

# ANTIHRO

# POS

časopis za  
psihologijo  
in filozofijo  
ter za  
sodelovanje  
humanističnih  
ved

Družboslovje  
Židan, Šterk, Štern

Filozofija  
Tòth, Ošljaj, Rus,  
Pihler, Jerman

Psihologija  
Kovačev, Palčič,  
Musek, Selič,  
Cugmas

Prevodi  
Stajič, Agazzi

Ocena  
Švajncer

Zanimivost  
Storer



# Anthropos

leto 1995  
letnik 27  
številk 2-4

**Družboslovje**  
**Filozofija**  
**Psihologija**  
**Prevod**  
**Ocene**  
**Zanimivosti**  
**Povzetki**



ČASOPIS ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE  
HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), dr. Milica Bergant (pedagogika), Zvonko Cajnko (sociologija), dr. Gabi Čačinovič-Vogrincič (psihologija), dr. Ludvik Čarni (sociologija), dr. France Černe (ekonomija), dr. Frane Jerman (filozofija), dr. Stane Južnič (politologija), dr. Valentin Kalan (filozofija), dr. Boris Majer (filozofija), dr. Vid Pečjak (psihologija), dr. Vojan Rus (filozofija), Stane Saksida (sociologija).

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

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

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 2; telefon 17 69 200

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

Cena te številke je 1000 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

Računalniški prelom: MEDIT d.o.o., Notranje Gorice

Tisk: SKUŠEK

Naklada: 1000 izvodov

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.

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-222/92 mb z dne 4. 3. 92 šteje časopis ANTHROPOS za proizvod od katerega se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarife št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev.



VSEBINA  
(Anthropos št. 3-4/1995)

I. DRUŽBOSLOVJE

- 5-13 Alojzija Židan: Vrednote na prehodu - njihov vpliv na kompleksni pedagoški proces (srednješolskega družboslovja)  
14-34 Karmen Šterk: Koncepti tipa mana: njihovo mesto in čemu služijo  
35-42 Artur Štern: Kvantni gen

II. FILOZOFIJA

- 43-56 Cvetka Tóth: Nicolai Hartmann - Poskus ontološke utemeljitve filozofije  
57-72 Borut Ošljaj: Princip odgovornosti kot etično posredovanje med svobodo in bitjo  
73-83 Vojan Rus: Realna dialektika in sodobno človeštvo (Žive vrednote antifašizma)  
84-101 Borut Pihler: "Téchne - poésis - práxis - dýnamis - phainómenon - lógos - hermeneía - diáphora"  
102-116 Frane Jerman: Konceptcija logike v Brentanovi šoli

III. PSIHOLOGIJA

- 117-133 Asja Nina Kovačev: Identiteta kot integracija temeljnih določil človekovega bistva  
134-146 Darja Kobal Palčič, Janek Musek: Struktuiranost osebnega profila, samopodobe in samospoštovanja na prehodu iz srednje v pozno adolescenco: mednarodna študija  
147-167 Polona Selič: Stres in bolezen  
168-178 Zlatka Cugmas: Kaj pogojuje otrokovo obnašanje v "tuji situaciji": otrokov temperament ali odnos matere do otroka?

IV. PREVODI

- 179-184 Dubravka Stajič: Kominternina in kolonializem  
185-209 Evandro Agazzi: Univerzum kot znanstveni in filozofski problem (prevedla Zdenka Erbežnik)

V. OCENE

- 210-212 Marija Švajncer: Martin Kramar - avtor nove didaktične študije

VI. ZANIMIVOSTI

- 213-214 Thomas Storer: MINIAC: najmanjši elektronski možgani na svetu (prevedel Danilo Šuster)

VII. POVZETKI

**PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI  
Z BESANO PODJETJA AMEBIS**

## Vrednote na prehodu - njihov vpliv na kompleksni pedagoški proces (srednješolskega družboslovja)

ALOJZIJA ŽIDAN

### POVZETEK

*V prispevku se avtorica loteva obravnave tematike, ki jo opredeli kot vrednotna bogatitev učenčeve osebnosti v kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja. Avtorica opozarja, da je vrednotno oblikovanje učenčeve osebnosti v času, ko imamo opraviti s tako imenovanimi vrednotami na prehodu, dokaj težavno opravilo. Učitelj rabi zanj visoko profesionalizacijo svojega dela. Pa tudi vselej zanimivo, svežo, ustvarjalno didaktizacijo. Samo tako lahko "naredi" učencu družboslovna znanja življenjsko zanimiva. Taka znanja pa lahko učenca tudi vrednotno bogatijo. Ustvarjalno vrednotenje, sodi avtorica, je človekovo veliko življenjsko bogastvo.*

### ABSTRACT

VALUES IN TRANSITION - THEIR INFLUENCE ON THE COMPLEX PEDAGOGICAL PROCESS OF SECONDARY SCHOOL SOCIOLOGY

*In her article the author deals with the problem of value formation in secondary school students within the framework of the complex pedagogical process of sociology. She points out how difficult it is for a teacher to form the value system in a student, at a time when values are, so to speak, in transition. This situation demands highly professional work from a teacher with topical, interesting and creative didactics. Only in this way can sociological topics be made attractive to students and, in turn, enrich their value system. The author considers creative evaluation a great human treasure.*

### 1. Uvod

Že takoj na začetku utemeljimo, zakaj smo se pravzaprav odločili za obravnavo tematike, ki jo lahko opredelimo kot vrednote na prehodu - njihov vpliv na kompleksni pedagoški proces (srednješolskega) družboslovja. Dva pomembna vzroka sta pogojevala izpolnitev zadane si naloge. In sicer:

Prvi vzrok - vrednota, ta središčni aksiološki pojav, se (vendarle) spreminja. "Spremembe v miselnosti se verjetno posebej pomembno izražajo v spreminjanju vrednot. Dejstvo je, da so vrednote, posebej velikih, ki imajo splošen kulturni pomen, zelo

stabilne. Njihovo spreminjanje je pričakovati le ob res družbenih premikih; do teh pa je v nekdanjih socialističnih državah brez dvoma prišlo" (Musek, 1995, str. 88).

Drugi vzrok - če pa je s pravkar opisanim tako, nas mora zanimati, kako se spreminjanje tega pojava izraža v kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja? Kako vpliva na samo izvajanje odgovornega učiteljevega dela?

Lotiti se obravnave tako opredeljene tematike pomeni lotiti se obravnave vsebine, katera ima zelo kompleksen in nenehno aktualen karakter.<sup>1</sup>

Kritična soočenja bomo še posebej opazovali v kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja. Obravnavano tematiko bomo poskusili, vsaj na nekaterih njenih segmentih, tudi podkrepiti z raziskovalnimi ugotovitvami, če je seveda takšna podkrepitev mogoča.

### 2. O vrednotah, njihovem pomenu, dogajanjih z njimi danes

Kaj se danes dogaja z vrednotami? To je vprašanje, ki si ga zastavlja skoraj vsakdo, tudi v naši družbi. Nanj išče odgovore. Kajti "zlom političnega in družbenega sistema je oslabil ideologijo in njene vrednote. Tipične komunistične vrednote, kot so kolektivizem, skupna lastnina, enakost in solidarnost, so skoraj čez noč zgubile svoj pomen in moč" (Pečjak, 1995, str. 113).

Vrednote imajo tako v življenju posameznika kot družbe posameznika nenehno zelo velik pomen. Človek pravzaprav ne more obstajati, ne da bi nenehno vrednotil. Nenehno vrednotil, kaj je zanj dobro in kaj tudi ne. Za človekovo naravo je značilna intencionalna usmerjenost, stremljenje k ciljem, vrednotam. Vrednote, ti pomembni kompleksni pojavi, pomagajo človeku uravnati njegove odnose s samim seboj, z drugimi ljudmi, z družbo. So človekov usmerjevalec pri zavzemanju njegovih številnih stališč. So človekov usmerjevalec pri ocenjevanju njegovih nenehno sprejemanih številnih informacijah. So temelj človekove moralnosti. "To pomeni, da ne more biti družbene moralnosti brez vrednot ali s konfliktnimi vrednotami, ki so povezane v sistem" (Pečjak, 1995, str. 113).

Prav vrednote so pojavi, ki plemenitijo človekovo osebnost. In še bi lahko navajali številne trditve, s katerimi bi utemeljevali pomen vrednot za človeka.

Opozorili smo že, da je vrednota zelo kompleksen pojav. Pojav, ki ga tvorijo (polnijo) kognitivne (spoznavne), emocionalne (čustvene) ter konativne (dejavne) prvine. "Po teoriji ravnotežja (Heider, 1958) so ljudje motivirani, da ohranjajo kognitivno ravnotežje med vrednotami, stališči, mnenji in drugimi strukturami, ki vsebujejo poleg afektivne tudi kognitivno sestavino. Drugače povedano: kognicije se morajo ujemati" (Pečjak, 1995, str. 114).

Opozorimo na že tudi znano dejstvo. To je: vrednote so zelo raznovrstne. Pa tudi na to, da je značilnost vrednot, da se povezujejo v sistem(e). Tako je vrednote mogoče opazovati na različnih ravneh. Ali, kot sodi Janek Musek: "Tako dobimo hierarhijo vrednotnega prostora, ki zajema štiri uporabne ravni: raven posameznih vrednot, raven vrednot srednjega obsega, raven splošnih vrednotnih tipov in raven najsplošnejših vrednotnih superkategorij oziroma superdimenzij" (Musek, 1995, str. 89, 90). Vrednote,

<sup>1</sup> Njeno nenehno aktualnost dokazujejo številne analize avtorjev. "S področja obravnave problematike je vsekakor treba omeniti raziskovanja, ki osvetljujejo problematiko spreminjanja miselnosti in vrednot s sociološkega in psihosocialnega vidika (Rus, 1993; Toš, 1992; Ule, Miheljak, 1993), psihološkega (Lapajne, 1993; Makarovič, 1992, 1994; Musek, 1993; Pečjak 1993) celo psiholingvističnega (Korošec, 1994). Pri tem so bile opravljene tudi zanimive mednarodne primerjave (Makarovič 1992, 1994; Pečjak, 1993; Ule, Miheljak, 1994)" (Musek, 1995, str. 89).

kot smo že izpostavili v uvodu, so (vendarle) spremenljivi pojavi. Toda kljub temu dejstvu imajo številne moralne vrednote univerzalna razsežja.

Kako se vsa pravkar izpostavljena občja spoznanja o vrednotah, ki imajo na področju aksiologije že zelo dolgo svoje utrjeno mesto, izražajo danes v naši družbi v času pojava njenih velikih sprememb?

Danes imamo v naši družbi opraviti z zelo raznolikimi stanji. Ta lahko opredelimo kot: vrednotni vakuum, vrednotna kriza, vrednotna apatija, vrednotni nihilizem.<sup>2</sup> "Zlom političnega in družbenega sistema je oslabil ideologijo in njene vrednote. Tipične komunistične vrednote, kot so kolektivizem, skupna lastnina, enakost in solidarnost, so skoraj čez noč izgubile svoj pomen in moč. Zlom komunizma pa je osamil in oslabil tudi druge vrednote, ker so v posamezniku povezane med seboj in sestavljajo bolj ali manj enovit sistem (gestalt), pri katerem sprememba enega dela spremeni tudi druge dele. Posledica je vrednotni vakuum (če so vrednote propadle) in vrednotna kriza (če so preostale vrednote izpadle iz sistema)" (Pečjak, 1995, str. 113).

Skratka, človek je v naši družbi lahko vrednotno zmeden. Vrednotna zmeda pa vodi k hromitvi človekove osebnosti. Ne pa k njenemu ustvarjalnemu razvoju. "Iz teorije ravnotežja pa izhaja še nekaj: ljudje ne morejo trajno živeti z vrednotami in drugimi strukturami, ki niso povezane v enovit in uravnotežen sistem, ali brez njih. Če sistem propade, doživljajo frustracijo, izhod pa je pridobitev novega sistema, ki nadomesti prejšnjega. S tem je ravnotežje obnovljeno, frustracija pa se zmanjša ali preneha" (Pečjak, 1995, str. 114).

Torej: ljudje času neprimerne vrednote ne ponotranjajo, ne povezujejo jih v sistem(e). Njihova vrednotna zmeda pa ima lahko za posledico še številne odklonske pojave v družbi, katera vedno obstaja skozi prostor in čas. "Če so vrednote času neprimerne, neadekvatne, potem se slabše ali sploh ne integrirajo, ker jih ljudje ne ponotranjajo. Nastaja stanje brez vrednot (brezobzirnost, kriminaliteta, mamila itd), zaradi česar postaja preobremenjena druga obrambna linija družbenega in državnega organizma, to je pravo" (B. M. Zupančič, 1995, str. 141).

Posameznikovo vrednotno zmedo lahko (na)polnijo številne obstoječe ideologije. Med njimi se posebej omenjajo, denimo (Pečjak, 1995, str. 116-119) religijo, nacionalizem, neokomunizem. "Najmočnejši, čeprav ne najbolj razširjeni, je nacionalizem, medtem ko se reformirani komunizem širi med obubožanimi množicami in nima jasno izdelane ideologije in programa. Demokratične vrednote se sprejemajo počasi in pogosto v izkrivljenih oblikah" (Pečjak, 1995, str. 119).

Takšen je (seveda le zgolj površinski) opis današnjega stanja pojavljajočega se na področju vrednot v naši družbi.

### 3. O vplivu vrednot na prehodu na izvajanje kompleksnega pedagoškega procesa (srednješolskega) družboslovja

Šola, dogajanja v njej, pa je vedno odsev družbe, potekajočih dogajanj v njej. Oziroma denimo: razvitost neke družbe se sodi tudi po razvitosti njenega šolskega sistema. Če je z izpostavljenim tako, potem si je seveda smotno zastaviti vprašanje. To lahko glasi: kako vplivajo tako imenovane vrednote na prehodu izvajanja kompleksnega pedagoškega procesa (srednješolskega) družboslovja? Kako vplivajo na odgovorno

<sup>2</sup> Z izrazom vrednotna apatija razumem človekov apatlični odnos do vrednot sploh, ker so ga le-te morebiti zelo razočarale. Z izrazom vrednotni nihilizem pa razumem človekov nihilistični (nihajoči) odnos pri ocenjevanju pomena številnih vrednot za njegovo osebnost, ker se mu vrednote tako zelo spreminjajo.

učiteljevo delo? Dejstvo je, da danes zadevajo mlade zelo različni vrednotni tokovi, tudi izrazito negativni. In dejstvo tudi je, da se mladi srečujejo s standardom (srednješolskega) družboslovja prav v svojem adolescentnem obdobju.<sup>3</sup>

To je v tistem obdobju, ko si zastavljajo številna pomembna vprašanja, kot: Kdo sem? V kakšnem okolju živim? Kaj hočem? Komu in čemu naj verjamem? Zastavljanje takšnih in tudi drugačnih vprašanj mladih (adolescentov) je seveda zanje življenjskega pomena. "Med odraščanjem in v adolescenci torej mladostnik kritično pregleda vsebino naukov in vrednot, ki jih je dotlej dobil od družine, šole in prijateljskih skupin, ter poizkuša do njih zavzeti svoj lastni odnos ter jih soočiti z realnim dogajanjem" (Bergant, 1994, str. 3).

Ni pomembno, kako so (bodo) oblikovani odgovori adolescentov na vsa takšna pojavljajoča se jim vprašanja. Res je, da je danes mlada generacija izjemno razgledana. Toda kljub temu potrebuje svoje identifikacijske vzore. Svoje vrednote, v katerih bo videla vzor. Ta pa zelo težko najde spričo vladajoče zmede na področju vrednot in identifikacijskih vzorov (Bergant, 1994, str. 59).

Učiteljevo delo nikoli ne predstavlja lahkega opravila. Vselej predstavlja opravilo, ki je (mora biti) ustvarjalno ter odgovorno. Privzgajanje mnogih pomembnih vrednot mladim, kot so denimo človekova svoboda, demokracija, pravna država, ekološka osveščenost, avtonomnost, pravica do drugačnosti itd., zahteva od učitelja družboslovja izjemno visoko strokovnost. Pa tudi splošno družbeno razgledanost.<sup>4</sup> "Naloga privzganja vrednot postavlja pred šolo tudi veliko pedagoško - didaktične neznanke in težave. Kdaj in v kakšnem vrstnem redu podajati vrednote učencem, ki so različno stari, različno miselno razviti in živijo v različnem socialnem okolju" (Bergant, 1994, str. 49)?

Pri izvajanju tako zahtevnega dela, kot je vrednotna bogatitev učenčeve osebnosti v kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja v obdobju, ko imamo opraviti s tako imenovanimi vrednotami na prehodu, je lahko v oporo učitelju tudi poznavanje (vsaj nekaterih) raziskovalnih ugotovitev o tej tematiki. Pa ne le to. Temveč tudi njegovo samostojno izvajanje tovrstnih akcijskih raziskav.<sup>5</sup>

V letu 1993 so v anketi Fakultete za družbene vede<sup>6</sup> vprašali srednješolske dijake, ali bi imeli delovne, osebne ali intimne odnose z ljudmi, ki pripadajo drugim skupinam. Njihovi odgovori so izrazili pristranskost do nekaterih nacionalnih skupin.

Raziskava Janeka Museka je posegla v opazovanje sprememb pri presojanju vrednot, katere so se dogajale v obdobju tik pred, med in po osamosvojitvi Slovenije. Podatki za raziskovalno delo so bili torej zbirani v letih 1988/89, 1991/92 in 1993/94. Zbirani so bili pretežno pri vzorcih mlajše (srednješolske in študentske) ter srednje populacije. V vsakem obdobju so bili testirani drugi, vendar medsebojno primerljivi vzorci. "Vsega skupaj gre za 855 oseb obeh spolov" (Musek, 1995, str. 92).

Do kakšnih pomembnih ugotovitev pa je privedla tovrstna raziskava?

Ugotovila je, da se v procesu osamosvajanja in neposredno po njem dvigne pomen patriotizma in narodnih vrednot. Raziskava pa je ugotovila tudi sledeče.

"Videti je, da v zadnjem času narašča cena nekaterih hedonističnih, čutnih in telesno kulturnih vrednot (vključno npr. šport kot vrednota, vznemirljivo življenje, spol-

<sup>3</sup> Več o tej tematiki glej v viru: dr. Židan Alojzija (1995), Značilnosti adolescentnega obdobja. Sprejemanje standarda srednješolskih družboslovnih znanj. TIP, 32, str. 330-336.

<sup>4</sup> Te vrednote so danes izjemno pomembne, zapisane v mednarodnih dokumentih. So pravzaprav odraz že doseženega konsenza med različnimi političnimi in vrednotnimi sistemi.

<sup>5</sup> Sploh je za učitelja družboslovja izvajanje akcijskih raziskav zelo pomembno. Tovrstnim raziskavam pripisujejo velik pomen pedagogi v Avstriji. Zato glej več o tej tematiki še v viru: Dr. Alojzija Židan (1995). Aktivno učenje mladih v družboslovju. Scripta. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

<sup>6</sup> Glej več o tem v: Ule M., Miheljak V. (1993) Mladina 93, Republika.



nost, prosti čas, svobodno gibanje, počitek, zdravje). Podobno bi lahko rekli za socialni vrednoti prijateljstvo in ljubezen. Po drugi strani pa je tudi vredno omembe, da narašča pomembnost vrednot, kot sta modrost in znanje, ali pa pomembnost vrednote, kot je družinska sreča. Vsekakor je - morda v kontekstu aktualnih razočaranj s političnim dogajanjem - morda simptomatično tudi to, da je politična uspešnost med tistimi vrednotami, katerih pomembnost stalno pada" (Musek, 1995, str. 96).

"Kot kažejo raziskave, je npr. podjetniška miselnost pri mladih kar presenetljivo močna, celo v primerjavi z ameriško mladino (Lapajne, 1994). Drugi podatki spet kažejo, da mladi hitreje sprejemajo novo miselnost kot starejše generacije" (Musek, 1995, str. 103).

In kakšne so ugotovitve raziskave, ki pa jo je zanimala vrednotna usmerjenost samih učiteljev?

"Velika mednarodna primerjava vrednotnih usmeritev v 25 državah je pokazala, da so slovenski učitelji po svoji vrednotni usmeritvi bližje kolegom iz vzhodnoevropskih držav, medtem ko so slovenski študentje po svoji vrednotni orientaciji bližje zahodnoevropskim" (Musek, 1995, str. 103).

