozofov sta lahko ponosni, da je Majerjeva in moja usmeritev že v 60-ih in 70-ih letih prinesla v Slovenijo več duhovne

svobode kot vsa prejšnja slovenska zgodovina in tudi več, kot jo je v sodobnih razvitih državah!

To največjo svobodo (npr. da površno kritizirajo tudi ves antifašizem) so najostrejši kritiki vladajočih vrednot dobili samo v Sloveniji.

Take velike svobode niso nikoli imeli sodelavci tistih inštitutov, ki jih finančno vzdržujejo vlade v razvitih deželah. Nemogoče si je zamisliti, da bi na primer v angleških znanstvenih inštitutih dobili najboljše možnosti tisti, ki bi najostreje napadali angleške bojevnike proti fašizmu.

Veseli me, da smo prav mi dali največjo možnost izbire vsem, ki so trkali na vrata zgodovine. Kako so jo porabili, naj pove zgodovina!

E

Kot predstojnik oddelka za filozofijo sem povsem samoiniciativno, v trenutku, ko sem bil še v najboljši poziciji, uvedel demokratično novost: da mandat predstojnika oddelka *ni trajen*, ampak *zamenljiv* na dve leti.

Tako je marksizem "sestopil z oblasti" v našem oddelku veliko prej kot partija (15 let prej) in ta moja pobuda je kmalu zajela velik del univerze.

Do takrat je prevladovala praksa trajnega mandata ordinarija predstojnika, kar je ordinarijem dajalo udobno gotovost. Torej je bil "marksizem" tudi glede vodenja filozofskega oddelka *najbolj demokratičen* in najbolj pluralističen, najmanj avtokratski.

Ker sem imel dotedaj že veliko izkušenj z ljudmi nasploh, sem se zavedal, da je zame samega moj prostovoljni "sestop z oblasti" močno tvegan; vendar sem ga uresničil z željo, da humani levičarji tudi glede tega prinesemo *največjo dejavno* svobodo in demokracijo.

Tako uvedena zamenljivost predstojnika oddelka in ta prostovoljni "sestop marksizma" sta odprla vodilno mesto oddelka in filozofije tudi nemarksistom in v petnajstih letih (1975-1990) so mesto predstojnika filozofskega oddelka, ki je obenem najbolj vplivno mesto v slovenski filozofiji, *nemarksisti zavzemali večkrat kot marksisti*.

Tudi ta dejstva odpihnejo pravljico o "absolutni vladavini" marksizma v filozofiji.

Ko sem imel najmočnejše pozicije v slovenski in jugoslovanski filozofiji in tudi ko sem jih zaradi sankcij politike v začetku 70-ih let izgubil, sem vedno pomagal številnim, za katere sem vedel, da že desetletja delujejo proti meni ali pa so drugačnih nazorov, ne da bi za svojo pomoč zahteval konkretne protiusluge. Nisem bil naiven, ampak sem menil, da dejavna demokratičnost in pluralizem zahtevata tako etično ravnanje.

Čeprav sem dobro vedel za negativna stališča zagrebških in beograjskih "praksistov" proti meni, sem jih odločno in zelo uspešno branil z intervencijami pri Titu in na zveznih partijskih kongresih pred represijo; ta obramba brez vsake protivrednosti (točneje: z njihovimi udarci kot "plačilom") mi je bila vpisana pri politiki kot težak doživljenski "greh".

Sedanje srednje in mlade generacije slovenske filozofije so lahko ponosne na to, da so prenovitelji tega oddelka prakticirali visoko etiko kot nujno sestavino idejnega pluralizma.

F

Nobena filozofska enota v svetu ni tako intenzivno in uspešno *demonirala političnega monopola* in tako *uspešno razvijala konkretno demokracijo v svoji deželi*, kot filozofski oddelek v letih 1964-1972.

V tem času je bil filozofski oddelek na čelu *najbolj kvalitetnega* antistalinističnega in demokratičnega gibanja v vseh "socialističnih deželah".

Filozofski oddelek - profesorji in študenti - je v 60-ih letih in na začetku 70-ih let med vsemi podobnimi enotami največ prispeval k najuspešnejšemu socialnemu, ekonomskemu ter celovitemu nacionalnemu razvoju Slovenije v njeni zgodovini.