Raziskave torej potrjujejo, da se vrednote tako mladih srednješolcev kot samih učiteljev spreminjajo glede na nenehno spreminjanje samih družbenih dogajanj. Oziroma, denimo še drugače: sama družbena dogajanja pomembno vplivajo na vsebine vrednot posameznika. Seveda takšen medsebojni vpliv tako vsebin vrednot posameznika (tako učitelja kot učenca) kot družbenih dogajanj ni preproste, mehanične narave. Toda bistveno, kar je v tem kontekstu smiselno problematizirati, je: ali (in kako uspešno) se tisto v kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja usklajujeta svet vrednot na prehodu učitelja ter svet vrednot na prehodu učenca? Torej vrednotna svetova na prehodu, ki sta lahko medsebojno zelo drugačna. Tako generacijsko kot hierarhično. Namreč položaj učitelja je zaradi njegove že dosežene profesionalizacije bistveno drugačen od položaja učenca. In to kljub dejstvu, da je seveda učitelj družboslovja izvajalec verificiranega (regularnega) kurikulumu družboslovnih vsebin. Ne gre namreč zanemarjati tudi izjemno močno delujočega vrednotnega učinka prikritega, nenamerne kurikuluma družboslovnih vsebin. Tako ni presenetljivo, da prav učinki takšnega kurikulumu danes vse bolj zanimajo (morajo zanimati) specialne didaktike.

Učenec in učitelj dobivata pluralne informacije iz različnih medijev; jih različno subjektivno (selekcionirano) predelujeta, vrednotno osmišljata; si oblikujeta svoj edinstveni vrednotni svet. Tako učitelj kot tudi učenec sta izpostavljeni različno delujočim opcijam učenja. In prav na njima je zelo velika odgovornost, katero si bosta izbrala kot temeljno graditeljico svojega sveta vrednot.

Danes je vpliv medijske vzgoje na učenčevo osebnost zelo močen. Res je, da je šola posrednik zaokroženega sistema družboslovnih informacij učencu. Toda šola nastopa tudi v vlogi ocenjevalca (kontrolorja) teh informacij. Množični mediji pa lahko bolj privlačno posredujejo neko družboslovno informacijo učencu in ga tudi še hitreje informirajo o tekočih (fluidnih) družbenih dogajanjih, procesih, zakonitostih. Zato se danes že zelo upravičeno govori, da šola izgublja monopol nad informacijami in znanjem. In (tudi) vsa takšna dogajanja bistveno vplivajo na izvajanje kompleksnega pedagoškega procesa (srednješolskega) družboslovja. Na izvajanje kompleksnega pedagoškega procesa (srednješolskega) družboslovja kot posebnega (so)oblikovalca edinstvenega vrednotnega sveta učenčeve osebnosti.

V učiteljevi in učenčevi osebnosti kot v dveh dejavnikih pedagoškega procesa se nenehno srečujejo (pretakajo) stare in nove vrednote. "Šola je živ družbeni sistem, sestavljen iz učencev in učiteljev, ki ga vzdržujejo in razvijajo" (Brajša, 1995, str. 9).

Seveda je zelo nevarno, če negativni vrednotni pojavi, kot so zmeda, apatija, nihilizem in tako naprej, o katerih smo že spregovorili, preveč zmedejo samega učitelja. Ta je namreč prenašalec na učenca vsega tistega, s čimer sam razpolaga. "Učitelj predstavlja osnovni in glavni input v vzgojno-izobraževalnem procesu" (Brajša, 1995, str. 29). Ker pa navedeno velja, je zelo nevarno, da bi učiteljeva vrednotna zmeda delovala pri njegovem posredovanju izobraževalno-vzgojnih sporočil učencem.<sup>7</sup>

Kajti učitelj prav v slehernem trenutku izvajanja pedagoškega procesa, ne glede na to, ali si to želi ali ne, univerzalno vpliva na učence. Univerzalno vpliva s svojo profesionalnostjo, odgovornostjo, vedenjem, ravnanji, vzpostavljanjem odnosov itd. In "samo motivirani učitelj uspešno vzgaja in izobražuje" (Brajša, 1995, str. 32). Oziroma pridajmo še: samo motivirani, vrednotno plemeniti učitelj lahko v kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja uveljavlja učencu tako imenovani "zdravi moralni čut". Tega pa učenec v življenju nenehno potrebuje (bo potreboval) pri vzpostavljanju številnih odnosov; tako odnosov do sebe, kot tudi do soljudi ter celotne družbene skupnosti.

#### 4. Didaktični pristopi za vrednotno bogatitev učenčeve osebnosti

Učitelj družboslovja je torej tudi posrednik vrednot (na prehodu) učencem. Pa ne le posrednik. Je pomemben vrednotni bogatitelj učenčeve osebnosti. Zato mora kompleksni pedagoški proces izvajati tako, da se v njem lahko uveljavljajo učence kot posameznik, njegove pravice in odgovornosti. Učenčeva edinstvena individualnost. V pedagoškem procesu, ki mora vselej potekati na visoki strokovni ravni, mora prihajati do izraza strpnost kot nova vrednota naše družbe. Pa tudi pravica do drugačnosti. V njem se mora izražati pluralizacija različnih mnenj, stališč učencev, njihova demokratična komunikacija. Zlasti slednja je zelo pomembna oblikovalka učenčeve osebnosti. Vse omenjene cilje pa učitelj ne uresničuje le z družboslovno vsebino ("kajem"), temveč tudi z njeno didaktizacijo ("kakojem"). Prav z uporabo nerutinizirane, ustvarjalne, nenehno sveže didaktizacije lahko učencem dokazuje, kako se danes v šoli, sodobni šoli, njegova vloga bistveno spreminja. "Posebno učiteljem je težko zapustiti nekdanjo zelo udobno pozicijsko avtoriteto, ki jo je predstavljal kateder, prevzeti novo enakopravnejšo pozicijo med učenci v obliki sproščene pogovora in usklajevanja mnenj. Od njega zahteva, da sprejema pobude tudi od učencev, da usklajuje skupaj zasnovane akcije, da vzbuja iniciativo gojencev, razdeljuje odgovornosti ter ne kritizira sam, temveč je sposoben sprejeti tudi sam kritiko od učencev ter iskati kompromise med različnimi pobudami, stališči" (Bergant, 1994, str. 98).

Samo ustvarjalna didaktizacija pedagoškega procesa družboslovja lahko učenca vrednotno obogati. Samo ustvarjalna didaktizacija pedagoškega procesa družboslovja lahko mlado generacijo ustrezno, to je ustvarjalno socializira.

Ustvarjalna didaktizacija, uresničevanje katere zahteva zelo zapleten kontekst današnjega časa, seveda zahteva zelo razmišljujočega učitelja. To je dejstvo, ki je nesporno. Toda, "ni vseeno, kako učitelj razmišlja" (Brajša, 1995, str. 53). Poudarimo, da mora vsak učitelj sam pri sebi spoznati, kako razmišlja. Ali, če uporabim besede P. Brajše (1995), "odkrivati, kaj pravzaprav nosi v sebi in kaj in koliko tega uporablja".

In kako različno lahko razmišlja učitelj (družboslovja)?

Kako lahko različno razmišljujoči učitelj vrednotno bogati osebnost učencev?

Brajša (1995) sodi o tem takole:

Ekstrovertirani učitelji so usmerjeni navzven.

<sup>7</sup> Dr. P. Brajša (1995) upravičeno sodi, da je učitelj avtor izobraževalno-vzgojnih sporočil.



Introventirani učitelji so usmerjeni navznoter.

Čutno zaznavajoči učitelji zaznavajo s 5 čuti.

Racionalni učitelji odločajo objektivno. Držijo se zakonov, pravil. Njihove odločitve so pravične.

Čustveni učitelji odločajo subjektivno, prilagojeno okoliščinam. Zanje so pomembne družbene vrednote.

Presojajoči učitelji so urejeni, kontrolirani. Držijo se meja in rokov.

Zaznavajoči učitelji so fleksibilni, spremenljivi. O svojem delu želijo vedeti vse.

Vrednotenje je vedno zelo zapleten proces, zelo zapletena človekova dejavnost. Ponotranjena vrednota je lahko rezultat takšnega procesa. Ustvarjalno vrednotenje aktiviranje človekovih celotnih možganov. Človek ima sposobnost mišljenja, ustvarjanja, vrednotenja. Človekova sposobnost vrednotenja je njegovo bogastvo. "Šola prihodnosti je kombinacija leve in desne možganske polovice z limbičnim sistemom" (Brajša, 1995, str. 60). Prav tega se mora učitelj družboslovja pri svojem izboru didaktičnih pristopov ter njihovem konkretnem uresničevanju zavedati. In katere konkretne didaktične pristope lahko uporablja?<sup>8</sup>

Preden bomo opozorili na nekaj zaželenih konkretnih didaktičnih pristopov za vrednotenje učenčeve osebnosti, poudarimo, da je vsak učenec edinstvena individualnost. Zato mora imeti v kompleksnem pedagoškem procesu didaktične možnosti za samouresničevanje svoje osebnosti. Izbrani didaktični pristopi učitelja ji morajo to omogočati. Pri svojem izboru didaktičnih pristopov, ki morajo vselej svežiti pedagoški proces, mora biti učitelj realen. Kar, še drugače rečeno, pomeni: upoštevati mora, da ima opraviti z realnimi tipi zelo raznolikih učencev z različnimi energetskega potenciali, spoznavnimi, učnimi stili. Tem učencem mora tudi biti posrednik realnih družboslovnih vsebin. Kajti, obstaja velika nevarnost prepada med tem, kar je naučeno o družbenem v šoli in dejansko družbenostjo. S to se učenec resnično celovito sreča šele pozneje v svojem življenju. Tedaj lahko pride pri učencu do pravega "šoka" pri njegovem odkrivanju resničnih družbenih odnosov, zakonitosti, dogajanj. Didaktiki opozarjajo, da je zelo pomembno, kakšen je didaktični kontakt z neposredno družbeno stvarnostjo.

Danes so spremembe v našem ter svetovnem družbenem prostoru silovite, prav dramatične. V preteklosti je bil potek življenja bistveno počasnejši kot danes. Šola mora seveda biti elastična.<sup>9</sup> S svojim vključevanjem standarda (srednješolskega) družboslovja se mora na vse takšne spremembe pravočasno odzivati. Le tako lahko (bo lahko) mladostnik spoznaval pomen družboslovja. Ne le za uresničevanje svojih intelektualnih potencialov, za svojo didaktično rast, temveč tudi za osvobajanje svoje celotne osebnosti.

Torej, bistveno je: mladostnik mora dobiti sodobno družboslovno informacijo. Ta mu mora biti vedno posredovana na didaktično zanimiv način. Skratka tako, da ga sam didaktični način vpeljuje v stalno, še nadaljnje individualno iskanje, objektivno kritično razmišljanje o pomembni družboslovni informaciji. Didaktiki upravičeno opozarjajo, da morajo monološki didaktični pristopi svojo vlogo prepustiti dialoškim. Upoštevanje navedenega opozorila je še posebej pomembno za učitelja družboslovja. In to pri uresničevanju smotra, ki smo ga opredelili kot vrednotno bogatitev učenčeve osebnosti. Učitelj družboslovja mora biti stalno v vlogi tako imenovanega meta - didaktika. To je

<sup>8</sup> Glej obširneje o tem v: Dr. A. Židan (1995). Aktivno učenje mladih v družboslovju. Scripta. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

<sup>9</sup> Dr. Franc Pediček upravičeno opozarja, da šola v praksi temelji na treh pomembnih podstavah. In sicer na LOGOSU, (izobraževanje), na NOMOSU (določila, uredbe, je družbeno, državno socializiranje) ter na ETOSU (to so vrednote, vzgoja).

didaktika, ki zna spremljati dosežke svojih raznoliko uporabljenih didaktičnih pristopov. In katere didaktične pristope lahko uporablja za vrednotenje učenčeve osebnosti? To so: socialne igre<sup>10</sup>, projektno učno delo, mikropouk, izkustveno učenje, diskusijske ure, didaktične družboslovne delavnice<sup>11</sup> itd. In še bi lahko navajali. Prav pri slehernem takšnem didaktičnem pristopu se mora znati učitelj vedno znova uveljaviti med svojimi učenci s svojimi profesionalnimi in voditeljskimi sposobnostmi. Ali kot pravi P. Brajša (1995): uspešen učitelj (tudi družboslovja - opomba A. Židan) je tisti, ki ima lastno življenjsko filozofijo; ki je moder, prepričan vase; ki je energičen in prilagodljiv; ki ima občutek lastne vrednosti in spoštovanja; ki ima kratkoročne in dolgoročne cilje. Skratka, ki ve, kaj hoče" Ki ve, kaj si želi! In vrednotna bogatitev učenčeve osebnosti mora biti kljub dejstvu, da imamo opraviti s tako imenovanimi vrednotami na prehodu, osebna želja slehernega učitelja družboslovja.

### 5. Sklep

Izbrani predmet obravnave pričujočega prispevka je (bila) vrednotna bogatitev učenčeve osebnosti v kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja. In to v obdobju, ko imamo opraviti s tako imenovanimi vrednotami na prehodu. Izpostavili smo, da je vrednotna bogatitev učenčeve osebnosti težavna. Toda kljub temu mora učitelj družboslovja učencu privzgjajati številne, zanj življenjsko pomembne vrednote. Med njimi še posebej vrednote, kot so: poštenost, odgovornost, svoboda, pravna država, tolerantnost, pravica do drugačnosti. Družbeno stvarnost, nenehno zapletena dogajanja v njej, je treba didaktično tako obravnavati, da postane za srednješolce privlačna. Samo to jih lahko (tudi) vrednotno bogati. V družboslovnih vsebinah morajo učenci (u)videti življenjski smisel. Takšen uvid jim omogoča le učiteljeva uporaba formativnega didaktičnega koncepta. Dr. France Strmčnik (1995, str. 118) opisuje njegov pomen takole: "dasiravno te funkcije nazornosti ne kaže podcenjevati, kajti učenci se morajo seznaniti z mnogimi izobrazbeno pomembnimi enostavnimi informacijami, je vendarle vredno poudariti, da z njo ne kaže pretiravati, kajti informativni didaktični koncept danes vse bolj prehaja v formativnega."

Seveda ima pri izvajanju tako zapletene dejavnosti, kot je ustvarjalno vrednotenje, navajanje učenca na le-to, učitelj opraviti z razmerjem : staro (znano), novo (neznano). Ali, denimo: s stalno pojavljajočimi se razmisleki, kako učencu to razmerje kar najustrezneje vsebinsko ter didaktično problematizirati.

Zelo zaželeno (smiselno) je, da učence pri svoji vrednotni rasti začuti, kako zelo pomemben je za vrednotno oblikovanje človekove osebnosti medij sporazumevanja, imenovan jezik.

Moč jezika je resnično zelo velika. Zato ne govori Glöckel H. (1992, str. 51) zaman: "Govor omogoča objektiviranje in preciziranje, red in povezave, pomen in smiselnost, abstrahiranje in oblikovanje pojmov, utrjevanje in skladiščenje. Na področju spoznavanja ima govor monopol. Vse razmišljanje o pojmi, idejah, vrednotah in smislu je izključno povezano z njim."

Torej, prav govor je tisti, ki človeku tudi omogoča ustvarjalno vrednotenje. Ustvarjalno vrednotenje kot proces, pomemben za njegovo vse bolj potrebno današnje kultiviranje. Mar ne?

<sup>10</sup> Glej: Andreja Lavrič (1995), Raziskava o socialnih igrah, Sodobna pedagogika, 46, str. 169-179.

<sup>11</sup> Glej o njih v Maksimović Z., Mladinske delavnice. Sekcija za preventivno delo pri društvu psihologov. V adolescenci so še posebej pomembne mladinske delavnice.

## LITERATURA

- Bergant, Milica (1994). *Nove teme pedagoške sociologije in sociologije reforme šolanja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut FF.
- Brajša, Pavao (1995). *Sedem skrivnosti uspešne šole*. Maribor: Doba.
- Glöckel, H. (1992). *Vom Unterricht*. Bad. Heilbrunn /OBB.
- Hribar, Tine (1995). *Kulturne in razvojne smeri civilne družbe v Sloveniji. Slovenija po letu 1995 razmišljanja o prihodnosti*. Ljubljana: Knjižna zbirka Teorija in praksa.
- Ingerkamp, K. (1985). *Lehrbuch der Pädagogischen Diagnostik*, Weheim, Basel: Beltz.
- Kramar, Martin (1990). *Učenci v vzgojno-izobraževalnem procesu sodobne šole*. Radovljica: Didakta.
- Krek, Janez (1995). *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Lavrič, Andreja (1995). *Raziskava o socialnih igrah. Sodobna pedagogika*, 46, str. 169-176.
- Limets, H., Nauman, W. (1982). Berlin: Didaktika.
- Medveš, Zdenko (1994). *Slovensko šolstvo med tranzicijo in prihodnostjo. Sodobna pedagogika*, 45, str. 293-308.
- Musek, Janek (1993). *Osebnost in vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Musek, Janek (1995). *Spremembe v miselnosti in vrednotni usmerjenosti Slovencev v prehodnem obdobju. Slovenija po letu 1995 razmišljanja o prihodnosti*. Ljubljana: Knjižna zbirka Teorija in praksa.
- Pečjak, Vid (1995). *Družbeno-politične in moralne vrednote na prehodu. Slovenija po letu 1995 razmišljanja o prihodnosti*. Ljubljana: Knjižna zbirka Teorija in praksa.
- Russel, Peter (1986). *Knjiga o možganih*. Ljubljana: DZS.
- Strmčnik, France (1995). *Enotnost učno-konkretnega in abstraktnega (nazornega in pojmovnega). Sodobna pedagogika*, 46, str. 112-122.
- Strmčnik, France (1994). *Temeljni didaktični pogoji kvalitetnejšega pouka. Sodobna pedagogika*, 45, str. 309-316.
- Schilling, J. (1982). *Didaktik, Methodik der Sozialpädagogik*. Berlin: Neuwied, Kriftel.
- Ule, Mirjana - Miheljak, Vlado (1993). *Mladina 1993*, Republika. 1993.
- Zupančič M., Boštjan (1995). *Pravo kot imunski sistem družbe. Vesela znanost. O okolju. Zbornik predavanj o okolju, 1 del*. Ljubljana: KUD France Prešeren.
- Židan, Alojzija (1995). *Značilnosti adolescentnega obdobja. Sprejemanje standarda srednješolskih družboslovnih znanj. Teorija in praksa*, 32, str. 330-336.
- Židan, Alojzija (1995). *Aktivno učenje mladih v družboslovju. Scripta*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

## Koncepti tipa mana: njihovo mesto in čemu služijo

KARMEN ŠTERK

### POVZETEK

*Besedilo s tem naslovom predstavlja enega centralnih socialno-antropoloških konceptov v pristopih k analizi kozmologije ter, širše vzeto, sistema miselnih podmen t. i. primitivnih ljudstev. V uvodnem delu je mana predstavljena kot in kakor izhajajo iz sistemov religije in magije, ter v povezavi z koncepti dar, kula in potlač. Sledi kratka ponazoritev antropoloških razlag, ki do strukturalizma Levi-Straussa niso bile pretirano uspešne v tem, da bi teoretsko izčrpale in/ali sintetizirale vse implikacije in etnografske specifičnosti konceptov tipa mana. Šele z Levi-Straussovo uvedbo metod teoretske lingvistike in kasnejšim psihoanalitskim pristopom se mana kaže kot enovito mesto v sistemu, kot pogoj delovanja simbolne misli in primerljivo z mestom, ki ga znotraj lingvistične teorije označevalca zaseda t. i. plavajoči označevalec, in z mestom objekta - razloga želje znotraj lacanistične psihoanalize.*

### ABSTRACT

#### MANNA TYPE CONCEPTS: THEIR POSITION AND PURPOSE

*The text with the above title presents one of the central socio-anthropological concepts in approaching the analysis of cosmology and, in a wider context, the system of mental hypotheses of the so called primitive peoples. In the introduction manna is presented in accordance with religious and magic systems, and in relation to the concepts of gift, kula and potlach. This is followed by a short demonstration of anthropological explanations which, until Levi-Strauss' structuralism, were not very successful in theoretically exhausting and/or synthesising all the implications and ethnographic characteristics of the manna type concept. Only with Levi-Strauss' introduction of theoretical linguistic methods and subsequent psycho-analytical approach, manna appears as a uniform position in the system and as a condition for the activity of symbolic thought, comparable with the position which, in linguistic theory, is occupied by the so-called floating marker, and with the position of the object - the desire motive in the lacanist psychoanalysis.*

Ukvarjanje s primitivnimi družbami sodi v železni repertoar socialne antropologije in jo s svojo izrazito heterološko nocijo celo vzpostavlja kot samosvojo znanstveno disciplino. Socialna antropologija je bila v svoji temeljni orientaciji vedno odprta za prispevke bolj ali manj sorodnih znanosti, kot so: sociologija, psihologija, lingvistika itd., in jih na nekem višjem nivoju celo sintetizira. To besedilo naj predstavlja dejanskost možnosti te sinteze.

Osnovno hipotezo je moč formulirati v stališču, da vse družbe, ne glede na predznak "primitivne" ali "moderne", s svojo vsebinsko izvedbo formalnega ustroja v končni fazi težijo k samoohranitvi, maksimiziranju družbene koherentnosti in konsolidaciji kulturnega reda. Fenomenologije teh prizadevanj so silno pestre in tako se nam vse te družbe na pojavnih ravni kažejo kot popolnoma ločene stvarnosti, kot diskontinuirane entitete, vendar pa podrobnejši vpogled v njihovo strukturo vsiljuje sprevid, da neka primitivna družba morda le ni tako popolnoma drugačna od naše. V obeh, v primitivni in v moderni družbi, so na delu istorodni elementi in principi, le da so le-ti zastopani idiosinkratično. Profilaciji identitete primitivnih družb je morda najlažje slediti skozi tiste koncepte, kateri se nam zdijo kar najbolj odročni. Na tem mestu je za ta namen izbran koncept mana.

Metodološka zastavitev temelji na komparativni analizi virov. Zaradi obilice gradiva se omejujem le na klasične socialno-antropološke avtorske opuse in najvplivnejše monografske študije.

Koncept mana je predstavljen kot so se skozi zgodovino discipline nizali teoretski dosežki njegove pojasnitve, s tem da je na posameznih točkah razprava neizogibno vodila v paralelno analizo konceptov in problematik, ki so se izpostavili kot ključni v razumevanju pojma, prioritetnega našemu zanimanju. Analiza pojma mana se tako prepleta z razdelavo konceptov dar, kula in potlač.

## KOZMOLOŠKI SISTEMI

Razločne demarkacijske linije med primitivnim in modernim na nivoju strukture in organizacije družbenih sistemov ni moč začrtati. O tem nam priča celoten socialno-antropološki opus vse od šole kulturnega relativizma v Ameriki in funkcionalistične paradigme v Evropi. Iz tega pa seveda ne izhaja, da razlik ni. Ena izmed redkih grobih razlik je ta, da se neke družbe sistemsko vzpostavijo na sorodstveni, druge pa na teritorialni osnovi; v obeh primerih pa imamo opravka z prepletanjem obeh. Transformacije in variacije te osnove so poljubne in res neštete. Na tem intervalu, ki je subjektiven, so razvrščene vse nam znane družbe, interval sam pa nam ne pove kaj dosti niti o vsebini, vrednosti, homogenosti in koherentnosti družbe, kaj šele o točki, na katero se vsaka izmed njih v jedru naslanja - torej o strukturi.<sup>1</sup>

Kako pa je s tem na nivoju kulture, na nivoju simbolnih in idejnih sistemov? V nekem smislu ti sistemi predstavljajo rezidualno kategorijo sfere empiričnega, četrto dimenzijo predmeta antropologije, kot ga je zastavil Mauss - človeške totalitete, sestavljene iz biološkega, družbenega in psihičnega. Ta "četrta dimenzija duha naj bi združila pojme iz kategorije nezavednega in kategorije kolektivne misli" (Levi-Strauss 1982 : 35). S tem se razprava o primitivnih družbah prevesi na področje tistega, čemur je soci-

<sup>1</sup> Če namreč sledimo Levi-Straussu in Leachu (Leach 1982, Levi-Strauss 1989) v definiciji strukture, ki predstavlja zgolj kognitivni model realnosti in se navezuje na mentalno osnovo, na ravni ustroja una, imanentno vsemu človeštvu, potem razprava o sorodstvenem in teritorialnem principu dokončno postane zgolj sekundarnega pomena.



alna antropologija dala naziv primitivna religija in je v ta naziv vključila vse kreacije človeškega duha in domišljije.<sup>2</sup>

Zgodovina sociologije in socialne antropologije je polna poskusov izoblikovanja splošne teorije religije (npr. Freud, Weber, Durkheim) in, konsekvntno, teorije primitivne religije (npr. Frazer, Radin, Evans-Pritchard). V glavnem se antropologi ob pomankanju natančnih kriterijev razločevanja med moderno in primitivno religijo zatekajo k deskriptivni definiciji področja slednje in ga pojmujejo kot pripadajočega vsem tistim religijskim verovanjem, praksam in institucijam, ki se nahajajo izven sistema treh sodobnih monoteističnih religij razodetja: judaizma, krščanstva in islama (prim. Južnič 1984; Banton 1966 : XXII; Evans-Pritchard 1965 : 2; Radin 1954 : 25).<sup>3</sup>

Predmet in vsebine primitivne religije, ali bolje rečeno, vseh kozmoloških sistemov, strnjenih pod tem nazivom, so zelo raznovrstne in obširne. Spremljajoč antropološko tradicijo, se izpostavi, da se je še do poznih 60-ih let vsak socialni in kulturni antropolog (naj se omejimo na ta disciplinarna pristopa), ki je vsaj nekaj dal na svoje dobro ime, bolj ali manj posvečal razpravi o tej temi. Opus le-teh je v marsičem predstavljal ogrodje celotnega programa socialne in kulturne antropologije.

Najbolje bi bilo zato začeti s kratko predstavitvijo osnovnih pristopov, poudarkov in vokacij teh študij. Najbolj groba razdelitev antropoloških pristopov v študiju primitivne religije (pa tudi religije nasploh) bi bila razdelitev na evolucionistično in funkcionalistično paradigmo.

Evolucionizem je predstavljal religijo kot linearno gibanje od preprostega h kompleksnemu in je skladno s tem razvil temeljno predpostavko, da je obrazec religijske misli z večjo gotovostjo proglašen za "genetično" starejšega, kolikor bolj se v različnih družbah univerzalno pojavlja. Paradigma "bolj enostavno - bolj univerzalno - zgodnejše po poreklu" je bila opuščena hkrati z opustitvijo hipoteze o jasni razločevalni meji med primitivnimi in modernimi religijami in z ugotovitvijo, da religijska organizacija primitivne misli kot struktura, ločena od tovrstnih struktur našega sveta, ne obstaja.<sup>4</sup>

Eliade loči dve temeljni antagonistični orientaciji v zgodovini preučevanja primitivne religije: "evolucionistično in romantično-dekadentno" (Eliade 1973 : XIV). Prva je bolj pozitivistično usmerjena (Comte, Spencer, Tylor, Frazer), druga pa je usmerjena k "renesančni ideologiji o plemenitem divjaku in krščanski teologiji (Lang, Schmidt) ..." (Eliade 1973 : XV). Ti dve orientaciji imata dve skupni točki: obsesijo o razvoju in začetkih religije in kot dejstvo prevzeto prepričanje o čisti in preprosti genezi (prim. ibid).

Socialni antropologi funkcionalistične paradigme v primitivni religiji pa so izhajali iz povsem drugačnih izhodišč. Namesto diahronega pristopa s ključnima kon-

<sup>2</sup> Zaradi vsesplošnega pojma naj na tem mestu "za označevanje sistemov verovanj in praks ... uporabimo pojem kozmologija" (Leach 1982 : 213, 228-229), kjer je religijski le eden izmed sistemov. Ostale kozmološke sisteme predstavljajo mitološki, obredni ter magijski in čaroverski sistem. V istem pomenu so besedo kozmologija uporabljali že Durkheim (Durkheim 1976) in nato Eliade (Eliade 1991), Evans-Pritchard, (Evans-Pritchard 1965), Douglas (Douglas 1966) in drugi.

<sup>3</sup> Toda tudi ob skrajni previdnosti te razločitve se izpostavijo problemi. Boas in Radin v preučevanju religijskih sistemov severnoameriških Indijancev odkrijeta, sicer redko, a vendar, zastopstvo monoteizma (prim. Radin 1954 : 24-25, Radin 1957 : 371). Njuna odkritja so podprli tudi drugi antropologi, npr. Spencer in Gillen v Aboriginalnih družbah (prim. Eliade 1973) in Evans-Pritchard v obnliki Afriki (prim. James 1964 : 443).

<sup>4</sup> V tem smislu so nekateri religijske sisteme poskušali razlagati z večstopenjskim idealno-tipskim modelom, v katerem primitivna religija predstavlja spodnjo, elementarno, moderna religija pa najvišjo, elaborirano stopnjo; ne razvoja v evolucijskem smislu, temveč le stopnjo tipologizacijske posplošitve. Ta večstopenjski model sestavljajo: primitivna, arhaična, zgodovinska, zgodnje moderna in moderna stopnja (prim. Belah 1972 : 33).

ceptoma izvora in razvoja religije, katerega rezultati so vedno bolj ali manj spekulativne narave, so se osredotočili na sinhrono preučevanje neke religijske ideje ali sistema, kot se je vzpostavil v danem času in prostoru. Tu so bile v ospredju predvsem razprave o funkciji, pomenu in vlogi religije v celotnem socialnem sistemu neke družbe.<sup>5</sup>

## SVETO IN NEČISTO

Prvi sistematični poskus prikaza religioznih struktur sociologija in antropologija dolgujeta E. Durkheimu (Durkheim 1976).

Osrednje mesto Durkheimovega religijskega sistema zavzema pojem svetega kot antiteza profanega, navadnega, preprostega. To t. i. "binarno kodiranje", primerljivo z opozicijami "bog : človek", "nebo : zemlja", "dobro : slabo", "zgoraj : spodaj", "belo : črno", "desno : levo", itd. naj bi bilo imanentno vsaki religijski misli (prim. ibid : 36-37); (prim. tudi Levi-Strauss 1978, 1990; Leach 1982a; Hertz 1973 : 3-31). Sledeč Robertsona Smitha, izpostavi predhodno in dvojno naravo svetega (prim. Durkheim 1976 : 409-411). Pod predhodno naravo svetega gre razumeti dejstvo, da sveto ni tako od nekdaj, ni tako v vseh družbah in da tudi v določeni družbi, glede na kontekst menja svoj značaj.<sup>6</sup>

Durkheim je religijska dejanja označil za reprezentacijo izražanja narave svetega, religijske obrede pa za predpisana pravila občevanja s svetim. Religijo je definiral kot "poenoten sistem verovanj in praks, povezanih s svetimi, tj. izločenimi in prepovedanimi stvarmi; verovanj in praks, ki v moralno skupnost, imenovano cerkev, združuje vse svoje pripadnike (Durkheim 1976 : 47)."

Vsekakor pa velja na tem mestu omeniti morda le še Freudovo pojmovanje svetega, ki v osnovnih obrisih odgovarja Durkheimovi (in seveda Heglovi) dvojnosti v enem: "... svetost ni prvotno nič drugega kot nadaljujoča se volja praočeta ... Gre za ambivalenco, ki sploh obvladuje odnos do očeta ... ne pomeni le posvečeno, temveč tudi nekaj, kar bi mogli prevesti z zloglasen in ostuden ..." (Freud 1981 : 93). Najpomembnejša Freudova opazka o svetem je prav gotovo ta, da je "sveta prepoved ... močno čustveno poudarjena pa pravzaprav brez racionalne utemeljitve in ... jo štejem

<sup>5</sup> Tako Evans-Pritchard že v osnovi izključi relevantnost vsake diahronne analize in s tem tudi evoliucijske paradigme in sosedno razvije pristop h klasifikaciji teorij o primitivni religiji na temelju ene izmed funkcij, ki jo ima v dani družbi. Glede na teoretska izhodišča, izhajajoča iz te funkcije, predlaga delitev na sociološki in psihološki pristop, slednjega pa nadalje razdeli na intelektualistične in emocionalistične teorije (prim. Evans-Pritchard 1965 : 4). Omenjenim trem modelom razvrščanja teorij o religiji se seveda pridružuje še vrsta drugih. Za osnovne prim. Pavičević 1988; Spiro 1966; Voget 1975; itd.

<sup>6</sup> Od tu t. i. krožna definicija svetega (prim. ibid : 37). "Sveto je tisto, kar je bogovom drago in ljubo ... je to, kar ljubijo vsi bogovi, kar je drago vsem bogovom ... je nekakšna pravičnost, ki se nanaša na skrb za bogove oz. je služba bogovom ... je neka spretnost oz. znanje tako o žrtvovanju kakor o zaobljubljanju ... oz. bolj specifično: znanost o prošnji, molitvi do bogov in dajanje bogovom... Nenavadno je ..., da za pojem svetega (le sacre) v skupni indoevropsčini ni izpričana nobena beseda: svojstveno religiozni slovar se zelo menja od enega indoevropskega jezika do drugega. Tako ima grščina tri izraze za sveto oz. svetost:

a. hagnios (lat. sanctus in sacer?)-1. posvečen, svet, čist;

2. častljiv;

b. hieros (lat. sacer)-1. svet, posvečen, božji, božanski;

2. vzvišen, izvrsten;

c. hosios (lat. fas)-1. po božjem ali naravnem pravu zapovedan določen, dovoljen;

2. po naravi (sam po sebi) svet, posvečen, pobožen, bogaboječ, veren, vesten, naraven.

Po Chantreinu. Dictionnaire etymologique de la langue grecque ... beseda hosios opredeljuje situacijo človeka v razmerju do bogov, toda ne v smislu subjektivnega prepričanja ali vere ..." (Kalan 1984 : 17-18).

za samoumevno" (ibid : 90). Sveto kot najvišji argument, kot neprizivna avtoriteta, ne trpi ugovorov ali dvomov.

Tako kot se vse stvari delijo na svete in profane, tudi v svetem samem obstaja nek razcep. Na eni strani so tu zastopane od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvalečnosti, na drugi strani pa imamo radikalno drugačne, nečiste stvari, ki sprožijo prezir, strah, grozo, gnus. Obema pa je skupna prepoved neobrednega stika, tako med seboj kot s profanim. Med svetim in nečistim ni prekinitve kontinuitete, sta celo medsebojno zamenljiva. Npr. čisto lahko povzroči zlo, nečisto lahko povzroči dobro; spet drugič pomeni čisto nečisto, nečisto pa čisto.<sup>7</sup>

Obseg svetega in njegova fenomenologija sta bila že predstavljena. Kateri pa so vidiki nečistosti, ki tvorijo meje definicije sistema reda in predstavljajo njegovo nevarnost? Najprej je tu vse nenavadno, nenaravno, kar je že v samem jedru sumljivo in vzbuja tesnobo. Sem sodijo tudi redki pojavi. Nadalje je nečisto vsako mešanje in vsak stik med sestavinami ali praviloma striktno ločenimi elementi ali stvarmi, ko so same zase lahko sicer popolnoma neškodljive in "čiste". Sledi vse novo, vsak še neznan pojav ali stvar, tudi inovacija. Novosti so znamenja tujega, nekonservativnega. Nenazadnje je nečisto vsako odstopanje od pravil sistema narave in kulture, vsako posebno pomembno mesto in vloga posameznika v tem sistemu in, konsekvntno, je nečistost prenešana z odstopanja od pravil na posameznika, ki jih je kršil, in na nosilce teh pomembnih statusov (prim. Cazeneuve 1986 : 55-73).

Skratka, nečistost ruši definicijo. Prisotnost nečistosti se kaže v neobičajnih stvareh, pojavih ali stanjih, njena personifikacija pa je izražena v ljudeh s pomembnim statusom v družbeni hierarhiji in v vseh tistih, ki se ne vedejo skladno s pričakovanji, ki izhajajo iz vloge, ki jo imajo kot nosilci manj pomembnih statusov.<sup>8</sup>

Zgoraj podani klasifikaciji vsebine nečistega je treba dodati njeno formo. Nečistost ni le pomenskega značaja - ima strukturo mreže pomenov. Vsak prehod in vsaka meja te mreže, tako zunanja kakor vse notranje, ki pomene nečistosti ločijo med seboj, so prav tako nečiste. Vsako mejno ali prehodno stanje ima značilnosti nenaravnega, nenavadnega, redkega, tujega in je mešanica vsaj dveh pomenov. Artikulacijska nanašajoča se točka te mreže pa je kulturni red sam. Nečistost s "civilizacijskim napredkom" ni izginila iz kulturnega vzorca, kot so mislili zgodnji antropologi Smithovega profila. Je le bolj ozko označena, bolj segmentirana in racionalizirana, zato predpostavljeno obvladljiva in konsekvntno večkrat prakticirana. Red je preohlapno definiran. Po drugi strani pa je razvoj izoblikoval neko etnocentrično (pre)potentnost in zato predstavniki modernih družb "na slepo obravnavamo ... fenomene, kot da spadajo v patologijo, čeprav z njo nimajo nobene zveze ..." (Levi-Strauss 1982 : 26-27). Posledice nedefiniranosti kulturnega reda so omembe vredne. "Napredek" je pripomogel le k preemstitvi nečistosti. In v čem se tu kaže napredek? Kaj je mišljeno s tem?

Tudi razpravljanje o naši kulturi lahko začnemo pri R. Smithu. "Medtem ko je Tylorja zanimalo predvsem, kaj nam lahko kvantitativni relikti povedo o preteklosti, so Robertsona Smitha zanimali predvsem elementi, skupni moderni in primitivni ekspe-

<sup>7</sup> Na podlagi te distinkcije se je kasneje razvil še en kriterij klasifikacije religije na primitivno (z nedefiniranimi nocijama) in moderno (iz katere je princip nečistosti odstranjen v magijo ali odstranjen nasploh); prim. Evans-Pritchard 1965; prim. tudi Crawley 1953 : 29-32.

<sup>8</sup> Definicija statusa in vloge, uporabljena v razpravi, je Lintonova. "Status ... predstavlja mesto v nekem vzorcu ... Vsak posameznik ima več statusov ... je izraz številnih vzorcev ... Status posameznika predstavlja vsoto vseh statusov, ki jih zaseda ... je zbir pravic in dolžnosti. Vloga predstavlja dinamični aspekt statusa. Posameznikovo opravljanje pravic in dolžnosti, ki sestavljajo status, je izvajanje vloge (Linton 1969 : 346-347)".



rienci. Tylor je ustanovil etnologijo, Robertson Smith je ustanovil socialno antropologijo (Douglas 1966 : 14)." Socialna antropologija lahko razkrinka napredek.

Kateri elementi so skupni "njim" in "nam"?

Red je kulturno definiran, kakor tudi vsa odstopanja od tega reda. Oba imata strukturo mreže pomenov; pozitivnih in negativnih, ki so hierarhizirani. Vsaki kulturi odgovarja neka družba kot (naj za ta namen poenostavimo) vzajemnost odnosov med statusi in njihovimi nosilci. Funkcija vsake kulture je reprodukcija odnosov strukture sistema.

Obstajajo samo identičnosti. Kje je potemtakem kriterij, po katerem lahko zagovarjamo najprej samo delitev primitivno vs. moderno, potem pa še razlike v npr. statusu nečistosti?

Gre za vprašanje kulturnega vzorca, konkretnije, definicije odstopanja od pravila. V primitivni družbi je, kot smo videli, deviantno, anomalčno, benigno tisto, kar ne ustreza pričakovanjem v zvezi z vlogami nosilcev družbenih statusov, a posteriori. Šele od tu naprej se odčituje ali je odklon pozitiven ali negativen. V modernih družbah pa se za deviacijo smatra vsako vedenje, ki ni skladno z večinskim obrazcem a priori, ki je hkrati ne več le nearbitrarna definicija reda, temveč tudi definicija normalnosti. Vsak odklon je definiran kot negativen.

Pridemo torej do opozicije 'nearbitraren red : odklon' in 'večinski obrazec : patologija'. Obstajajo samo razlike. Zakaj se te razlike berejo kot napredek? "V vsaki družbi je odnos med normalnimi in specialnimi vedenji komplementaren. (Levi-Strauss 1982 : 24)". V vsaki družbi posebej, ne v vseh družbah skupaj. Oba omenjena prototipa družbe imata svoje definicije kulture, reda, normalnosti in specialnosti. Ob izmenjavi definicij red stvari razpade. Na tej točki se potegne meja socialne antropologije, heterologije, empatije.

## MAGIJA

Naslednji kozmološki sistem, magijski, je našemu, če ne razumevanju, pa vsaj izkustvu, še bolj oddaljen. "Ko se ukvarjamo z religijo, je dovolj, da religijske termine primitivnih ljudstev prevedemo v naš jezik naše religije ... in jih že s tem postopkom zadovoljivo razložimo ... V primeru magije ... je razlika med našimi in predstavami primitivnih ljudi zelo velika ... in opazujemo jih le na ravni vedenja. (Evans-Pritchard 1983 : 296)". Za manjkajoče predstave o magiji imamo, konsekvntno, pomanjkljiv vernakular. Tudi konteksti so si tako zelo različni, da niti kontekstualni prevod terminov ne rezultira v pomenu, v katerem je le-ta uporabljan v primitivnih družbah. Edina rešitev je mnogokrat le deskripcija.

Razmejitve magije in religije je izjemno subtilnega značaja; dandanes je obveljal splošni konsenz, da je vsako jasno ločnico med njima nemogoče začrtati. V obeh so na delu istorodni elementi, v obeh je struktura neempirična, njeni učinki nepreverljivi in obe se upirata vsaki racionalni razlagi.

Splošno vzeto se antropologi strinjajo z izenačevanjem magije s sistemom verovanj, praks in institucij, na podlagi katerih lahko posameznik ali skupina ob posedovanju določenega visoko specializiranega znanja empirično nepreverljivo vpliva na potek naravnih dogodkov in stanj (prim. Leach 1964a; Evans-Pritchard 1976; Malinowski 1955; Voget 1975).