Seveda tega celovitega razvoja ni vodil sam oddelek, ampak številni kvalitetni socialistično usmerjeni ustvarjalci na vseh področjih. Vendar je med vsemi podobnimi enotami filozofski oddelek takrat največ naredil za to, da je tedaj v Sloveniji povsem prevladal duh svobode, demokracije, socialnosti, izvirnosti in ustvarjalnosti. Oddelek je takrat največ naredil, da smo v Sloveniji zgradili najboljšo nacionalno strategijo nacionalnega napredka v pogojih ekonomske razvitosti (časopis *Anthropos* v letih 1969-72; študija Vojan Rus, Poštenost in znanost⁷).

Posebno pomembno nacionalno in mednarodno vlogo je imel tedaj filozofski oddelek z zelo aktivno neposredno udeležbo v vodenju demokratizacije Slovenije, v zamenjavi partijskega monopola s političnim pluralizmom v najbolj izrazitih političnih institucijah: v republiški Skupščini, na kongresih zveze komunistov, v Socialistični zvezi in drugih družbenopolitičnih organizacijah.

Filozofski oddelek je tedaj imel velik delež v tem, da je bilo tedanje slovensko demokratično gibanje (1964-72) uspešnejše kot vsa druga antistalinistična gibanja v vseh "socialističnih deželah"; zlasti s tem, da mu je edinemu uspelo večletno vnašanje pluralizma v glavne politične inštitucije.

Filozofski oddelek je imel tedaj tudi velike mednarodne uspehe s spodbujanjem kvalitetne demokratizacije v "socialističnih deželah". Številni udeleženci bodoče "čehoslovaške pomladi" v letu 1968, ki je bila najbolj kvalitetno demokratično antistalinistično gibanje, so nam izjavljali v letih 1965-68, na obiskih v ČSR in srečanjih, da so jim bile zlasti koristne ideje članov filozofskega oddelka glede odločnega pretvarjanja komunističnih strank iz nosilcev monopola oblasti v demokratične organizacije političnega pluralizma in v uvajanju vsesplošne demokracije.

Če ne bi bilo sovjetske oborožene intervencije v ČSR v letu 1968, bi tedaj Čehoslovaška in Jugoslavija s svojim naprednim prenovitvenim zagonom spodbudili veliko bolj brezbolni in plodni prehod v humano, demokratično družbo vsega ogromnega "socialističnega bloka", kot je sedanja kaotična tranzicija vzhodne, srednje in jugovzhodne Evrope (Balkana).

Podrobnejše dokaze o tem sem navedel v študiji ZGODOVINSKO DRUŽBENA PRAKSA KOT GLAVNO MERILO KVALITETE FILOZOFIJE IN DRUŽBENIH VED.⁸

V tej aktivnosti je oddelek imel podporo velike večine najkvalitetnejše slovenske inteligence zelo različnih nazorov, o čemer pričajo tudi objave v letnikih 1969-1972 časopisa *Anthropos*. Podpora intelektualcev različnih nazorov pa je seveda še en dokaz, da je bila dejavna usmeritev oddelka pluralistična in demokratična, saj oddelek ne bi dobil široke podpore intelektualcev, če bi bil dogmatičen in marksistično monopolističen!

G

Natančna informiranost o *dejanskih*, konkretnih ideoloških stališčih partije v razdobju 1964-1990, do njenega "sestopa z oblasti", odkriva povsem drugo podobo od gromkih partijskih "marksističnih" deklaracij, ki so res v političnih referatih dajale videz, kot da je v deželi do leta 1990 "vladal marksizem".

Sredi 70-ih let so mi glavni politični funkcionarji poudarili v uradnih razgovorih

⁷ Čarnijev zbornik (1931-1996), Ljubljana, 1998, str. 483-502.

⁸ *Anthropos*, št. 1-3, 1999, str. 297-311.

zelo odločno, jasno in brez prikrivanja, da povsem odklanjajo mojo filozofsko usmeritev, ki je bila večstranska: filozofska antropologija, etika, estetika, ontologija, gnoseologija, aksiologija (teorija vrednot), in obenem posebej poudarili, da popolnoma podpirajo samo marksizem kot zgodovinski materializem in nosilce te smeri.

S tem je partijska ideološka politika *dejansko* (v nasprotju z deklarativnimi hvalnicami "marksizmu") že pred 25 leti - že 15 let pred spremembo oblasti v letu 1990 - *popolnoma politično in dejansko potisnila v stran skoraj vse dele* možne marksistične filozofije: filozofsko antropologijo, etiko, estetiko, ontologijo, gnoseologijo in aksiologijo.

S tem je bila *dejansko s partijske strani likvidirana* tudi sicer votla pravljica (dokaze o drugih vidikih njene votlosti sem dal v prejšnjih točkah) o "popolni vladavini" marksistične filozofije v Sloveniji.

Vzroki za votlost te pravljice pa so bili različni: medtem ko smo demokratični filozofi samoiniciativno odločno odklanjali monopol marksizma in gradili filozofski pluralizem, je partija večino marksizma zavrgla, ker ji je bil napoti (razvoj marksistične etike bi npr. prinesel več kritike partijskega monopola in privilegijev; zato je bila etika zelo nezaželena).

Celo zgodovinski materializem - edini del marksizma, ki ga je partija po sredini 70-ih let še priznavala - je ostal precej vpliven *samo do leta 1980*.

Gre za naslednji popolni preobrat v letih 1981/82 v partijski ideološki politiki: *v trenutku, ko je partija za svojega glavnega in edinega političnega partnerja izbrala Novo revijo - v letih 1981/82 - preneha kakršenkoli vodilni politični vpliv vsakega marksizma - tudi marksizma omejenega izključno na zgodovinski materializem*.

"Vodilna" ideološkopolična vloga marksizma je bila torej povsem *politično likvidirana* od partije že *deset let* pred njenim sestopom z oblasti.

Za kompartijo postanejo že v letu 1981 *glavne nemarksistične smeri* (ne glede na pogoste ritualne "marksistične" fraze v referatih): fenomenologija in eksistencializem, neopozitivizem, freudizem-lakanizem, antiprodukcijski filozofski anarhizem.

Popolna prevlada nemarksističnih filozofskih smeri v kompartijski ideološki politiki po letu 1981/82 je jasno, nedvosmiselno razvidna iz glavnih referatov na zadnjem velikem *partijskem* ideološkem posvetu 5. in 6. januarja 1989 v Ljubljani.

V objavljenih dveh glavnih referatih⁹ na tem posvetu so izjemno hvaljene navedene nemarksistične smeri (razen filozofskega anarhizma); niti besedice pa ni rečeno o marksizmu, čeprav so filozofi "marksisti" predstavljali po *znanstvenih* merilih daleč najbolj kvalitetno laično skupino (poleg zelo kvalitetnih filozofov teologov).

Partija seveda nikoli ni marala znanstvene kvalitete.

S tem partijskim posvetom je bila *popolnoma končana (tudi formalno)* pravljica o "absolutni vladavini" marksistične filozofije v Sloveniji: česa takega nikoli ni bilo iz takih ali drugačnih navedenih razlogov!

Še metodološka pripomba: izraz "marksistična filozofija" sem v tem pregledu največkrat pisal v narekovajih, saj sem ta izraz uporabljal samo *približno in pogojno*, ker so med "marksističnimi filozofi" v Sloveniji obstajale velike teoretične razlike, večje kot v katerikoli drugi smeri, in ker za mene ta oznaka "marksizem" v *bistvu* ne velja.

Veliko sestavin marksizma zelo cenim, povsem enako kot v preteklih 62 letih. Vendar so mi bili še bližji od marksizma aristotelizem, evangelsko krščanstvo in masa-rykovstvo.

⁹ Marksistični center CK ZKS, Družboslovje na Slovenskem, Gradivo za posvet, 2. zv., Ljubljana, december 1988, str. 1-22.

Najvažnejše pa je, da sem izdelal že do leta 1964 *povsem izviren* filozofski sistem, ki presega marksizem, in bi bilo zato neznanstveno, če bi se *podrejal* klasičnemu ali kateremukoli marksizmu.