Mistični sistem obvladovanja, pojasnjevanja in usmerjanja naravnih in socialnih dejstev je Evans-Pritchard razčlenil tripartitno. Medtem ko so mnogi njegovi predhodniki in še sodobniki razdelili magijo po etičnem kriteriju le na dobro in zlonamerno,

belo in črno, je Evans-Pritchard temu ustaljenemu kriteriju dodal še moralnega (ki se je prej v veliki meri mešal z etičnim) in legalnega. Čaroverje<sup>9</sup>, prerošstvo in magijo (witchcraft, oracles, magic) je označil kot "intelektualno koherenten sistem. Vsak razlaga in dokazuje druge. Smrt je posledica čarovnije. Maščevana je z magijo. Dosežek magije je dokaz prerokbe (Evans-Pritchard 1976 : 199-200)." Integralen del sistema zajemajo tudi mistična verovanja tipa "sorcery"<sup>10</sup>, ki so hrbtna stran čaroverskih konceptov. Njun odnos je permutacija odnosa dobra vs. zla magija ali odnosa pozitivni obredi (tipa mana) vs. negativni obredi (tipa tabu). Bolj ali manj je tu na delu spet dvojnost svetega. Medtem ko je magija vrednostno neopredeljena, naučena ali "podedovana," dobronamerna ali zlonamerna, zavestna tehnika vpliva na stvari in ljudi, čarovništvo (kot praksa) praviloma, pa ne nujno, dobrohotno, ne nujno zavestno in "podedovano", je "sorcery" nujno zlohотно, nujno zavestna priučena tehnika. Silno splošno je čaroverje legalna in splošna, "sorcery" pa nelegalna podmena magije (prim. Evans-Pritchard 1976 : 227-228).<sup>11</sup>

Magijski sistemi imajo lastno logiko, lastne načine mišljenja in vedenja in so "popolnoma koeksistentni s človekovo odgovornostjo in z racionalnim dojemanjem narave" (Evans-Pritchard 1976 : 30). Ne predstavljajo intelektualnih konceptov, so "odgovor na dano situacijo" (ibid : 56). Ne pojasnjujejo, zakaj, temveč kako se je zgodilo, kar se je pač zgodilo. Prepričanje o zmotni zvezi med vzrokom in posledico je bolj zmota antropologov kot pripadnikov primitivnih družb. Magija ne razlaga kavzalnosti, razloži koincidenco (prim. ibid : 23), pojasni, ne zakaj se stvari dogajajo, ampak zakaj se dogajajo tukaj in ne tam, zdaj in ne prej ali kasneje. Hkrati pa je potrebno upoštevati, da je v antropologiji bazično opredelitev magije kot "brezplodne veščine in lažne znanosti" (Frazer 1977 : 20), ki ne upošteva osnovnega logičnega načela kavzalnosti, moč ponovno ovrednotiti na osnovi tistega, čemur se v lingvistični teoriji reče performativna razsežnost govornice. Magijska izjava je v svoji osnovi performativ; s tako izjavo stvari ne opišemo ali jo povzročimo, temveč že z izjavo samo nekaj napravimo (prim. Austin 1990).

## SKLEP

Ne nazadnje postane prezentno, da so sistemi magije, religije (pa tudi znanosti) le različne, in s stališča socialne antropologije popolnoma enakovredne metode in oblike vzpostavljanja reda. Vsak red je slab; a vsak red je boljši kot nered. Red kot strukturna integracija kontinuitete, prediktibilnosti in vzajemne povezanosti relevantnih elementov je človeku in kulturi temeljna orientacija in osnova vsakega razumevanja, tolmačenja in prisvojitve sveta. Vsak izmed omenjenih sistemov po svojih najboljših močeh prepre-

<sup>9</sup> "Witchcraft" se običajno prevaja s termini čarovništvo, čaranje ipd., kar je prevod, ki iz pomena izloči pasivni akt verovanja v obstoj tovrstnih idej. V tem smislu se za najboljšo rešitev izpostavi prevod z izrazom čaroverje, kadar se le-ta (po vzgledu M. Maussove definicije magije (prim. Mauss 1982 : 61-248)) uporablja sistemsko, tj. kot sistem verovanj, praks, institucij in oseb.

<sup>10</sup> "Sorcery" je negativna, malevolentna magijska tehnika, ki temelji izključno na verbalnem uroku, s ciljem prizadejati nekomu fizične bolečine. Zaradi težav in možne zmede, ki bi jih vneslo slovenjenje izraza (običajno se sloveni kar z izrazoma čaranje, čarovništvo (prim. Južnič 1987)), se v tekstu uporablja angleški izraz; zato "sorcery".

<sup>11</sup> Za tipologizacije čaroverskih sistemov prim. tudi Leach 1964 : 684-686; Leach 1982 : 237-238. S tem pa mistični sistemi pod skupnim imenovalcem magije še niso izčrpani. Magom, čarovnikom uročevalcem se pridružujejo še drugi nosilci tovrstnih sistemskih institucij: medicine-mani, vrači, šamani itd. Za minimalni vpogled glej Levi-Strauss 1989; Malinowski 1951; Eliade 1983; 1985; Radin 1957; Fortune 1963; Benedict 1968; Mead, Calas 1953.

čuje dezintegracijo, anomijo in kaos. Racionalno, logično in normalno je tisto, kar je definirano, ima svoj pomen in ima svoje mesto (ne pa tisto, kar je objektivno empirično preverljivo). Tudi empirična preverljivost je, kot magija in religija, kulturno specifična stvar konsenza, definicije in verovanja. Red, pa naj si bo empiričen, magijski ali kakršenkoli pač, povezuje kulturo v enotno, smiselno celoto interakcij.

Ostalo je bolj ali manj etnocentrizem.

## MANA

Če bi poduk zadnjega stavka Wittgensteinovega Logično-filozofskega traktata resno upoštevali, bi morala biti antropološka evidenca na temo mana sila skromna (česar pa ne moremo trditi). Kot je Wittgensteinova filozofija filozofija neizrekljivega, je mana koncept, ki se zapira vsaki interpretaciji in analizi.

Dictionary of the Social Sciences kot prvo slovarsko rabo pojma navaja A Vocabulary of Words in the Hawaiian Language iz leta 1836, kjer je razložen kot "moč, mogočnost, nadnaravna moč, božanska moč ..." (Firth 1964 : 402).<sup>12</sup>

Prvi kritični pristop k analizi pojma mana je prispeval lingvist in misionar Codrington, ki je mano najprej 7. 7. 1877 v pismu Maxu Muellerju opisal kot "primer obstoja nejasne in ohlapne predstave plemenskih družb o neskončnem, očesu nezaznavnem, o tistem, čemur mi pravimo božansko" (Henson 1971 : 18), nato pa se je leta 1891 v svojem delu *The Melanesians: Studies of their Anthropology and Folk-Lore* lotil sistematičnega opisa, ki še danes velja za osnovno referenco. "Mana je vsepacifiški univerzalni izraz za nadnaravno moč ali vpliv. Označuje vse učinke, ki so nad močjo ljudi in izven običajnih naravnih procesov: prisotna je v atmosferi življenja, pripeta na ljudi in stvari in se kaže v rezultatih, ki so lahko posledica le njenega delovanja (Codrington 1953 : 395)." Vsak rezultat in posledica, ki je nepojasnljiva, neobičajna, ki izstopa, je intervencija mane. Ta nadnaravna moč ali vpliv "ni fizičen ... kaže pa se kot fizična sila ali kaka druga moč ali izrednost ... v osnovi ni lastna nikomur in ničemer, lahko se prenese na vsak živ ali neživ element. Učinkuje tako skozi ljudi, njihove breztelesne duše, nadnaravna bitja in duhove, kot jo lahko prenaša voda, kamen ali kost ... Celotna melanezijska religija je v bistvu poskus pridobiti to mano zase ... Beseda mana označuje oboje: samostalni in glagol, prehodne oblike glagola manag, manahi, manangi pomenijo vsebovati mano, učinkovati z mano. Predmeti, v katerih biva mana, in duhovi, ki imajo mano v svoji naravi, so mana. Človek ima mano, a zanj ni mogoče reči, da je mana (ibid). " Moč mane deluje tako v dobri kot v zli smeri, v vseh smereh nasploh, in je nadvse prestižna posest. Brez nje bi pridelek bil slab, plovila bila počasna in puščica nenatančna in nenevarna. Ljudje si največji del mane zagotovijo s tesno povezavo z nadnaravnimi bitji. "Človekova moč, politična ali družbena, je njegova mana (ibid : 396)." S tem se definira statusna, socialna, prostorska in predmetna diferenciacija v neki družbi. Največji del mane posedujejo duhovi narave, duše umrlih in ostala nadnaravna nepersonificirana bitja, njihovi zakoni, kodificirani v običajih, in mesta ter predmeti, ki so z njimi v neposredni povezavi, in hkrati predstavljajo vir preživetja (npr. lovišča, ogenj, na katerem se pripravlja hrana, rodovitna zemlja ipd). Manjši del mane posedujejo dobri lovci in uspešni bojevniki; izredni, a vendar pogosti pojavi (npr. grom); dostopna, a vzvišena ali redko obiskana mesta. Najmanjši del mane,

<sup>12</sup> Primat nad besedo je sporen. V antropologiji velja za izvirajočo iz Polinezije, čeprav Firth vztraja, da je bil "izraz mana, še preden je postal znan iz Polinezije, zabeležen na sosednjem področju Melanezije" (Firth 1967 : 177).

če sploh, pripada neuspešnežem, socialno depriviliranim osebam (ženske, otroci) in bolj ali manj neuporabnim ali vsakdanjim stvarim.

Codringtonov opis nečesa tako nejasnega, polnega anomalij, vendar vseobsegajočega je v antropologiji sprožil plaz navdušenja za sorodne ideje iz drugih etnografskih področij. Melanezijska mana je postala univerzalen naziv za vse sorodne koncepte nadnaravne moči: orenda (pri Iroquezi), wakan (pri Sioux Indijancih), manitou (med Algonkini), pokunt (pri Shoshonih), nanala (pri Kwakiutlih), sagana (pri Haidih), arungquiltha (pri avstralskih domorodcih) itd.

Omenjeni koncepti tipa mana naj bi predstavljali univerzalen okvir in osnovo vseh religijskih in magijskih sistemov v primitivnih družbah. Pristopi antropologov k tem konceptom so mnogoteri in najboljša metoda za pojasnitev skrivnosti je v kratki obnovitvi nekaterih najpomembnejših prispevkov. Vsem težavam navkljub se je antropologija na primeru pristopa k analizi mane pokazala v eni svojih najoriginalnejših konstitutivnih premis: v heterološki dimenziji. "K anomalijam je moč pristopiti iz več zornih kotov. Negativni zorni kot jih ignorira, zanemarija ali jih opazi in obsoja. Pozitivni pristop pa jih postavi v medsebojne odnose konfrontacije in jih poskuša organizirati v vzorec novega tipa (Douglas 1966 : 38)."

Marettu je mana predstavljala čudodelno okultno moč, skupno magiji in religiji, in ta občutek okultnosti je v svetem vseprisoten (prim. Firth 1965 : 42; Evans-Pritchard 1965 : 33; Henson 1971 : 18). Prisotnost mane se odčituje v občutkih religijske zone in implicira prisotnost tabuja. Verovanja v mano je, nasproti verovanjem v Tylorjeve posebjene moči (animizem), označil za animatizem; nomina nasproti numina (prim. Evans-Pritchard 1965 : 21).<sup>13</sup>

Lowie je v Codringtonovem slogu označil mano kot "prenosni fluid" (Lowie 1948 : 76), ki je na delu takrat, kadar se človek loti opravila, ki ga v "normalnih" pogojih ne bi zmoget, a vendar uspe. Lowie je za ekvivalenten prevod predlagal besedo čudež, za katerega ni čisto jasno, ali je božji dar ali ne. Mana kot deviacija od pravila je vedno zaznamovana s tabujem kot ambivalentnim odnosom do te deviacije (prim. ibid : 87).

Durkheim s tem, da je mano identificiral s totemskih principom kot prvo obliko pojma moči, ni omejil njene vseprisotnosti. Pri Dakota Indijancih "wakan odgovarja pojmu mane in moč ga je prevesti kot veliki duh" (Durkheim 1976 : 192). Wakan ni izključno fizična energija, je načelo univerzalnega pojasnjevanja. "Celotno življenje je wakan (ibid : 193)." Življenje pa je treba razumeti kot nekaj, kar učinkuje in protiučinkuje, kot vse, kar se premika in je premično. Wakan je vzrok vseh gibanj v univerzumu, predstavlja moč, inherentno vsem bitjem in stvarim. Služi za pojasnjevanje vseh dogodkov, ki so dovolj pomembni, da se o njih razmišlja.

<sup>13</sup> Tylorjeva teorija sloni na konceptu animizma, ki ga definira kot "verovanje v nadnaravna bitja" (Tylor 1953 : 47), kar je hkrati tudi njegova minimalna definicija religije (prim. ibid : 48). To verovanje je človeku inherentno, zato univerzalno, kar izhaja iz univerzalnih fenomenov sanj, smrti in ekstaze (prim. ibid : 52). O univerzalnosti animizma glej tudi: Barre 1964 : 26-27; Evans-Pritchard 1965 : 53-54. Nasproti tej teoriji je Marett predstavljal svojo hipotezo o predanimistični fazi mišljenja, ki jo je poimenoval animatizem. V jedru teh verovanj je prepričanje o personifikaciji duše v vse naravne in človeške objekte (nekatero še prav posebno), ki jih napolni z nadnaravnimi močmi, in ne v posebne, individualizirane duhove, kot je trdil Tylor. To vseobsegajočo moč je imenoval "mana" in jo v kombinaciji s njenim negativnim aspektom - tabujem predstavljal kot najbolj generalizirano in zato bazično za vsako religijsko verovanje (prim. Barre 1964 : 27).

Tylorjevo animistično teorijo religije pa Malinowski (prim. Malinowski 1963a : 256-257) označi za preozko in na podlagi kasnejše etnografske evidence, predvsem Frazerjeve, prikaže, da animizem ni ne najpomembnejše, še manj pa edino in izvorno verovanje (prim. Malinowski 1955 : 17). V večji meri se pri iskanju univerzalnih religijskih podmen nasloni na Marettov predanimistični (oz. animatistični) koncept. "Mana je vse tisto, divjaku relevantno, in povroča vse zares pomembne dogodke v domeni svetega. Potemtakem je mana ... bistvo predanimistične religije (ibid : 20)."

Običajno se meni, da je v polinezijskih jezikih mana sprva pomenila avtoriteto (prim. *ibid* : 213). Na podlagi Codringtonove evidence Durkheim ugotavlja, da "položaj človeka, ki se mu pripisuje, da ima mana ... izvira edinole iz pomena, ki mu ga podeljuje mnenje. To torej pomeni, da sta moralna moč ... in moč, s katero so obdarjena sveta bitja, v osnovi istega porekla in sestavljena iz istih elementov (*ibid*)."<sup>1</sup> Poreklo te moči izhaja iz totemskega principa, s svojo vsebino - tabujem in s svojim čulnim obeležjem, formo - totemom. Totem ni le simbol mane in boga, je tudi simbol družbe. Moč mana potemtakem izvira iz družbe same, je družba sama in posameznik je ima le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen.

Hkrati pa Durkheim ugotavlja, da je besedo mana moč primerjati s celo skupino drugih etimološko istorodnih besed, ki pomenijo srce, zavest ipd. (prim. *ibid* : 265). To pomeni, da med idejami brezosebne moči ter pojma notranjega mentalnega življenja, duše, obstaja nek odnos sorodnosti. Tu se Durkheim kategorično loti razrešitve dileme "Tylor : Marett" in ugotavlja, da v bistvu tu ne gre za dva različna procesa, temveč za dva različno pomembna vidika istega. Ideja mane ne predpostavlja ideje duše, saj, če bi bilo moč idejo mane individualizirati in fragmentirati v posamezne duše, mora najprej sama obstajati, tisto pa, kar obstaja samo na sebi, ni odvisno od oblike, ki jo prevzame moč v procesu individualizacije. V tem smislu Durkheim zatrjuje, da je, v logičnem smislu, duša drugostopenjska tvorba (prim. *ibid* : 266-267). Duša posameznika predstavlja individualizirano mano, kolikor posameznikova duša predstavlja del kolektivne.

Mauss se je v svoji analizi mane naslanjal na Codringtonov splošni opis, Durkheimovo ugotovitev o njenem družbenem, ne naravnem poreklu, in na dejstvo, da "mana predstavlja vrednost stvari in ljudi, magijsko, religijsko in celo družbeno" (Mauss 1982 : 195). Mana hkrati predstavlja lastnost, substanco in dejavnost. Predstavlja tisto, kar v sebi nosi stvar, ki je mana; ta stvar ni sama po sebi mana. Je prenosna in podlega specializacijam. Nadnaravna bitja so nadnaravna zato, ker imajo mana. Kraji so sveti, ker v njih prebiva mana. "Pojem mane je širši od pojma svetega ... ga vključuje ... pojem svetega se izrisuje na podlagi pojma mana. Mana in sveto označujeta isti red stvari, v katerem je mana tip /le genre/, sveto pa vrsta /l'espece/ (*ibid* : 208-209)."<sup>2</sup> Pojem mane ni preslikava svetega, niti pozitivni aspekt tabuja. Vse, kar je tabu, je mana, ni pa vse, kar je mana, tudi tabu (prim. *ibid*). Tudi tabu je enako, kot sveto, torej vrsta tipa mana.

Mana deluje kot relativno avtonomen sistem, s svojim intelektualizmom oddaljen od mehanizma družbenega življenja in je, kot pojem svetega, "svojevrsna kategorija kolektivne misli" (*ibid* : 212), izraz kolektivnih sil, ki utemeljujejo vrednostne sodbe, razvrščajo stvari in ljudi. "Vse nadnaravne moči so del socialnega sistema (Douglas 1966 : 113)."<sup>3</sup>

Bolj kot religijsko, mana označuje vse magijsko oz. magijski korpus idej o nadnaravnem: "... svet magije stoji nad tem svetom, se pa od njega ne ločuje ... kot da je utemeljen v neki četrti dimenziji prostora, čigar skrivnostni obstoj izraža pojem mana (Mauss 1982 : 207)."<sup>4</sup> Vsa magija izvira iz mane. "Mana je magijski potencial nadnaravnega ... in ni dovolj, če ugotovimo, da se mana kot lastnost veže na posamezne stvari zaradi njihovega odgovarjujočega položaja v družbi ..., predstavlja tudi idejo o teh vrednostih, o teh razlikah v potencialu (*ibid* : 211)."<sup>5</sup>



## DAR

Poglavitni del Maussove teorije o mani je prispevala njegovala analiza primitivnih prestacij<sup>14</sup>, dara in potlača<sup>15</sup> s svojimi temeljnimi aksiomatskimi obeležji: nujnost vračila sprejetega daru, obvezno dajanje in obvezno sprejemanje darov. Značaj teh prestacij je le navidezno svoboden in nepogojen, v bistvu pa je "prisilen in ga vodi interes" (Mauss 1982a : 10). Nanje Mauss gleda kot na totalne družbene fenomene: vključujejo religijske, ekonomske, pravne in moralne institucije.<sup>16</sup>

Dar da dar. Kakšno pravilo, vezano na vse omenjene institucije, pogojuje nujnost sprejemanja, vračanja in kroženja darov? Odgovor na to Mauss poda skozi analizo gradiva o maorskem konceptu duha darovane stvari, hau<sup>17</sup>. Kar je mana v teoriji magije, oziroma v simbolni misli nasploh, to je hau v teoriji dara. "Darovi.<sup>18</sup> so ... povezani s posameznikom, klanom, zemljo: predstavljajo prenosnike njihove mane, njihove magijske, religijske in duhovne moči. (Mauss 1982a : 26). Vsak dar nosi v sebi hau. Če prva oseba drugi osebi izroči nek dar, ki ga druga oseba potem izroči neki tretji, slednja drugi osebi povrne nek drug dar, ker jo k temu prisili hau dara (druge osebe). Ta povratni dar mora druga oseba izročiti nazaj prvi, ker ji mora povrniti tisto, kar je v tem povratnem daru (od tretje osebe) proizvod hau-a dara prve osebe drugi (prim. ibid : 28). Lastnik darovane stvari ima moč nad prejemnikom, čeprav je dar že izročen. Darovana stvar ni mrtva, "v daru živi hau njegovih gozdov, njegove zemlje ..." (ibid : 29). Sprejeti dar pomeni "sprejeti od nekoga del njegovega duhovnega bista, njegove duše: dar zadržati bi bilo nevarno in usodno ne le zato, ker je to prepovedano ... nemoralno ..., ampak ker z njim darovalec dobi magijsko in religijsko moč nad prejemnikom (ibid : 31)." Darovi niso le zelene stvari, so tudi stvari, ki se jih je boljše čimprej znebiti. To postane še bolj očitno v prestacijah tipa potlač, obredne redistribucije dobrin. Posedovati je prestižno. Razdeljevati svoje imetje je še bolj prestižno. Vračati darove v vedno večji meri pa nosi največ družbenega prestiža in determinira najvišji status.