III

Upam, da lahko v zaključku, na osnovi vseh *dokazov*, ki sem jih zapisal v II. oddelku, kot zgodovinsko *dokazano* izpostavim trditev: *slovenska filozofija je lahko ponosna na svoj filozofski oddelek!*

LITERATURA

Anthropos, letniki I-XXX (1969-1999).

Družboslovje na Slovenskem, gradivo za posvet, 2. zvezek, Ljubljana, 1988, Marksistični center CK ZKS.

Heidegger, Martin, Izbrane razprave, Ljubljana, 1967, CZ.

Jerman, Frane, Med logiko in filozofijo, Ljubljana, 1971, CZ.

Majer, Boris, Med znanostjo in metafiziko, Ljubljana, 1968, CZ.

Rus, Vojan, Žive vrednote antifašizma, Ljubljana, 1995, ČZP Enotnost.

Rus, Vojan, Poštenost in znanost, Čarnijev zbornik (1931-1996), Ljubljana, 1998, str. 483-502.

Rus, Vojan, Zgodovinska družbena praksa kot prvo merilo znanstvene kvalitete družboslovja in filozofije, Anthropos, št. 1-3, 1999, str. 297-311.

Sartre, Jean Paul, Izbrani filozofski spisi, Ljubljana, 1968, CZ.

recenzija

Borut Ošljaj: *Homodiaphoricus*. Uvod v filozofsko antropologijo

Filozofska fakulteta, Ljubljana 1999

CVETKA TÓTH

Univerza v Ljubljani, filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo,
Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

Delo *Homo diaphoricus* s podnaslovom *Uvod v filozofsko antropologijo* avtorja dr. Boruta Ošljaja je obsežno delo, ki zelo natančno obravnava nekatere tradicionalne kot tudi sodobne probleme filozofske antropologije. Sestavljeno je iz šestih poglavij in že z naslovnimi formulacijami poudarja svoj izrazito problemski pristop, s katerim obravnava človeka oziroma ontologijo človeka, ki je zelo kompleksna in kot taka vključuje vse najbolj bistvene vidike s področij drugih filozofskih disciplin, od ontologije, spoznavne teorije, metafizike do estetike, etike, aksiologije.

V prvem poglavju *človek in religija* avtor izhaja iz tega, da pojma človeka ne moremo podati brez upoštevanja religioznega izročila. Pri tem predstavi zelo široko razumevanje religije, ponekod celo kot *teorijo stvarnosti*, predvsem v pomenu, ko je religija sinonim za neskončno in celovito. Kot taka v sebe vključuje še izrazito vrednostni odnos, ki ga moderno pojmovanje razširja s pojmom svetega, ki zajema tudi take vrednote kot dobro, pravično, lepo in resnično. Z grško kulturo je opravljen prehod od ciklizma k linearizmu, prehod, ki vključuje "dokončni prehod od religije k metafiziki" (str. 55). Logika mišljenja ni več časovna, narašča prostorsko linearno dojemanje sveta, s tem pa misel ni več osrediščena, totaliteta zavesti je "dokončno razbita". Človek zdaj ni več toliko religiozno, ampak je metafizično bitje, ki mnogo bolj kot religijo ustvarja zgodovino.

Metafizika razume človeka kot pretežno duhovno, tj. ustvarjalno bitje, ne kot duševno, saj to prevladuje tam, kjer je človekov odnos do sveta tematiziran na religiozen način. Glede ustvarjalnosti metafizični pristop izpostavlja človeka kot samozavedajoči se onstran in nad naravo postavljeni subjekt. Če sta mitos in ciklizem osrednji kategoriji religiozne zavesti, potem sta logos in linearizem osrednji kategoriji metafizične zavesti. Religija se ne razvije v samospoznanje, samo oblikuje življenje, šele filozofija vzpostavlja distanco do življenja, ki jo z vsem povzema v sebe *pojmem*. Avtor zato ugotavlja, da ravno "abstraktnost pojma, ki je v ločenosti od vsega neposredno življenjskega", dela "filozofijo za najbolj reprezentativno metafizično simbolno formo in hkrati za temelj znanosti" (str. 76). S temi ugotovitvami so podani nastavki za razumevanje ne samo filozofije in znanosti, ampak tudi za vrednotenje človeka.