Hau, kot proizvod načina mišljenja, ni iluzija. "Hau ni osnovni razlog menjave: je zavedna oblika ... pojma, ki označuje njeno nezavedno nujnost, katere razlogi se nahajajo drugje (Levi-Strauss 1982 : 44)." Obveza vračanja in sprejemanja darov je nezavedno prisilnega značaja.

Malinowski je imel o predstvah tipa mana popolnoma originalna prepričanja. "Vse teorije, ki imajo mano in podobne koncepte za osnovo magije, so popolnoma zgrešene

<sup>14</sup> "Prestacija je ... termin, ki pokriva vse oblike transakcije pravic do dobrin ali uslug ali vsako uslugo ene osebe (ali skupine), storjeno drugi osebi (ali skupini) (Stirling 1964 : 531)" "Osnovna oblika prestacije je darovanje hrane (Mauss 1982a : 17)."

<sup>15</sup> Od prestacije tipa dar se potlač loči v tem, da se slednji praviloma nanaša na skupinske transakcije visoko kompetitivnega značaja z všteto obrestno mero (prim. Mauss 1982a : 23), čeprav je ta Maussova distinkcija zelo sporna. Definicij in razlag potlača je mnogo (spet govorimo o institucijah tipa potlač). Ena izmed njih, tista, ki jo je prevzel tudi npr. Malinowski, je ta, da je potlač substantivna aktivnost lova na glave in bojevanja ter predstavlja premestitev sovražnosti (displacement of hostility) v bolj elaboriran kod (prim. Leach 1963 : 133; Firth 1963 : 224; prim. tudi Fortune 1963 : 234). Mauss je potlač definiral kot institucijo "totalne prestacije tekomovalnega tipa" (Mauss 1982a : 19); prim. tudi Barnett 1964 : 522-524.

<sup>16</sup> O pomembnosti Maussovega vztrajanja na raziskovanju totalitete za socialno antropologijo glej Levi-Strauss 1982 : 29-35, za kritiko tega pristopa, konkretno k analizi dara pa Frankenberg 1970 : 54.

<sup>17</sup> V maorskem vernakularju "hau označuje ... dušo, v nekaterih primerih dušo in moč, neživih stvari ..., medtem ko se mana nanaša na ljudi in duhove. Za označevanje stvari se mana uporablja mnogo redkeje kot v melanezijskem jeziku (Mauss 1982a : 27)."

<sup>18</sup> V tekstu Mauss na tem mestu uporabi nativen izraz taonga, ki pomeni "dati lastnino, podarjati ... darovi, izročeni v cilju pridobitve tujih dobrin ... največkrat označuje darovanje osebnih lastnine" (Mauss 1982a : 26, 28). Vedno, ko se v tekstu pojavi ta beseda, je prevedena z besedo dar.

(Malinowski 1955 : 76). Codringtonov opis (Codrington 1953 : 395-398) vseobsegajoče, vseprisotne moči je označil kot popolnoma nasprotujočo magijskim učinkom, ki temeljijo na formuli in obredju. Zmožnost mane, da se prenese na vsak element in da učinkuje v vseh smereh, na vse načine, ima z magijsko učinkovitostjo malo skupnega, saj "magija deluje le na tradicionalno specificiran način. Nikoli se ne kaže kot fizična sila, njeni vplivi na moči in ljudi so striktno omejeni in definirani ... (Malinowski 1955 : 77)." Osnovna poteza vseh magijskih verovanj je ostro začrtana "distinkcija med tradicionalnimi silami magije na eni ter ostalimi silami in močmi, s katerimi je obdarjen človek in narava, na drugi strani" (ibid : 77-78). Koncepti tipa mana poleg magijskih vključujejo še druge vrste sil in moči in predstavljajo "zgodnjo generalizacijo nedodelanega metafizičnega koncepta ..." (ibid : 78). Moč jih je najti razprostranjene po vseh etnografskih področjih, ker označujejo "temeljno stališče divjaka do realnosti" (Malinowski 1979 : 458).

Vsi antropologi, ki so magijo obravnavali v zaobsegajočem jo kontekstu mane, "so svoje zmotne teorije zasnovali na osnovi kontradiktornega in nepopolnega etnografskega empiričnega materiala" (Malinowski 1955 : 78). Magijo ni porodil abstraktni koncept univerzalne moči, temveč je nastala neodvisno iz številnih dejanskih situacij emocionalnega stresa.

## KULA

Naj logiko Maussove analize maorske hau apliciramo na analizo kule; ceremonialne, visoko kompatitivne izmenjave dobrin med prebivalci Trobriandskega arhipelaga, institucije, ki prežema in integrira vse socialne aspekte življenja domorodcev tega otočja v enovit funkcionalni sistem (prim. Malinowski 1979). Kulo je Mauss označil kot poseben tip potlača.<sup>19</sup> Od institucije obveznega darovanja se potlač (posplošeno in navidezno) razlikuje z vstopom kompatitivnega elementa - dar v potlaču je vedno treba vrniti v vsaj enaki ali večji meri.

Kula predstavlja obredno medplemensko izmenjavo darov v obliki zapestnic in ogrlic iz školjk, ki predstavljajo "zgoščeno bogastvo" (Malinowski 1979 : 455) in nimajo neposredne uporabne vrednosti izven kule. Okrog kule je artikulirano celotno življenje domorodcev in sodelovanje ter uspeh v kuli je znamenje socialnega ugleda, lepote in magije. "Vsako premikanje predmetov kule, vsaka podrobnost menjave je določena z vrsto tradicionalnih pravil in konvencij in določene termine te menjave spremljajo kompleksni magijski obredi in javne ceremonije (ibid : 72)." Vsi sprejeti darovi se morajo po izteku določenega časa nujno podariti v obratni smeri, kot so prišli. Partnerji v kuli vstopajo v vseživljenjski odnos dolžnosti in obvez. Mehanizem menjave temelji na posebni obliki dajanja kredita, ki predpostavlja visoko stopnjo medsebojnega zaupanja. Instrumentalnih sankcij za grši ali "manjvreden" objekt dara ni; nevelikodušnost rezultira le padeč družbenega ugleda. Zato si vsakdo najprej prizadeva dobiti in nato izročiti kar najvrednejši predmet. Posebej prestižno je posedovati imenitnejši primerek

<sup>19</sup> Malinowski je bil prepričan, da je kula etnografski fenomen novega tipa (prim. Malinowski 1979 : 455, 456) med ceremonialno in ekonomsko menjavo. "Mauss vidi potlač tipa kula kot simboliziranje ambivalentnega prijateljsko-sovrznega odnosa ..., kar implicira, da Trobriandci v obredu kule na simbolni način povedo stvari (Leach 1963 : 133). Potlač in kula sta elaborirani, visoki kompatitivni obliki menjave (prim. tudi Fortune 1963 : 234). Spor potlač : kula je, kot je razvidno, spor okrog definicije dara. "Mauss vidi darovanje kot simbolno vedenje, način izjavljanja; Malinowski ga vidi ekskluzivno v operacionalnih terminih kot način doseganja zelenih rezultatov (Leach 1963 : 133; prim. tudi Firth 1970 : 8-17).

ogrlice ali zapestnice ter imeti kar največ pomembnih in močnih partnerjev menjave. "Vsak 'po naravi' ve, kakšno število partnerjev dovoljuje njegov rang. Dober primer mu lahko ponudijo neposredni predniki (ibid : 81)."

Čeprav se nam kula kaže kot izjemno kompleksno in urejeno socialno dejstvo, pa "niti najinteligentnejši domorodec nima jasne predstave o njej ... ali o njeni funkciji" (ibid : 74). Kula nima nobenega pragmatičnega cilja. Domorodec na vprašanje o njenem pomenu odgovarja povzemajoč mitologijo in običaje prednikov, torej deskriptivno, nikakor eksplanatorično. "Za domorodce je vršenje kule skrivnost (Fortune 1963 : 231)." Vedo samo, da nesodelovanje v kuli in spremljajočih obredih pomeni nesodelovanje v skoraj vseh aspektih socialnega življenja. "Malinowski sam pove, da ni uspel odkriti mitskih razlogov ali kakšnega drugega smisla tega kroženja ..., če bi razlog tega kroženja bil v usmerjevanju teh predmetov, ki težijo k povratku na začetno mesto ..., bi ta pojav bil na zanimiv način istoveten s ... hau maorskih domorodcev (Mauss 1982a : 61)."

Toda ne glede na mitološke razlage in utemeljitve ter motive Malinowski odgovor o zaželenosti neuporabnih, ceremonialnih ogrlic in zapestnic iz popolnoma običajnih školjk, ki jih je na Trobriandskem otočju na pretek, poda v primerjavi le-teh s kronskim nakitom, ki da je "grd, nekoristen ... celo kičast" (Malinowski 1979 : 79). Malinowski nadalje pravi: "Čuvaj mi je povedal mnogo zgodb o nakitu; kako ga je nosil ta ali oni kralj ali kraljica ob tej ali oni priložnosti, kako so bili nekateri primerki ob velikem in upravičenem gnevu ... odnešeni ... (ibid)."

Predmeti kule so cenjeni zaradi svoje preteklosti, "zgodovinskega sentimenta" (ibid : 80). "Vsak zares vreden predmet kule ima svoje posebno ime. Kratko zgodovino in predavanje o vsakem izmed njih je moč najti v domorodski tradiciji (ibid)."

Ali kot na podlagi Seligmannove evidence Mauss ugotavlja: vsak predmet kule, ali vsaj najdragocenejši izmed njih, tisti, "ki so najbolj zaželeni, imajo svoje ime, osebnost, zgodovino ... posamezniki jim celo dajejo svoja lastna imena" (Mauss 1982 : 63).<sup>20</sup>

Izpostavita se dve podobnosti, ki ju lahko imamo za osnovni. Prvič, individualizacija in personifikacija daru, njegov vpliv na trenutnega lastnika: ali nosi s seboj in sam na sebi prestiž, ali pa magijsko moč prvega lastnika; v obeh primerih se je stvari treba znebiti. Drugič, značaj menjave je v obeh primerih nujen, nezavedno prisilen.

Če je krog kule zaključen, kar Malinowski trdi, potem se vsak predmet prej ali slej vrne. S tem da je velikodušnost v darovanju dejanje, ki je družbeno privilegirano, in če to pravilo velja v vsaki skupnosti, vključeni v kulo, kakor zatrjujejo Malinowski, Fortune in Seligmann, potem se povratni dar vrne v večji vrednosti. Skratka, predmeti kula kroženja na Trobriandih vzdržijo test logičnega kroga hau pri Maorih. Na istem etnografskem področju - Polineziji, ki pa ni vključen v prstan kula, je Firth zabeležil: "Moja lastna evidenca s Tikopije ... popolnoma ustreza Maussovim poudarkom pomena obligacij ... (Firth 1970 : 8)."

Opozorilo Malinowskega o pomanjkljivi empirični antropološki evidenci o konceptih tipa mana je resno vzel le njegov učenec Firth, ki se je strinjal, da je zmoti vseh poskusov razlag teh konceptov botroval generaliziran Codringtonov opis in raztezanje ter tehniciziranje te generalizacije na druga etnografska področja.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Bakrene plošče, pri potlaču nadvse zaželeni in cenjeni objekti, čeprav je "njihova dejanska vrednost majhna" (Boas 1953 : 334), imajo prav tako "svoje ime ... so predmet individualiziranih, posebnih verovanj ... so žive" (Mauss 1982a : 132-134). Na prvo stran bakrene plošče je ponavadi vgravirana glava živali zaščitnice lastnika (prim. Boas 1953 : 334).

<sup>21</sup> "Vse oceanske skupnosti nimajo skupnega mana koncepta (Firth 1967 : 174, 175).



Firth je vse dotedanje antropološke poskuse konstituiranja splošne teorije o mani označil za prikrojene namenom etnografske analize (prim. Firth 1967 : 178) in jih metodološko sistematiziral kot: poskuse natančnega prevoda besede<sup>22</sup>; poskuse razčlenitve vsebine relacije med mana koncepti in drugimi miselnimi vzorci v istem družbenem okolju, in sicer na podlagi njihovih lastnih lingvističnih podatkov o mani; ter kot poskuse preučevanja dejanskih kontekstualnih uporab besede (prim. Firth 1967 : 174). Ta slednji je tudi Firthov pristop v Tikopiji.

Najprej Firth ugotovi, da za isto idejo na Tikopiji obstajata dva izraza, ki jima je mogoče najti ekvivalent glede na kontekst: za izraz mana: grom, oče, zanj, zanjo, za tisto, učinkovitost; in za izraz manu: žival - še posebej ptica, učinkovitost, ime nebeškega duhovnega bitja, identificiranega z zvezdo (prim. ibid : 179). Na podlagi zbranih podatkov na terenu Firth ugotavlja, da se oba izraza nanašata vedno le na konkretne situacije, na materialne rezultate, na nadnormalno učinkovitost in uspešnost, da izraza pokrivata kategorijo družbeno odobravajočih fenomenov (ibid : 185). Praviloma sta mana in manu povezana z družbeno vplivnimi in pomembnimi osebami, nista pa jim inherentna. "Vse povpraševanje o Ding an Sich se je izkazalo za jalovo" (Firth 1967 : 185) in tako Firth zaključí, da so "vse konotacije mane kot izvzetega principa ... vse metafizične abstrakcije ... le plod antropološkega dela. Tikopijec je zadovoljen s konkretno deskripcijo rezultatov in aktivnosti in na naravo teh aktivnosti ne glede kot na intelektualni problem (ibid)." Niti duhovi in nadnaravna bitja mane nimajo po sebi (čeprav je to stališče Firth kasneje revidiral (prim. ibid : 194); lahko jo le kot mediji prenašajo na ljudi.

Končno Firth ugotovi, da je mana le skupni imenovallec, predpisan kategorijam, ki jih naša civilizacija običajno razločuje kot popolnoma nepovezane; kategorijam, ki predstavljajo: materialne dogodke (lov, smrt, ozdravitev), osebne attribute poglavarjev, materializirano voljo in hotenje nadnaravnih bitij in vrednostne sodbe s pozitivno konotacijo (prim. ibid : 192-193).

Osnovni Firthov prispevek k teoriji mane je njegova izpostavitve nezmožnosti prevoda besede, saj mora pokrivanje predmetnosti izhajati iz konteksta uporabe besede; to pa pomeni ne le, da je besedo potemtakem treba locirati v ostale vsaj primerljive kontekste, temveč mora njena uporaba izzvati tudi vsaj primerljivo predstavo. Te razprostranjene predstave pa po Firthovih ugotovitvah niso identične in na ravni pomena je torej nezmožno konstituirati takšno teorijo o konceptu mana, v kateri se rezidualne kategorije ne bi imele za njen nepomemben ostanek.

Pomembno pa je tudi pripomniti, da Firthova kritika prejšnjih pristopov, ki so vztrajali na splošni teoriji, izhajajoči iz specifičnega etnografsko omejenega materiala, ne more temeljiti na prav takem materialu. Splošna kritika na temelju lokalnih podatkov je vendar prav tako nemogoča, kot je na istih osnovah nemogoča splošna teorija o letih.

## BOASOVSKA ŠOLA

Prispevek Boasovske šole v ameriški antropologiji je variacije na temo mana dodatno zapletel. Sapir je verovanja v kozmične moči (mano) označil kot poglavitni tip

<sup>22</sup> Poleg že omenjenih ekvivalentnih poskusov prevodov, ki so po Firthovem mnenju nemogoči, navaja še prevode z besedami: sreča, resnica, električna napetost, čudodelna moč (prim Firth 1967 : 175-176).

religijskih verovanj.<sup>23</sup> (prim. Sapir 1958 : 349), ki racionalizira ozadje religijskega vedenja. Verovanje v mano, kot v "razpršene, neindividualizirane moči" (ibid : 353), je verovanje v misteriozno moč, s katero je prežet ves svet. Lahko je koncentrirana v določenih predmetih ali pa se nahaja v posesti duhov, živali ali božanstev. "Če hoče človek izpolniti svoje želje, si mora pridobiti nekaj te moči (ibid)." Ta nematerializirana moč se po navadi pojavlja v čudnih oblikah in je "zaznana po prisotnosti radiacije, ki izvira iz zemlje ..., na kateri so pred prihodom človeka ... bila naseljena sveta bitja" (ibid). Ta radiacija je tudi vir zdravilne moči. Vdor te moči v človeka se običajno zgodi med spanjem, bolezenskimi stanji, med osamitvijo in kontemplacijo ter jo praviloma posredujejo predniki.

Linton je na polinezijskem primeru potrdil Durkheimovo označbo mane kot totemskega principa. Vsak klan je individualiziran z lastno, lokalno, različico mane in s tem z različnim odnosom do klanskih tabujev. Zato se tisti, ki klanu ne pripadajo in torej "njihovega vedenja ne usmerja lokalna mana, lahko brez nevarnosti zase in za druge dotikajo kraljevskih oseb in njihovih predmetov" (Linton 1961 : 186).

V Polineziji je vsaka naslednja generacija boljša v mani, kar se kaže tudi v tem, da poglavar takoj po rojstvu svojega naslednika izgubi vodilni status in "vlada kot regent, dokler njegov sin ali hči nista dovolj stara za prevzem funkcije" (ibid). Mana je torej dedna in zato imajo določene predpisane zakonske zveze, sklenjene znotraj socialno prestižne skupine, dvojno dozo mane. "Nemogoče je razumeti polinezijsko politično organizacijo brez razmisleka o dveh osnovnih konceptih socialne stratifikacije: mani in tabuju (ibid : 189)."

Linton svoj prevod oz. bolj razlago mane poda v terminih "moč izpolnitve, izvršitve ..." (ibid). Tako je vsaka stvar ali oseba, ki je sposobna več, kot je običajno, na ta način pokazala, da ima mano.

Tudi Linton ugotavlja, da je mani podoben koncept moč najti na mnogih etnografskih področjih, a ne tako temeljito sistematiziranega, kot je temu primer v Polineziji. Tu je mana razvita v logično-filozofski koncept, kateri vse manifestacije superiornega zvede na isti skupni imenovalcec (prim. ibid). Mana je popolnoma brez duše in je brezčutna. Je od nekdaj in vedno je na razpolago. Lahko jo primerjamo z radijskimi valovi. Stvari in ljudje, ki jo manifestirajo, pa so primerljivi z radijskimi sprejemniki. "Božanstva in duhovi, kot tudi človeška bitja, imajo posebne sposobnosti, ker so zmožni sprejemati in koncentrirati mano ... Mana je zelo kužna in vsak stik s posameznikom ali objektom z večjo mano predstavlja nevarnost za ostale z manjšo mano (ibid : 189-190)."

Linton izpostavi še eno razliko, ki onemogoča generalizacijo pojavov tipa mana. V Polineziji in Severni Ameriki sta ta dva koncepta nezdružljivo samosvoja že v osnovi, saj ju ločuje "razlika v držji /attitude/" (ibid) do tistega, čemur mi rečemo nadnaravno. Ameriški Indijanci prisotnost te vrste moči spoznajo po subjektivni zaznavi, ki je posledica t. i. religijske zone. Polinezijski takih subjektivnih zaznav za mano nimajo. Njena prisotnost je nezaznavna, dokler niso vidni učinki, "kot ne moremo vedeti, ali je skozi žico napeljana električna napetost, dokler tega ne preverimo (ibid : 190)." Iz tega razloga so stvari in mesta z mano nevarni in jih je potrebno označiti. Zato je povsod v Polineziji moč najti tabu znake, ki kažejo, da je to mesto sveto.

Iz podobnega koncepta moči, kot je polinezijska mana in različice tega tipa na drugih področjih, izvira južnoazijska institucija lova na glave (prim. ibid : 216). "Vsak

<sup>23</sup> Druga dva tipa sta: verovanje v bogove in verovanje v duhove (animizem), ki ga je Sapir označil kot "kritično nezadosten temelj Tylorjeve vsesplošne teorije religije" (Sapir 1958 : 349, 352).

posameznik in skupnost poseduje določeno količino duhovne moči, ki jo je moč pridobiti zase z uspešnim vojskovanjem, s shranjanjem glav ali skalpov ubitih ... (ibid)."

Tudi brez upoštevanja Firthove zabeležke s polinezijske Tikopije, da se, ko mano bogovi odpošljejo človeku, "mana nastani vrh človekove glave" (Firth 1967 : 191), je asociacija več kot očitna. Spet smo pri potlaču<sup>24</sup> in veljavo bi si bolj natančno ogledati še to institucijo, ki je pri antropologih vzbujala toliko začudenja ali celo zgražanja in teoretskih borb.