V četrtem poglavju *Metafizika in antropologija* dobimo zgodovinsko-problemski opis tistih izstopajočih metafizičnih pojmovanj, ki so zelo pomembno vplivala na pojmovanje človeka na vseh ravneh. V krščanskem srednjem veku človek ni bil razumljen iz samega sebe, ni subjekt, "temveč le brezimni člen v verigi božjih otrok, ki si z globino svoje vere prizadevajo za lastno odrešitev, zato o antropoloških problemih v strogem smislu tu ni mogoče govoriti" (str. 92). S spremembo metafizičnih nazorov se radikalno menja tudi pojmovanje človeka kot svobodnega in samoopredeljenega bitja,

zato je "konstitutivni princip filozofske antropologije" *človek kot subjekt* (str. 112). Filozofsko gledano ta razvoj v marsičem prek renesanse, Descartesa in filozofije razsvetljenstva kulminira s Kantom: "Človek, ki v svojem spoznavanju izhaja iz sveta lastnega subjektivnega izkustva, in ne več od boga, je zdaj tudi znotraj filozofije dokončno postavljen kot subjekt" (str. 109).

S sklepom Kantove *Kritike čistega uma*, da človek ni samo teoretično, ampak praktično-moralno bitje, je podano spoznanje o tem, da spoznavajoči subjekt ni nekaj abstraktnega, ampak da je konkreten in praktično dejaven, tudi še v etičnem in estetskem smislu. Kantova metafizična antropologija sicer skuša razumevati človeka s tem, kar pač človek je, vendar še vedno tradicionalno metafizično določa njegov poslednji smoter. Avtor zato upravičeno opozarja na antinomije kantovske antropologije. Pokantovski razvoj s svojo kritiko tradicionalne metafizike in opustitvijo metafizike kot take pripelje celo do nihilističnih tendenc, "strašna napoved nihilizma ter človek brez sočutja in vrednot" (str. 147). Toda nihilizem ni šolsko odkritje in "preroška floskula, temveč čedalje prepoznavnejši znak novega duhovnega položaja človeka" (str. 148).

Kot samostojna filozofska disciplina se je filozofska antropologija uveljavila v času prve svetovne vojne, mejnik je izid Schelerjevega dela *Položaj človeka v kozmosu* (1928). Prek romantične vzhičenosti in čustvenosti s fenomenologijo spet prihaja do veljave "treznost in racionalnost" (str. 150), vrača se vera v racionalizem. Fenomenologija namreč pooseblja tendence: "iztrgati subjekt iz njegovega solipsizma in mu vrniti izgubljeni objekt, kar je predvsem pomenilo zavrnitev psihologizma in pozitivizma" (str. 150).

Poglavje *Antropologija in človek* v bistvu prevprašuje in vrednoti dosežke filozofske antropologije in v tej zvezi izhaja iz misli: "Praktični človek je zmeraj več kot zgolj subjekt; v tem dejanskem presežku, ki prerašča človekovo subjektivnost in metafizičnost, je bila skrita luč upanja, iz katere je črpalo antropološko motivirano Schelerjevo revitalizacijsko prizadevanje" (str. 163). Kot nedvomno izjemen podvig tega prizadevanja je vsekakor njegov poskus antropološke restitucije in hkrati revitalizacije metafizike.

Govor o človeku ni možen kot pogovor o tem, kaj je človek po sebi, izoliran iz sveta in njegovih konkretnih razmer. Če je v filozofski antropologiji človek nagovorjen kot človek, pa to vključuje vrsto vprašanj, tudi o tem, zakaj je človek bitje z metafizično potrebo, ki jo sodobna filozofija skuša osmisлити na povsem tostranskih temeljih, kar pomeni, da človek ni več bitje dveh svetov. S Plessnerjem avtor izpostavlja pojem humanosti v smislu človekovega prizadevanja izoblikovati družbo ne samo humanosti, ampak družbo z zelo visoko ozaveščenostjo o odgovornosti pred sočlovekom, naravo in zgodovino. To so tista dragocena izhodišča, s katerimi teorija mora razpolagati, kajti če "za življenje velja načelo nedoločenosti", pa za teorijo velja "načelo nedvoumne določljivosti" (str. 215). V tem je tudi njen *znanstveni kredo*.