## POTLAČ

V literaturo je termin potlač na primeru plemena Kwakiutl Indijancev<sup>25</sup> iz severozahodne Amerike uvedel Boas in ga označil za "distribucijo posesti ... s pglavitnim principom obrestne naložbe" (Boas 1953 : 330). Predmeti distribucije, pa tudi uničevanja so v glavnem odeje in bakreni krožniki, ki simbolizirajo bogastvo. Več kot je predmetov, ki jih je posameznik sposoben razdeliti ali uničiti na potlaču in več kot je potlačev, ki jih priredi, višji socialni status in ugled uživa.

Edini način, da se stvari, pridobljene v gosteh, povrnejo, je uprizoriti še en potlač, ki mora po vrednosti razdeljene posesti vsaj recipročno odgovarjati prejšnjemu. Če temu ni tako, gostiteljev status in ugled močno padeta.

Kot pri kuli, tudi pri Kwakiutlih bolj ali manj vsak posameznik sodeluje pri medplemenskih potlačih in vsak od njih ima kot goste ali gostitelje omejeno število posameznikov istega socialnega ranga. In kot pri prestacijah tipa dar, je dobljene predmete nujno sprejeti, oddati in vrniti. Običajno, ni pa nujno, se potlač priredi ob pomembnih dogodkih v človekovem življenju; rojstvu, iniciaciji, sklepu zakonske zveze: zaznamuje aktivnosti ob menjavi statusa ..." (Barnouw 1982 : 77).

Najpogosteje so rivali v potlaču poglavarji dveh ali več klanov. Nezmožnost enega prispevati isti delež, kot so ga drugi, potegne za seboj razvrednoten ugled celotnega klana. "Rivali se bojujejo le s posestjo (Boas 1953 : 333; prim. tudi Benedict 1968 : 136)." Najboljši udeleženec potlača je tisti, ki mu uspe razdeliti ali uničiti toliko darov, da mu jih ne morejo vrniti.

Linton je poreklo potlača iskal v "ceremoniji, prirejeni za pridobitev delovne sile, ob priložnostih ... gradnje velikih hiš in totemskih polov.<sup>26</sup> Kasneje naj bi se razvil v obliko tekmovanja in sredstva doseganja statusa skupin v tribalni in posameznikov v klanski hierarhiji. Potlač je odpravil medvaško rivalstvo in služil za nadomestek vojne (Linton 1961 : 631)."

Družbeni prestiž osebe ali skupine ni dan in trajen. "Edini način za doseg moči in prestiža je uprizoriti potlač (ibid : 628)." Linton je, skladno z Boasovo in lastno evidenco, definiral potlač kot "kompatitivno gostijo /feast/ elaboriranega značaja, v kateri se bogastvo ceremonialno razstavlja, razdeljuje in često uničuje s simbolnim pomenom pozornosti vzbujajočega trošenja" (ibid). Predmeti potlača so izven svojega kroga obredne distribucije skoraj ničvredni. Lahko le vršijo pomembno vlogo kot dota ali možitveno darilo sorodnikov.

<sup>24</sup> Kot rečeno, se ena izmed teorij o njegovem izvoru naslanja na institucijo lova na glave.

<sup>25</sup> Za še en opis potlača pri istem plemenu glej: Benedict 1968 : 133-152.

<sup>26</sup> Boas je gradnjo totemskih polov in večjih zgradb razumel le kot eno izmed priložnosti za uprizoritev potlača (prim. Boas 1953 : 339, prim. tudi Barnow 1982 : 77). Za opis enega tovrstnih potlačev glej: Garfield 1955 : 221-225.

Mauss (njegova definicija potlača je bila že predstavljena) je na podlagi evidence Činuk Indijancev potlač prevedel kot "hraniti /to feed/, trošiti ..." (Mauss 1982a : 17), iz jezika Haida Indijancev pa kot "ubiti bogastvo" (ibid : 18). Potlač je obredno-razsipniški po načelu vračanja v večji meri s ciljem "vzpostaviti hierarhijo med rivali" (ibid). V vseh prestacijah tipa potlač se srečujemo z dvema osnovnima elementoma: "dostojanstvo, ugled in mana, ki jih nosi bogastvo in absolutna obveza vračanja darov pod grožnjo izgube te mane, te avtoritete ... in izvora bogastva, ki ga predstavlja ta avtoriteta sama" (ibid : 22-23).

## ZAKLJUČEK

Kam nas je vse to pripeljalo. Kje je skupni imenovalac mane, dara, kule in potlača?

Tako v relaciji kot v logičen krog te fenomenološke tipe povežejo njihove osnovne skupne podmene: recipročnost, premestitev sovražnosti in nenevarno sproščanje socialnih napetosti ter definiranje socialnih statusov in korespondenčnih vlog. In kje je spet skupni in križni imenovalac teh podmen? Vse so strukturno povezane, kar tvori okvir za kontinuiteto in prediktibilnost, h kateri prispevajo: taisto kontinuiteto in prediktibilnost, ki je bila na delu pri trojici magija, religija, znanost, ki tvori osnovne premise reda.<sup>27</sup>

S tem, da smo mano povezali s kontekstom, v katerega je vpeta, in prikazali, kako ta kontekst vzdržuje socialno stabilnost, pa je opravljena šele polovica naloge. Vemo, kaj ideje tipa mana v določenih družbah pomenijo, na kaj se vežejo in kako učinkujejo, nismo pa še prišli do njenih pravil. Toda, verjemimo vendar Tylorju: če so pravila nekje, potem morajo biti povsod.

<sup>27</sup> Zanimivo je izpostaviti še en vidik, ki stvari zaplete na način, ki odpira novo polje interpretacij konceptov dar, kula in potlač. Levi-Strauss (1969) namreč zapiše, da je menjava žensk med družbenimi skupinami (torej eksogamija) prototip vseh menjav, ki temeljijo na recipročnosti (torej prestacij). Dobrine, distribuirane v instituciji potlača, izven te institucije nimajo prave vrednosti z izjemo ene: kot dota pri sklepanju zakonske zveze. Nadalje je na nekaterih etnografskih področjih "... poroka dekleta nujno spremljana s potlačem" (Levi-Strauss 1969 : 63). In če je potlač "totalna prestacija tekmovalnega tipa" (Mauss 1982a : 19) in je dejstvo, da "sistemi prestacij rezultirajo poroko" (Levi-Strauss 1969 : 67), potem je prekrivanje vsaj zanimivo. Toda, primer prestacije tipa kula ni tako zelo samorazlagalen, saj vendar v kuli krožijo le školjke. Na voljo sta dve možnosti izbire: ali kula ni prestacija, kar bi za bila neprimerno bolj enostavna ugotovitev, ali pa upoštevamo bolj ali manj univerzalen izrek za priložnosti, ki so, kot je ta, primerno zapletene - *cherchez la femme*. Argonavti namreč iščejo prav te. Kula je oblika dvorjenja. Moški, čeprav ni lep, je zaželen, saj ima uspeh v kuli (prim. Malinowski 1979 : 372). Tudi partnerju v kuli je potrebno na nek način, z magijo, dvoriti, še prej pa je od ekspedicije potrebno odvrtiti vse nevarnosti. Te nevarnosti posebej ženske in odpravijo se z magijo. Čeprav se za dobršen del trobriandske magije veruje, da jo poseduje moški, izhaja iz ženske (prim. ibid : 351-370). Ženske so tako vir nevarnosti, kot tudi sredstvo za odpravo le-te. V vsaki menjavi predmetov kule "en človek prevzame moško vlogo in drugi žensko ... menjava zgotovi temporalno povezavo s predmetom - edimim 'otrokom', ki je po nativni filozofiji lahko pripisan moški vlogi v prokreaciji. Ta 'otrok' je produkt 'poroke' predmetov kule (McDougall 1975 : 80-81)." Matrilinearni Trobriandci namreč zanikajo vsako vlogo moškega v biološki reprodukciji in kula simbolno substitira to moško nepomembnost. Simbolizira zakonsko zvezo: partnerstvo v kuli zahteva lojalnost in predpostavlja visoko stopnjo zaupanja; ko je enkrat vzpostavljeno, traja do konca aktivnega življenja; zajema ne le izmenjavo predmetov, temveč implicira odnos vzajemnih pravic in dolžnosti. "Otroci" te zakonske zveze so plod odnosa dveh moških, kot so otroci Trobriandcev, kot uči mitologija, plod odnosa dveh žensk. Opravičeni smo torej vsaj hipotetično možnega sklepa, da tudi ta tip prestacije vodi v vzpostavitev zakonske zveze, vsaj v njenem metaforičnem smislu.

Cassirer je mano štel za elementarno mitsko idejo, za njeno primarno obliko. Mana se praviloma pojavlja na mestih "nezmožne ostre ločitve med fizičnim in psihičnim, med duhovno-osebnim in neosebnim ..." (Cassirer 1985 : 86, prim. tudi ibid : 156) in zaznamuje to fluidnost, kar onemogoča predmetno opazovanje. Predstavlja le vtis, okus, "akcent, ki ga daje mitsko-magijska zavest" (ibid : 87). Tako mana s svojim pandansom tabujem ne more sprožati tako kompleksnih institucij, kakršna je religija (kakor je mislil napr. Marett in mnogi drugi). Isto velja za kategorijo svetega. Mana le urejuje kavzalni odnos in "totaliteta kavzalnih odnosov tvori empirično realnost" (Cassirer 1957 : 69). Prototip te empirične realnosti, "življenje samo ... kaže predanimistični značaj ... in se izgublja v reprezentacijah ... neosebne, splošne moči ..." (ibid : 71).

Dilemo, ali mana predstavlja vse ali nič ali morda kar oboje, je poskušal razrešiti strukturalizem. "O čemer ne moremo razpravljati, bi morali molčati (Wittgenstein 1960 : 189)." Zadnji stavek Wittgensteinovega Logično-filozofskega traktata je konsistenten z v njem predstavljeno teorijo logičnega pozitivizma, ki se od strukturalizma loči v osnovni premisi. Logični pozitivizem trdi, da filozofija ne more predstavljati teorije, temveč le realnost. Strukturalizem pa izhaja iz obratne predpostavke - realnost (empiričnost) je le teorija, ki mora biti filozofska.

Polg Durkheima in Maussa je tretji člen "francoske zveze", Levi-Staruss, Maussov zaključek analize hau vzel za svoje izhodišče. "Tako hau kot mana je le subjektivni izraz zahtev po neki neopaženi totaliteti ..." (Levi-Strauss 1982 : 52). Pojem mane pripada kategoriji misli, ne kategoriji realnosti. Kavzalnost realnosti ne poveže intervencna mane, temveč "neka globlja raven misli" (ibid : 53), simbolna misel. Predmetnost je obstajala pred njeno zaznavo, ki je kontinuiranega značaja, in preden se je zaznava te predmetnosti pridružil jezikovni izraz. Pomen pa ima značaj diskontinuitete. Ko je univerzum dobil pomen, nam ni bil nič bolj znan. To nadalje pomeni, da sta se "kategoriji označevalca in označenca vzpostavili sočasno in vzajemno kot dve komplementarni celoti ..., toda spoznanje kot intelektualni proces poistovetenja določenih aspektov označevalca na eni in označenca na drugi strani ... njuna nujna komplementarnost, je napredovala zelo počasi" (ibid : 54).

Izven tega pa obstajajo tudi stvari, ki se kažejo kot presežek pomena. Kaj storiti s presežkom pomena, s presežkom označenca? Po zakonih simbolne misli "... se porazdeljuje med že znane zaključene pomenske strukture" (ibid : 55), med že učvrščene komplementarne odnose označevalca in označenca, znake. "Mislimo, da pojmi tipa mana, pa naj si bodo še tako različni, ko jih opazujemo v njihovi najsplošnejši funkciji (ki se ... ne izgubi v naši mentaliteti in naši obliki družbe), predstavljajo prav ta plavajoči označevalec, ki predstavlja pogoj vsake končne misli ..., čeprav ga je znanstveno spoznanje zmožno, če že ne izčrpati, pa vsaj deloma disciplinirati (Levi-Strauss 1982 : 56)."

Kot smo videli, je mana lahko vse: moč in akcija, kvaliteta in stanje, predstavlja abstraktno in konkretno. "Ali ni temu tako, ker hkrati ni nič od vsega tega, temveč je enostavna oblika, ali točneje, simbol v čistem stanju in tako primerna za opis kakršnekoli simbolne vsebine ... je preprosto nulta simbolna vrednost (ibid).<sup>28</sup> Ta nulta simbolna vrednost je "primerljiva z lingvističnim pojmom nulti fonem, ki nasprotuje vsem drugim fonemom ..., s tem da nima nikakršne diferencialne odlike, niti neke stalne fonetske vrednosti. Funkcija nultega fonema je v tem, da je v nasprotju z odsotnostjo fonema (ibid : 57)." Oblike tipa mana so "oblike tipa nič ... nimajo nobene notranje lastnosti, razen te, da prispevajo pogoje, predhodne obstoju družbenega sistema, od

<sup>28</sup> O nulti stopnji simbolizacije prim. Barthes 1990 : 189-191.



katerega so odvisna, in s svojo prisotnostjo, ki sama po sebi nima pomena, dopuščajo vzpostavljane sistema kot totalitete" (Levi-Strauss 1989 : 159).

## SKLEP

Vse, kar obstaja, in vsako izjavljanje o tem obstoju nosi s seboj mano, neubesedljiv, nepredstavljen presežek pomena, ki je konstitutiven za vzpostavitev vzajemnosti členov označevalske verige, strukture strukture, za tvorjenje znaka, kot enotnosti označenca in označevalca. Hrbtna stran ireduktibilnosti mane je ireduktibilnost resnice, nezmožnost polnega pomena. Absolutna refleksija ni mogoča, saj točka, iz katere govorimo, nikoli ne sovпада s točko našega izrekanja, ali po Heglovo: ni nevtralne občosti; ali po Kantovo: o vsem ne boš govoril. Metagovorica kot obča resnica jezika je nezmožna. Vsak jezik dopušča refleksivna nakazovanja o neizrečenem. Ni prostora neizgovorjenega, odkoder se podeljuje pravi pomen.

Dodatni, prazni označevalec mana je točka nesmisla, ki podeli polju smisla njegovo konsistenco; ga prešije. "Šiv ... je odnos manjka do strukture (A. Miller 1981 : 262)." Brez točke nesmisla, ki je mitska, brez samonanašajoče se točke iracionalne avtoritete se pomensko polje nekega znaka ne bi stabiliziralo in pomenjalo. Kot simbolno omejuje realno in ga vzvratno konstituira, je realizacija možna le v omejevanju. Ima status diskontinuitete, ki je posledica vdora simbolnega (prim. Žižek 1980, Žižek 1985, Žižek 1988). Od tu Sausserjeva trditev, da je bistvo komunikacije nesporazum, Jakobsonova poetična instanca, Freudove sanje in nezavedni spodrsaljaji, Levi-Straussove umetnosti, miti in estetike, Lacanov object a; in od tu - želja.

Mana je pogoj delovanja simbolne misli, ne ostanek učinka empiričnosti, in morda ne, kot je mislil Levi-Strauss, mrtvi rokav smisla, njegov učinek, ampak samo evocira njegovo odsotnost. "Nanos-na-nič s svojo predhodnostjo šele omogoča nanos-na-nekaj" (Žižek 1980 : 196). Nadalje, med željo izrekanja in izrekanjem samim je vedno nek razkorak, kar omogoča drsenje označenca pod označevalec, njun zasuk in vedno novo kombinacijo enkratnih prešitij - razlog prepletanja metafore in metonimije, sinhronije in diahronije, nezavednega in zgodovine - vzpostavitev strukturne mreže, tudi pomenske (prim. Žižek 1980, Žižek 1983, prim. tudi : Leach 1982a). Mana ponazori, da vse, kar obstaja, so razlike (kakor in kot so strukturirane preko jezika).

Mana predstavlja izraz, ki označuje vse, kar se nahaja izven pomena, kar uide razlagi na podlagi spoznanja. V tem smislu označuje vse elemente nereda; diskontinuitete, neprediktibilnosti in s tem postavi mejo, do kam red sega in od kod naprej ga ni več. Omejuje ga kot njegov immanentni skupni imenovalec protipomenov in mu s tem dodeli mesto, še več, vzpostavlja ga za nazaj. "Univerzum je bil poln pomena, preden se je vedelo, kaj pomeni (Levi-Strauss 1982 : 54)"; oz. "pred prihodom nadnaravnih bitij je na svetu vladal kaos (Eliade 1973 : 65)".

Funkcija pojmov tipa mana je, kot se nam kaže v tem kontekstu, vzpostavitev simbolnega polja, natančneje, njegovega roba in s tem konstitucija reda. Ta red pa, kot noben red, ni utemeljen. Ni empiričnih in racionalnih, preverljivih razlogov za njegovo spoštovanje. Edini varuh reda mane je njen stalni spremljevalec tabu. Mana označuje nesimboliziran, neubesedljiv ostanek tistega, kar na objektu ni zvedljivega na njegovo uporabno vrednost. Je univerzalna, ker ime stvari nikoli ne stoji na mestu stvari same. Je objekt želje v svojem najčistejšem stanju. Tisto, kar si želimo, je mana. Tisti, ki si ga

želimo, ima mano.<sup>29</sup> Kar nam to željo prepove, je tabu. Večja je želja, večja je prepoved - večja je mana, večji je tabu.

In šele na tem mestu se stvari z mano pravzaprav dobro zapletejo.

## VIRI

- Adamson, E. (ur) 1955. *Readings in Anthropology*. New York: McGraw-Hill Books Company.
- Ardner, Edwin. (ur) 1971. *Social Anthropology and Language*. London: Tavistock Publications.
- Austin, John. 1990. (1962) *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Banton, Michael. (ur) 1966. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications.
- Barnett, H.G. 1964. *Potlach*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 531).
- Barnouw, Victor. 1985. *Culture and Personality*. Homewood: The Dorsey Press.
- Barre, Weston La. 1964. *Animism*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 26-29).
- Barthes, Ronald. 1990. (1964) *Retorika Starih, Elementi semiologije*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Belah, Robert N. 1972. *Religious Evolution*. v: Lidz, V., Talcott Parsons. (ur) 1972. (p 30-51).
- Benedict, Ruth. 1968. (1935) *Patterns of Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Birnbaum, N. 1964. *Religion*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 588-589).
- Boas, Franz. 1953. (1897) *The Potlach*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 330-339).
- Boas, Franz. 1973. (1896) *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*. v: Bohannan, Paul, Mark Glazer. (ur) 1973. (p 84-92).
- Bohannan, Paul, Mark Glazer. (ur) 1973. *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Cassirer, Ernst. 1957. (1929) *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 3. New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst. 1985. (1925) *Filozofija simboličkih oblik*, Vol. 2. Novi Sad: Biblioteka Theoria.
- Cazeneuve, Jean. 1986. (1971) *Sociologija obreda*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Codrington, Robert Henry. 1953. (1891) *Mana*. v: Mead, M., Calas, N. (ur) 1953. (p 395-398).
- Coser, Lewis A., Rosenberg Bernard (ur) 1969. *Sociological Theory*. Toronto: The Mcmillian Company.
- Crawley, Ernest. 1953. (1902) *The Undifferentiated Character of Primitive Society*. v: Mead, M., Calas, N. (ur) 1953. (p 29-32).
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul
- Durkheim, Emile. 1976. (1912) *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen and UNWIN.
- Eliade, Mircea. 1973. *Australian Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Eliade, Mircea. 1983. (1976) *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Zagreb: Biblioteka Zora, GZH.
- Eliade, Mircea. 1991. *Istorija verovanja i religijskih ideja*. Beograd: Biblioteke Karijatide, Prosveta.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. (1937) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Firth, Raymond. 1963. *The Place of Malinowski in the History of Economic Anthropology*. v: Firth, Raymond. (ur) 1963. (p 209-227).
- Firth, Raymond. 1964. *Mana*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 402-403).
- Firth, Raymond. 1967. (1940) *An Analysis of Mana: An Empirical Approach*. v: Tikopia Ritual and Belief. (p 174-194). London: George Allen and UNWIN.
- Firth, Raymond. (ur) 1963. *Man and Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Firth, Raymond. (ur) 1970. *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock Publications.
- Fortune, R. F. 1963. (1932) *Sorcerers of Dobu*. London: Routledge and Kegan Paul.

<sup>29</sup> Tu lahko antropološki koncept mana eksplicitno navežemo na koncept teoretske psihoanalize; objekt petit a. Namreč: "Že preprost 'čut' nam pove, da odgovor, ki na vprašanje 'Zakaj me imaš rad?' navede natančno definirano listo, deluje kot groba, posmehljiva žalitev, kot direktna negacija ljubezni, da je z njim drugi 'objektiviran', zničen kot subjekt. Edini pravi odgovor je 'Sam ne vem zakaj, nekaj je v tebi, neki X, ki čudežno obarva vse tvoje lastnosti ...' - k 'pravi' ljubezni spada občutek, da bi osebo še vedno ljubili, tudi če bi se spremenile vse njene pozitivne lastnosti. Drugače povedano, ljubljena oseba je nekako 'postavljena v brezno', vse njene 'pozitivne' lastnosti so podvržene 'transsubstanciaciji', zažarijo na podlagi neke neutemeljive praznine, so zgolj 'pozitivacija' te praznine, tega X (katerega lacanovsko ime je kajpada objekt petit a) (Žižek 1987:124).

- Frankenberg, Ronald. 1970. *Economic Anthropology: One Anthropologist View*. v: Firth, Raymond. (ur) 1970. (p 47-89).
- Frazer, James. 1977. (1911) *Zlatna grana*. Beograd: BIGZ.
- Freud, Sigmund. 1973. (1913) *Totem i tabu*. Novi Sad: Odabrana dela Sigmunda Frojda, Vol. 4. Matica Srbska.
- Garfield, Viola E. 1955. (1939) *Totem Poles and Potlach*. v: Adamson, E. (ur) 1955. (p 221-225).
- Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. *Dictionary of the Social Sciences*. London: UNESCO, Tavistock Publications.
- Henson, Hilary. 1971. *Early British Anthropologists and Language*. v: Ardner, Elwin. (ur) 1971 (p 3-32).
- Hertz, Robert. 1973. (1909) *The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity*. v: Needham, Rodney. (ur) 1973. (p 3-31).
- Južnič, Stane. 1987. *Antropologija*. Ljubljana: DZS.
- Kaberry, Phyllis. 1963. *Malinowski's Contribution to Field-Work Methods and the Writing of Ethnography*. v: Firth, Raymond. (ur) 1963. (p 71-91).
- Kalan, Valentin. 1984. *Notae k Platonovemu dialogu Evtifon*. Ljubljana: Problemi Razprave 1-3 (p 16-28).
- Leach, Edmund. 1963. *The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism*. v: Firth Raymond. (ur) 1963. (p 119-137).
- Leach, Edmund. 1964. *Sorcery (also Witchcraft)*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 684-684).
- Leach, Edmund. 1964a. *Magic*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 398-399).
- Leach, Edmund. 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana Press.
- Leach, Edmund 1982a. (1970) *Klod Levi-Stros*. Beograd: Prosveta, Biblioteka xx vek.
- Leach, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Levi-Strauss, Claude. 1969. (1949) *The Elementary Structures of kinship*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Levi-Strauss, Claude. 1973. *Social Structure*. v: Bohannan, Paul, M. Glazer. (ur) 1973. (p 373-409).
- Levi-Strauss, Claude. 1982. (1950) *Uvod u delo Marsela Mosa*. v: Mauss, Marcel. 1982. (p 11-58).
- Levi-Strauss, Claude. 1989. (1958) *Strukturalna antropologija I*. Zagreb: Stvarnost.
- Lidz, Victor, Talcott Parsons. (ur) 1972. *Readings on Premodern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Linton, Ralph. 1961. *The Tree of Culture*. New York: Alfred A. Knopf.
- Linton, Ralph. 1969. (1936) *Status and Role*. v: Coser, Lewis A., Rosenberg, Bernard. (ur) 1969. (p 347-351).
- Lowie, Robert. 1947 (1920) *Primitive Society*. California: Liveright Publishing Corporation.
- Malinowski, Bronislaw. 1955. (1948) *Magic, Science, and Religion*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Malinowski, Bronislaw. 1957. (1929) *The Sexual life of Savages in North-Western Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1963. *Sex, Culture and Myth*. London: Rupert Hart-Davis.
- Malinowski, Bronislaw. 1979. (1922) *Argonavti zapadnog Pacifika*. Beograd: BIGZ.
- Mead, Margaret, Calas N. (ur) 1953. *Primitive Heritage*. New York: Random House.
- Mauss, Marcel. 1982. *Sociologija i antropologija*. Beograd: Prosveta, Biblioteka xx vek.
- Mauss, Marcel. 1982a. *Sociologija i antropologija II*. Beograd: Prosveta, Biblioteka xx vek.
- McDougal, Lorna. 1975. *The Quest of the Argonauts*. v: Williams, Thomas R. (ur) 1975. (p 59-101).
- Miller, Jacques-Alain. 1981. *Šiv*. v: Močnik, Rastko. (ur) 1981. (p 275-299).
- Močnik, Rastko. (ur) 1981. *Psihoanaliza in kultura*. Ljubljana: DZS.
- Needham, Rodney. (ur) 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Platon. 1984. *Evtifon (ali o svetem)*. Ljubljana: Problemi-Razprave, 1-3, (p 2-15).
- Radin, Paul. 1952. (1924) *Monotheism Among Primitive Peoples*. Basel: Ethnographical Museum.
- Radin, Paul. 1957. (1927) *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications.
- Sapir, Edward. 1958. (1928): *Mandelbaum, D.* (ur) 1958. *Selected Writings of Edward Sapir*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- Stirling, Paul. 1964. *Prestation*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 351).
- Tylor, Edward. 1953. (1871) *Animism*. v: Mead, M., N. Calas. (ur) 1953. (p 46-52).
- Tylor, Edward. 1973. (1871) *Primitive Culture*. v: Bohannan, Paul, Mark Glazer. (ur) 1973. (p 63-78).
- Voget, Fred W. 1975. *A History of Ethnology*. New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Williams, Thomas R. (ur) 1975. *Psychological Anthropology*. The Hague: Mouton Publishers.
- Wittgenstein, Ludvig. 1960. (1955) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sarajevo: Svetlost.
- Žižek, Slavoj. 1980. *Hegel in označevalec*. Ljubljana: DDU Univerzum.
- Žižek, Slavoj. 1987. *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Žižek, Slavoj. 1988. *Želja in krivda*. Ljubljana: DDU Univerzum.
- Žižek, Slavoj. (ur). *Gospodstvo, vzgoja, analiza*. Ljubljana: DDU Univerzum.



Kvantni gen<sup>1</sup>

ARTUR ŠTERN

## POVZETEK

Pretežni del raziskovanja na področju biologije še vedno ostaja znotraj okvirov klasične kartezijansko-newtonovske paradigme, četudi se je fizika - kot najbolj temeljna naravoslovna znanost - v tem stoletju korenito spremenila. Vendarle pa je na osnovi te sodobne, kvantne fizike vzniknila tudi že nova biološka paradigma z nazivom kvantna biologija, ki pridobiva čedalje večji pomen. Obstaja veliko pristopov k njej, pa tudi veliko možnosti za njeno uporabo. S to novo paradigmo si lahko razlagamo tudi koncept gena, ki je bil v okvirih molekularne paradigme problematičen. Videti je, da kvantna realnost lahko zagotovi nekatere nadaljnje odgovore, ki zadevajo esenco gena - v njenem okviru lahko nanj gledamo kot na dvojno bitnost, in sicer kot na določen delec materije in hkrati potencial. Ali drugače: gen lahko obravnavamo kot konkretno in obenem abstraktno bitnost.

## ABSTRACT

## THE QUANTUM GENE

Contemporary biological research in this century has by and large remained within the framework of the classical Cartesian and Newtonian paradigm, in spite of profound changes in the most fundamental of natural sciences, i.e. physics. Based on this modern, quantum physics, however, a new biological paradigm, known as quantum biology, has emerged and is now gaining more and more significance. There are several areas of approach to it and several possibilities for its application. This new paradigm can also be employed in accounting for the notion of gene which has been conceptually problematic within the old molecular paradigm. It seems that quantum reality can give some further answers concerning the essence of gene - within its framework it can be regarded as a dual entity, both a particular piece of matter and a potential. In other words, gene is seen as both a concrete and an abstract entity.

<sup>1</sup> Gen je kajpada prevelik, da bi ga v dobesednem smislu lahko stlačili na obseg kvantnega delca, tako da izraz *kvantni* uporabljam le v smislu znanstvenega žargona - dejansko pa pomeni, da je nekaj, kar označujem s tem izrazom, kvantnomehansko. To velja tudi povsod v nadaljevanju, kjerkoli uporabljam navedeni izraz.

## 1. Kvantna biologija

Medtem ko je šla biologija tega stoletja z velikim uspehom v smer analitičnega razmišljanja in eksperimentiranja, pa je fizika že zelo zgodaj ubrala izrazito drugačno pot. Slednjo ji je narekovalo prav tisto dejstvo, ki ga sicer navaja marsikateri od manj fundamentalnih znanosti kot svoj glavni argument: s teorijo slediti eksperimentalno doseženim aspektom resničnosti. Vendar pa se je vse do nedavnega v glavnem le fizika dejansko držala tega realističnega principa, ki ji je omogočal fleksibilno živost v prinašanju novih konceptualnih odgovorov, medtem ko pa so naprimer biološke znanosti podlegale načelu verjetja v utrjene in torej nedotakljive veljavnosti določenih zakonitosti v naravi. Kar dandanes še preštevilni biologi imenujejo *trda znanost*, je za fizike že zdavnaj preseženo - kot vsakršna siceršnja slepa vera<sup>2</sup>. Tako je fizika s svojo kvantno mehaniko že zdavnaj prišla naprimer do spoznanj o alokalnih, nestičnih povezavah med telesi, medtem ko uveljavljena kemijsko-redukcionistična biologija še vedno stoji na svojih navidezno utrjenih temeljih prostorske ločenosti med entitetami. Fizika je, nadalje, prišla celo do stopnje vključevanja opazovalca v sistem, in to kot prav bistvenega dejavnika v vzpostavljanju samega sistema; s tem se je zabrisala meja med objektivnostjo in subjektivnostjo, in obe sferi sta se nenadoma pokazali kot arbitrarni skovanki preteklega, kartezijskega umovanja. Klasična biologija pri tem ponovno, le da še bolj izrazito, zaostaja za napredujočimi dosežki bolj temeljnih naravoslovnih znanosti.

Da bi se vsa ta praznina zapolnila, se je pričela oblikovati nova biološka paradigma, ki je po svoji vsebini kvantnomehanska, po obliki pa holistična (Kortmulder 1987, Cochran 1991, Ho 1993). Njen kvantnomehanski atribut jo dela konceptualno robustnejšo in s tem sposobnejšo pojasnjevati ob preprostih bioloških pojavih tudi nekatere take, ki so se pred njo zdeli parabiološki. Njen holizem pa se kajpada ne zadovoljuje s ponavljanjem udobne kriticizacije *vse je implicirano v vsem*, marveč se loteva konkretnih vprašanj, kaj je v določenih okoliščinah primarnega pomena v tej siceršnji celovitostni vključenosti komponent v univerzum.

Holizem v biologiji ni nekaj novega. Njegov stari in že lep čas ovrženi prednik je vitalizem, mlajši in prepričljivejši pa moderni organicizem (Bertalanffy 1952). Bistvena hipoteza slednjega je, da so zakonitosti nižjega hierarhičnega reda omejene od zakonitosti višjega reda - in medtem ko so prve le potrebni pogoj za delovanje sistema, so slednje pri tem odločilne (Polanyi 1976). V našem konkretnem primeru spadajo v prvo skupino denimo fizikalno-kemijske zakonitosti, v drugo pa fiziološke zakonitosti biologije.

Prvi, ki je v miselnem eksperimentu učinkovito povezal kvantno mehaniko in biologijo, je bil Schrödinger. Zamislil si je naslednji sistem. V poseben prostor bi zaprl mačko, poleg nje pa bi postavili aparaturo, sestavljeno iz Geigerjevega števca, mehanizma s kladivom in steklene ampule s strupeno substanco cianovodikom. V števec bi dali manjšo količino radioaktivnega materiala, na števec pa bi bil pritrtjen mehanizem, ki bi v primeru radioaktivnega razpada že enega samega atoma substance sprožil kladivo, da bi udarilo po ampuli s strupom, ki bi se razširil po prostoru in ubil mačko. Dokler nihče ne bi pogledal, ali je mačka živa ali ne, bi bila edina možna izjava ta, da je živa s tako in tako verjetnostjo - ki se kajpada vsak naslednji trenutek zmanjša (Schrödinger 1935). Namen opisanega teoretičnega eksperimenta je bil pokazati paradoks in prav-

<sup>2</sup> Paradigmatična je naslednja anekdota, ki sega že v leto 1845. Trije mladi fiziologi, bodoči slaviti znanstveniki - Bois-Reymond, Brücke in Helmholtz, so si svečano prisegli, da se bodo z vsemi močmi borili proti vitalizmu in dokazali, da ni v organizmu nikakršnih drugih sil kot le fizikalno-kemijske. Pri tem pa niso uvideli svoje paradoksalne kontradiktornosti - s samim dejstvom, da so skovali ta načrt, so se mu vsebinsko že tisti hip tudi izneverili (Jonas 1993).

zaprav celo nesmiselnost uporabe principa nedoločnosti, ki vlada v subatomske svetlu, tudi na ravni makrosistemov (Brown 1993). Po drugi strani pa se zdi, da je ravno omejenost situacija lahko izhodiščna za razmišljanje o tem, kako iz subatomske ravni in njene sfere nedoločnosti v trenutku lahko pride do preskoka v naš svet srednjih dimenzij. In tako si nam niti ni več treba zamišljati mehaničnih aparatov, kot je omenjena, temveč si lahko podobne situacije, v katerih se pojavlja opisani *pomnožitveni učinek*, predstavljamo kot vseskozi spontano delujoče znotraj običajnih organizmov<sup>3</sup>. Ustrezna primera sta fenomen vida in fenomen mišične kontrakcije. Ōko s svojo mrežnico hipoma reagira že na en sam foton, v nekaj stotinkah sekunde zatem pa pride ta signal tudi že do centralnega živčnega sistema. Pri mišični kontrakciji pa gre za koordinacijo hkratnega drsenja velikanskega števila filamentov znotraj celic, kot tudi za usklajenost delovanja med temi celicami - v obeh primerih je klasična biokemijska razlaga nezadovoljiva (Ho 1993). Po isti logiki spadajo sem tudi vsi drugi fiziološki pojavi v celicah in na njihovih medsebojnih relacijah. Ena najzanimivejših tem s tega področja pa je verjetno obravnavanje samih možganov kot kvantnomehanskega sistema (Lockwood 1989).

V sodobni biologiji je kvantna mehanika našla svoj stik s klasičnimi gledanji na področju eksperimentalnih raziskav bioelektromagnetnih ekscitacij oziroma oscilacij (Fröhlich 1988, Cochran 1991, Vitiello 1992, Ho 1993). Ta biofizikalna teorija izhaja iz že predhodnih ugotovitev, da narava snovi, tako nežive kot tudi žive, ni le korpuskularna, marveč hkrati tudi elektromagnetna - pri čemer gre za znani dualizem, ki so ga sprva opazili pri svetlobi, nato pa je bila v okviru kvantne fizike njegova veljavnost razširjena tudi na vso znano materijo. Če pa govorimo le o silah, ki nastopajo znotraj molekul in med njimi, tedaj elektromagnetne sile po pomembnosti sploh daleč prevladujejo nad vsemi drugimi. Življenje poganjajo pravzaprav izključno elektroni, ki se kasadno pomikajo z višjih energetskih ravni na nižje (Ho 1993: 101).

Pri neživi snovi velja, da pri zelo nizkih temperaturah, ko molekularni nered ali entropija izgine, preneha probabilistično vedenje molekul in se namesto njega pojavi kolektivno vedenje v skladu z zakoni dinamike. V takšnih razmerah kaže dana materija nenavadne lastnosti, kot sta superfluidnost - kjer se vse molekule danega sistema premikajo kot ena sama; in nadprevodnost - kjer velja, da pri prevajanju elektrike ni nikakršnega upora. Red, ki je pri tem dosežen, je statičnega tipa. Na drugi strani pa poznamo tudi dinamični red, kakršnega ponazarja naprimer delovanje laserja. Do neke stopnje, ko je energija, ki jo dovajamo, še pod tako imenovanim laserskim pragom, deluje laser s sistemom zrcal v svoji notranjosti kot nekakšna luč; ko pa je prag presežen, pričnejo vsi atomi iz njegove notranjosti oscilirati hkrati, iz česar nastane milijonkrat močnejši žarek od tistega, ki ga seva posamezni atom. V pričujočem primeru govorimo že o kvantnofizikalnem pojavu, kajti pri klasični fazni tranziciji se dogodki odvijajo počasi, tu pa izredno hitro. Isti argument je mogoče uporabiti tudi za trditev, da so biološki pojavi v svojem bistvu kvantni, kajti v biologiji je znanih veliko primerov bliskovitega poteka reakcij, ki jih ni mogoče razložiti z nobenim klasičnim fizikalnim ali kemijskim pristopom, pač pa jih lahko primerjamo z opisanim delovanjem laserja, le da gre pri njih kajpak za metabolično črpanje in kopičenje energije - tudi tu vse do praga, kjer nastopi koherentna ekscitacija (Ho 1993: 87-90).

Pri fenomenu koherentnih oscilacij gre za poudarjeno delovanje z distance, ki obstaja tako znotraj celic kot tudi med njimi (Pollock in Pohl 1988, Grundler in Kaiser 1992). Nekateri biofiziki odkrivajo kvantnomehansko naravo življenja na ravni molekul

<sup>3</sup> Tudi iz teorije kaosa je znan fenomen, ki ponazarja nekaj analognega in se imenuje *metuljev efekt*: iz začetnega pojava minimalnih razsežnosti, kot je utripanje metuljevih kril, pride lahko do orkanskega neurja velikanskih geografskih dimenzij.

in ena od njihovih ugotovitev je, da lahko posamezna molekula s svojimi vibracijami, tako imenovanimi *fononi*, v hipu raziše vse druge molekularne strukture v celici in se tako v njej pravilno orientira ter oblikuje ustrezne povezave z drugimi molekulami (Lieberman et al. 1989), kar imenujejo tudi z izrazom *kvantno molekularni računalnik*. Fononi naj bi raziskali celično celoto, nato pa bi se absorbirali na ustreznem akceptorju in se obenem partikularizirali. Biološki molekularni sistemi kot kvantnomehanski računalniki imajo po nekaterih zagotovilih tudi bistveno večje sposobnosti od klasičnih paralelnih računalnikov (Conrad 1993). V zvezi s tem tudi ugotavljajo, da se elementi ogljik, vodik, dušik in kisik, ki se v omenjenem zaporedju glede na biološko pomembnost pojavljajo v najvažnejših strukturah živih bitij, v enakem vrstnem redu nahajajo tudi na razvrstitveni lestvici elementov z najnižjo toplotno kapaciteto, ki je naslednja: C, H, B, N, Si, O... Očitno je torej, da so prav nukleinske kisline in proteini idealni za izražanje subtilnih valovnih kvantnih pojavov - ti so namreč bolj izraziti pri strukturah z nizko toplotno kapaciteto (Cochran 1991, Miller 1992). Kvantne značilnosti ščitijo te strukture pred termalnim neredom iz okolja, tako da lahko nemoteno opravljajo svojo pomembno biološko funkcijo (Cochran 1993).

Na kvantno raven sega tudi hipoteza, ki ponuja tako imenovano parafizikalno ali paraelektromagnetno interpretacijo. Njena avtorja, za razliko od avtorjev prej naštetih hipotez, sicer ne ponudita fizično eksperimentalno dokazanih oscilacij, temveč sklemeta o njih glede na učinek. V svojo podporo tudi ne navajata nikakršnih fizikalnih polj, temveč eksplicitno izjavljata, da gre tu za imaginarna polja - pri čemer pa je zlasti pomembno, da govorita o nestični povezanosti celo med organizmi, kot tudi med njimi in okoljem - dogajanja pa poskušata razlagati s paraelektromagnetno resonanco med udeleženi entitetami (Kortmulder 1987, Kortmulder in Spray 1990).

Nadaljnja hipoteza, ki se je pojavila v okviru kvantne teorije polja, pa uvaja gledanje, da je to polje izoblikovano v filamentozne silnice, na katere se šele sekundarno pričvrstijo dipoli materije. Filamentozno elektromagnetno polje v organizmih je po tej interpretaciji centralna entiteta, ki ureja in koordinira kemijske procese v celici - oblikuje naprimer nastanek in razgradnjo mikrofilamentov in mikrotubulov. Če se frekvenca elektromagnetne niti resonančno ujame s frekvenco okoliške molekule, jo privleče na zunanjo površino in jo obenem tudi orientira. V tem nitastem polju se kemijske reakcije urejajo in povezujejo med seboj z resonančno indukcijo. Prav to nitasto polje bi lahko predstavljalo kvantnomehanski računalnik, delujoč na ravni celice (del Giudice et al. 1988, Vitiello 1992).