Delo *Homo diaphoricus* je nedvomno zelo kakovostno in strokovno podano razmišljanje o filozofski antropologiji. Odlikujejo ga poznavanje problemov stroke, pojmovna jasnost in natančnost. Temeljito in zelo analitično diskutira z mnogimi, najbolj pomembnimi temelji naše kulture, ki so v mnogočem pripeljali razvoj človeštva do krize našega obstoja in preživetja - pri tem še posebej izpostavlja načelo odgovornosti. Pokaže pa tudi na tiste prispevke, ki skušajo podati izhodišča za premagovanje krize. Kot tako delo za potrebe filozofske stroke predstavlja zelo pomemben in nepogrešljiv študijski vir. Njegova objava bo tudi še pomemben prispevek na področju ekološko ozaveščene misli o tem, *kam in kako* v prihodnje.

Navodila avtorjem

Časopis *Anthropos* objavlja prispevke s področja filozofije, psihologije in drugih humanističnih in družboslovnih ved.

Prispevki so praviloma napisani v slovenskem jeziku; uredništvo jih ima pravico jezikovno lektorirati. Obsegajo lahko 1 avtorsko polo in morajo biti pregledno strukturirani, po potrebi tudi z vmesnimi naslovi. Naslov (in podnaslov, kadar je to potrebno) prispevka mora jasno odražati njegovo vsebino.

Naslovna stran tipkopisa naj vsebuje naslov in podnaslov prispevka, ime in priimek avtorja, avtorjeve nazive in akademske naslove, ime in naslov inštitucije, kjer je zaposlen, oz. domači naslov.

Vsak prispevek mora avtor oskrbeti s povzetkom v slovenščini in enem svetovnem jeziku, navadno v angleščini (dolžina okoli 250 besed) ter s ključnimi besedami v slovenščini in angleščini (okvirno 5-10 ključnih besed). Uredništvo lahko po potrebi ključne besede ustrezno popravi, članek pa opremi tudi z UDK vrstilcem.

Uredništvo razvršča prispevke v naslednje kategorije:

Izvirna znanstvena dela vsebujejo izvirne rezultate lastnih raziskav, ki še niso bili objavljeni. Dela pošlje uredništvo v recenzijo. Avtor se obvezuje, da prispevka ne bo objavil drugje.

Strokovna dela prikazujejo rezultate strokovnih raziskav. Tudi te prispevke uredništvo pošlje v recenzijo in avtor se obveže, da prispevka ne bo objavil drugje.

Pregledni članki imajo značaj izvirnih del. To so natančni in kritični pregledi literature iz posameznih zanimivih strokovnih področij (review article).

Poročila vsebujejo krajše znanstvene informacije o zaključenih raziskovanjih ali kratek opis strokovnih in znanstvenih knjig ali srečanj. Taki prispevki ne smejo presežati 5 strani.

Vsebinske opombe se navajajo pod črto, ne pa tudi bibliografski navedki, ki naj bodo vključeni med besedilo v skrajšani obliki (npr.: Priimek, 1998, 11). Vsa citirana literatura mora biti s popolnimi podatki navedena na koncu članka v poglavju "Literatura". Bibliografske navedbe morajo biti razvrščene po abecedi avtorjev ter po letu izdaje, kadar gre za več del istega avtorja, vsebovati pa morajo vso citirano literaturo. Posamezne tipe bibliografskih virov navajamo na naslednji način:

- *knjiga*: Avtor (leto izida): Naslov. Zbirka. Kraj, Založba.

- *zbornik*: Avtor (leto izida): Naslov prispevka. V: Avtor knjige: Naslov knjige. Izdaja. Kraj, Založba, strani od-do.

- *članek v reviji*: Avtor (leto izida): Naslov članka. Naslov revije, številka. Kraj, Založba, strani od-do.

Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, ki jih je postavilo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS, bo uredništvo prisiljeno zavrniti. Članke je treba oddati v dveh izvodih tipkopisa (dvojni razmak) in po možnosti na disketi na naslov uredništva (*Anthropos*, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana). Rokopisov ne vračamo.