Vse te razprave je moč povezati in pojem *morfofenetskega polja* modernih organizmov, v katerem vidijo osnovni dejavnik za pojav biološke oblike (Goodwin 1985, Lambert in Hughes 1988). S tem pojmom označujemo predvsem določen abstraktni vzorec oscilacij, ki vsebuje nešteto konkretnih polj koherentnih oscilacij v konkretnih organizmih. S staršev na potomce torej prehaja morfofenetsko polje z neko ustrežno strukturo. To polje s svojimi variacijami je strukturirano na točki svoje dinamične stabilnosti, podobno kot je oblikovan vodni vrtnec. Relativno stabilen vzorec polja je značilen za neko vrsto živih bitij, njegove bolj temeljne komponente za rod, še bolj osnovne za družino - in tako dalje. Vendar pa tu ni rečeno, da so vsi taksoni neke ravni med seboj tudi približno enako sorodni s historičnega vidika. Po tem kriteriju sta lahko zelo skupaj naprimer dve družini s podobnim vzorcem morfofenetskega polja, ki ju klasična neodarvinistična taksonomija sploh ne bi uvrstila v isti red. Morfofenetsko polje torej predpostavlja tako imenovano racionalno taksonomijo, kot jo ima naprimer kemija, in ne taksonomijo historičnih naključij, ki označuje sodobno neodarvinistično biologijo (Goodwin 1982). S tem smo prišli do entitete, ki nas lahko že takoj spominja na gen, saj se prav tako kot on replicira. Vendar pa ima že v zasnovi nekatere prednosti

pred materialističnimi modeli gena - ni ne statično (lastnost, ki smo jo srečali tako pri sebičnem, kot pri molekularnem genu in naposled le preseglji z modeli evolutivnega materialnega gena (Štern in Jerman 1994)) in tudi ne podlega kritiki, ki zahteva replikatorjevo substanco, katera se dejansko podvaja, ne da bi prihajalo do diskontinuitete (tega kriterija pa ni zadovoljeval tudi nobeden od modelov materialnega gena kot evolutivne bitnosti (Štern in Jerman 1994)). Gen kot materialna entiteta po pričujočem pogledu lahko ostane kvečjemu materialni vzrok<sup>4</sup> reprodukcijskih in vseh drugih življenjskih procesov, medtem ko je nosilec formalnega vzroka pač morfofenetsko polje (Jerman in Štern 1993).

Spričo dejstva, da je morfofenetsko polje zelo široko vzeta entiteta; da gre v enem - pač skrajnem - od njegovih pojavnih pomenov celo samo za abstrahirani vzorec in potemtakem za fizično neobstoječo bitnost; in ker je zanj tudi sicer značilna obča prisotnost na najrazličnejših ravneh vse od globinskih, ki opredeljujejo najširše taksonomske skupine živih organizmov, pa do površinskih, ki so podlaga posameznim biološkim vrstam - se pokaže potreba po uvedbi nekega novega pojma, ki bi reševal problem te preširoke pomenskosti obravnavanega izraza.

## 2. Koncept kvantnega gena

Koncept kvantne biologije rešuje problem diskontinuitete pri podvajanju DNA, do katerega je v preteklosti pripeljal strogi materializem. Tako kot obstaja med dvema soizvornima fotonoma stalna alokalna zveza<sup>5</sup>, tudi če je njuna medsebojna razdalja tako velika, da je merljiva v svetlobnih letih - enako velja v principu tudi za podvojeno DNA. Soizvornost dveh sekvenc, ki ima zdaj v naši zavesti prvič tudi svojo fizično podstat, s tem dobi tudi nek realen pomen.

Ta novi pogled nas lahko navda z ambicijo, da bi poslej na vse materialno pričeli gledati iz globlje perspektive<sup>6</sup>. Poskus, da bi namesto gena kot materialne bitnosti za pojasnjevalni koncept v naravoslovju vpeljali *gen kot informacijo*, vzeto v klasičnem smislu, se hitro pokaže za neplodno početje. Tovrstna oblika informacije je namreč resda nematerialna in zato tudi vzdrži del ugovorov, ki jih materialistični modeli ne - namreč glede ohranitve svoje istovetnosti tudi po replikaciji; vendar pa zanjo ob tem velja tudi to, da se pri še tako izdatnem razmnoževanju njenih nosilcev sama niti za las ne pomnoži ali poveča. Njena druga pomanjkljivost pa se kaže v zvezi z evolucijsko bistvenim fenomenom spremenljivosti in je v tem, da zanjo ne veljajo postopni načini spreminjanja, tako značilni za biološko evolucijo, marveč se lahko spreminja samo skokovito, in ob tem povrh sploh ne kaže več nujno kakršnekoli istovetnosti s svojo predhodno obliko (Jerman in Štern 1993).

Ob združitvi modelov gena kot evolutivne materialne bitnosti ter koncepta tukajšnje nematerialne, a do zdaj še rigidno, nedinamično pojmovane informacije, pa

<sup>4</sup> Pri tem se navezujemo na Aristotelovo delitev vzrokov na materialne, učinkujoče, formalne in smotnostne.

<sup>5</sup> Ta zveza je izražena skozi dejstvo, da je spin, rotacijski moment, ki ga izmerimo pri enem od dveh soizvornih fotonov, vselej obraten spinu drugega, četudi sta oba prostorsko veliko bolj narazen od največje možne distance, ki jo v danem času še lahko prepotuje najhitrejša možna znana nosilka informacije, svetloba. Pojav je znan pod imenom *paradoks EPR*. V teh pogojih zato lahko govorimo o prenosu informacij, ki poteka s hitrostjo, onstran svetlobne. Pri tem gre za načelo alokalnosti oziroma sinhronosti (Stapp 1988, Jung 1990).

<sup>6</sup> Pri tem sta možni vsaj dve sferi kot izhodišči za tako globinsko zrenje. Prva je energetska in temelji na ugotovitvah iz teorije relativnosti, da je vsa masa v resnici samo energija - celo za naše običajno dojetje tako gosti delci, kot so protoni in nevtroni iz atomskih jeder, niso nič drugega kot z vrtočlavo hitrostjo krožeča energija. Druga sfera pa je informacijska.



prispemo na višjo raven razlagalnosti. Skozi izkušnjo z evolutivnimi materialnimi geni prihajamo do stopnje, ko tudi informacijo pričnemo jemati kot dinamično bitnost z vso njeno preteklo zgodovino, njeno trenutnostjo, kot tudi s potencialom za prihodnost. Tovrstni gen tedaj predstavlja svojo sedanjost, preteklost in prihodnost. Ontologija potencialov sicer še vedno ni do konca dorečeno področje, toda pragmatično znamo v našem biološkem okrožju zlahka najti primere malone realnih potencialov - ti so pač tisti, ki se uresničujejo z veliko večjo verjetnostjo od onih drugih. Iz določenega zrna lahko zraste načelno le določen tip rastline; lahko pa se podamo celo v filogenetično sfero - tudi tam lahko vsaj okvirno napovemo dogodke, kot naprimer, da se iz konja ne more razviti sončnica; da pa je v primerjavi s tem relativno večja verjetnost, da se iz povprečnega primata lahko ponovno razvije neko človeku podobno bitje. Gen kot ta nova fleksibilna informacija, kot potencial, naseljuje vso biosfero. Njegovi osnovni funkciji sta, kot pri vsakem drugem modelu gena, samoreprodukcija in učinek na fenotip organizma - in slednja se, kot vselej, krožno vrača v vsebino prve. A čeprav so nekateri materialni geni navzven enaki nekaterim drugim, spričo svoje pozicije na obrobju dogajanja nimajo skoraj nobene možnosti, da bi se kdaj izrazili še v svoji funkciji učinka na fenotip. To velja za številne nedejavne predele kromosomov v celicah, katere ne potrebujejo njihove aktivnosti. In do neke mere velja tudi za recesivne gene, da v določenih okoliščinah - naprimer, ko v populaciji številčno daleč prevladujejo dominantni geni - nimajo skoraj nikakršne možnosti, da bi kdajkoli prišli do izraza. To pomeni, da so ti geni, če razmišljamo v okvirih posameznikov, zelo daleč od svoje eksplicitnosti. Po drugi strani pa vemo, da so lahko na ravni populacije dragocen potencial za njeno preživetje prav tovrstni, tako imenovani tihi geni.

Kakor hitro smo pričeli pripisovati potencialom tako velik pomen, nas ta začetni moment lahko potegne še dalje, v pravi preskok dioptrije, in se pričnemo zavedati alternativne možnosti obstoja v univerzumu. Namesto substance<sup>7</sup> je že Heraklit ponudil gibanje kot osnovni dejavnik obstajanja, in podobno je mogoče zdaj gledati na potenciale kot na primarno, gibajočo se bitnost, ki obstaja še pred vsakršno substancialnostjo (Leclerc 1958, Štern in Jerman 1993).

Ponuja se nam analogija s kvantno mehaniko, kjer soobstoj možnosti izražamo z ustrežajočimi rešitvami valovne funkcije. Predpostavljamo torej, da lahko s podobnim formalnim aparatom tudi v biologiji izrazimo implicitne dimenzije gena. Gen kot kos materialnega poslej predstavlja le del, in to sploh ne središčni, dimenzionalnosti celotnega gena kot potenciala. Okrog prvega, ki je ekspliciten, se tako nahajajo številne hkrati obstoječe možnosti, katere je v fizikalnem kvantnomehanskem smislu mogoče izraziti z ustrežajočimi jim rešitvami valovne funkcije gena<sup>8</sup> in ki pripadajo raznim ravnem implicitnega. Pod implicitno dimenzijo razumem fizikalno-filozofsko vseobsežnost, ki predstavlja ontološko podstat vse eksistence, teoretično utemeljeno na kvantni fiziki. To misel je dalje razdelal Bohm, ki je to raven biti imenoval *implikatni red*<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Ponavadi govorimo o Parmenidu in Zenonu kot zagovornikih enovite in negibljive substance. Razen njiju, ki sta načelo negibljivosti prignala do skrajnosti, pa je večina poznejših mislecev, začenši z Empedoklejem, Anaksagorom in Demokritom, ki so sicer iskali harmonično povezavo med tem principom in na drugi strani heraklitovskim tokom, spet zapadala v obravnavanje substance kot primarne bitnosti pred gibanjem (Sovre 1988). Dediščina tega gledanja je na zahodu povsem očitna še dandanes.

<sup>8</sup> Valovna funkcija gena je rešitev Schrödingerjeve enačbe, ki bi jo dobili, če bi kvantnomehansko obravnavali gen. Kvadrat te funkcije bi pomenil verjetnostno porazdelitev za lokacije posameznih atomov nekega gena.

<sup>9</sup> Pri izrazih *implikatni* in *eksplicitni* gre za poudarjen vidik kategorialnosti, ki jo izražata. Čeprav bi tudi ustajlena pridevnika *implicitni* in *eksplicitni* spričo svoje slovnične pripadnosti k vrstnim pridevnikom lahko že dokaj jasno nakazovala, da ne gre le za neko površinsko navrženo kakovostno lastnost - pa omenjena izraza, ki ju prenašamo iz originala (Bohm 1982), to označujeta še toliko bolj trdno.



Delci substance se znotraj tega reda nahajajo v svoji primarni, implicitni obliki, preden pride do kolapsa njihove valovne funkcije, kateri pomeni njihov prestop v sfero eksplikatnega ali v eksplikatni red. V slednjega pa sodi vse, kar obstaja in kar se dogaja, tako v objektivnem svetu kot tudi v subjektivnem doživljanju slehernega opazovalca - a po pričujoči hipotezi je vse to še vedno samo droben del, oziroma le en aspekt med neizmernim številom drugih, ki sestavljajo implikatni red (Bohm 1982). Znotraj implikatnega reda naj bi obstajalo *hologibanje*, ki je definirano kot totalnost, v katero niso vključeni le procesi, ki spričujejo tiste kvazistabilne lastnosti, katere lahko zaznavamo neposredno ali z instrumenti, temveč spadajo sem tudi drugi, nadvse hitri in prehodni procesi, za katere so današnje naprave neobčutljive (Hiley 1989). S hipotezo o implikatnem redu, ki še ni splošno sprejeta, ima pa kljub temu veliko zagovornikov, bi bilo moč podpreti realni ontološki status potencialov (Štern in Jerman 1994).

Vsi potenciali pa seveda niso že kar genetična informacija, temveč za slednjo izpolnjujejo kriterij le tisti, ki ob svojem uresničenju dosežejo neko temeljito transformacijo - to pa je nek fiziološki učinek v celici oziroma organizmu, ki temelji na spremembi v sferi reprodukcije gena ali pa proizvodnje neke nove substance. V vsakem primeru pa je pojem *temeljita transformacija* še vedno dogovoren, saj so lahko tudi manjše fluktuacije vzrok večjim in obsežnejšim spremembam.

Gen po tukajšnjem konceptu, ko nanj več ne gledamo kot na materialno bitnost, temveč s pozicije kvantne mehanike, postane alokalna entiteta. To pa pomeni, da ločenih kosov genetične materije - v primeru, da so njihovi potenciali enaki - ne kaže več obravnavati kot takih, marveč kot en sam gen. Rezultat je podoben nekaterim prejšnjim, le da naša tukajšnja entiteta ne podlega več problemom abstrakcije. Alokálnost, utemeljena na kvantni mehaniki, daje genu končno tisto utrjeno vsebino realne in univerzalne bitnosti. Gen v tej obliki pa je obenem tudi najbližji naši siceršnji intuiciji.

Po pričujoči interpretaciji je gen pridobil dvojno naravo, značilno za kvantne delce. Po svoji delčni plati je kot vesoljni gen še vedno partikulariziran v nešteto replik, po svoji valovni, implikatni plati pa ga lahko obravnavamo kot eno samo bitnost. Gen je torej hkrati abstrakten in konkreten. S tem se znova potrdi tudi veljavnost modelov gena kot evolutivne bitnosti (Štern in Jerman 1994).

## Reference

- Bertalanffy L. Problems of life. London: Watts and Comp, 1952.
- Bohm D. Wholeness and the implicate order. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Brown JR. The laboratory of the mind. London: Routledge, 1993.
- Cochran AA. Living organisms and quantum-mechanical wave properties of matter. *Journal of Biological Physics* 1991; 18: 11-7.
- Cochran AA. Quantum wave predominance in proteins. *Nanobiology* 1993; 2: 31-6.
- Conrad M. Emergent computation through self-assembly. *Nanobiology* 1993; 2: 5-30.
- del Giudice E, A Doglia, M Milani. Structures, correlations and electromagnetic interactions in living matter. *Biological coherence and response to external stimuli*. Berlin: Springer Verlag, 1988: 49-64.
- Fröhlich H. Theoretical physics and biology. *Biological coherence and response to external stimuli*. Berlin: Springer Verlag, 1988.
- Goodwin BC. Development and evolution. *Journal of Theoretical Biology* 1982; 97: 43-55.
- Goodwin BC. Developing organisms as self-organizing fields. *Mathematical essays on growth and the emergence of form*. University of Alberta Press, 1985: 185-200.
- Grundleder W, F Kaiser. Experimental evidence for coherent excitations correlated with cell growth. *Nanobiology* 1992; 1(2): 163-76.
- Hiley BJ. Cosmology, EPR correlations and separability. V: Kafetsos M (ur.). *Bell's theorem, quantum theory and conceptions of the universe*. Dordrecht: Kluwer, 1989: 17.
- Ho MW. *The rainbow and the worm*. Singapore: World Scientific, 1993.

- Jerman I, A Štern. Od replikatorja k toku - vpeljava novega biološkega pojma. *Anthropos* 1993; 5-6: 128-45.
- Jonas H. The imperative of responsibility. Chicago & London: The University of Chicago press, 1993: 205.
- Jung CG. Sinhronicitet: načelo neuzročnog povezivanja. V: Tumačenje prirode i psihe. Zagreb: Globus, Prosvjeta, 1990.
- Kortmulder K. Some remarks on the significance of David Bohm's views for biology. *Acta Biotheoretica* 1987; 36: 275-80.
- Kortmulder K, Spray TE. The connectedness of all that is alive and the grounds of congenership. *Rivista di Biologia* 1990; 83 (1): 107-27.
- Lambert DM, AJ Hughes. Keywords and concepts in structuralist and functionalist biology. *Journal of Theoretical Biology* 1988; 133: 133-145.
- Leclerc J. Whitehead's metaphysics. London: George Allen & Unwin, 1958: 96.
- Liberman EA, SV Minina, NE Shklovsky-Kordi. Quantum molecular computer model and a pathway to the union of sciences. *BioSystems* 1989; 22: 135-54.
- Lockwood M. Mind, brain and the quantum. Oxford: Blackwell, 1989.
- Miller DA. Agency as a quantum-theoretic parameter - synthetic and descriptive utility for theoretical biology. *Nanobiology* 1992; 1: 361-71.
- Polanyi M. Life's irreducible structure. *Topics in philosophy of biology*. Dordrecht: Riedel, 1976: 128-141.
- Pollock JK, DG Pohl. Emission of radiation of active cells. Biological coherence and response to external stimuli. Berlin: Springer Verlag, 1988: 139-47.
- Schrödinger E. The present situation in quantum mechanics. V: Wheeler J, W Zurek (ur.). *Quantum theory and measurement*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1935.
- Sovre A. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Stapp HP. Quantum nonlocality. *Foundations of Physics* 1988; 18 (4): 427-48.
- Štern A, I Jerman. Altruizem v luči paradigme sebičnega gena in kvantno mehanske biologije. *Anthropos* 1993; 3-4: 253-66.
- Štern A, I Jerman. Novi pojmovni modeli gena. *Anthropos* 1994; 5-6: 188-213.
- Vitiello G. Coherence and electromagnetic fields in living matter. *Nanobiology* 1992; 1 (2): 221-8.

## Nicolai Hartmann - Poskus ontološke utemeljitve filozofije

CVETKA TÓTH

### POVZETEK

Nemški filozof Nicolai Hartmann ima v novejši filozofiji priznano mesto, čeprav je njegov vpliv izrazito individualen, tako da o njegovi filozofski šoli ne moremo govoriti. Članek obravnava njegov poskus ontološke utemeljitve filozofije, kajti izhajal je iz utemeljene ugotovitve, da filozofija za svoj nadaljnji razvoj potrebuje trdno ontološko podlago, ki ji je v novejši dobi primanjkovala zaradi njene pretežne spoznavnoteoretske usmerjenosti. Tako Hartmann razume spoznanje kot dojetanje tega, kar obstaja, neodvisno od spoznanja in pred njim. Idealizmu z njegovim pojmovanjem, da spoznavni proces predmet konstituira, je zelo oporekal in pri tem poudarjal, da je spoznanje smiselno šele v luči ontologije. Filozofijo je razumel kot kritično preučevanje mimo enostranosti idealizma in materializma, tj. realizma, kot ga sam imenuje.

Hartmannovo prizadevanje po obnovi ontologije pomeni obuditev naravnega odnosa do sveta. Zato je naloga ontologije, da sledi temu, kar je intentio recta oziroma naravno stališče do predmeta, ki vključuje najbolj neposredno usmerjenost subjekta na vse, kar ga obkroža in kar ljudje srečujemo že v svojem vsakdanjem življenju. To naravno stališče ukinja intentio obliqua oziroma reflektirano stališče, zato je Hartmann z obnovo ontologije apeliral na filozofijo, da bi se vrnila k stvarem s tem, da bi našla pot iz reflektiranosti. Samo tako je po Hartmannu mogoče priti nazaj do biti stvari.

### ABSTRACT

NICOLAI HARTMANN: AN ATTEMPT TO PROVIDE PHILOSOPHY WITH AN ONTOLOGICAL BASIS

While recent philosophy does acknowledge the role of the German philosopher Nicolai Hartmann, his influence has been markedly individualistic, so we cannot make reference to a school predicated on his philosophical thought. The article discusses Hartmann's attempt to provide philosophy with an ontological basis. This attempt derived from his well-founded observation that, in order to develop further, philosophy needed a firm ontological basis. In its recent history, philosophy failed to generate such a basis because of its predominantly cognitive-theoretical orientation. In Hartmann's view, cognition comprehends what actually exists independent of and prior to cognition. He firmly opposed idealism and its view that the object is constituted by the cognitive process, pointing out that cognition only becomes meaningful in the light of ontology. For him philosophy was an all critical investigation beyond the one-sidedness of idealism and

*materialism, that is, of realism as he himself called it. Hartmann's attempt to restore ontology is tantamount to the resuscitation of the natural attitude towards the world. This is why ontology must follow whatever bears the mark of intentio recta, the natural attitude towards the object, incorporating the most direct orientation of the subject by paying attention to everything surrounding him, to everything we see in our everyday lives. This natural vantage point does away with intentio obliqua, the reflected viewpoint, which is why Hartmann, in restoring ontology, called upon philosophy to return to things through finding a way out from the reflected. According to Hartmann, this is the only way to get back to the essence of things.*

## 1. SPOZNAVANJE V LUČI ONTOLOGIJE

Nicolai Hartmann, roj. 20. 2. 1882 v Rigi, ima v zgodovini nemške filozofije 20. stoletja pomembno in priznano mesto. Tako ga omenja tudi Herbert Schnädelbach v svojem, zdaj že dokaj znanem delu, *Filozofija v Nemčiji 1831-1933*,<sup>1</sup> ki je prvič izšlo leta 1983. Kot filozofa z zelo umirjenim in "premočrtnim" filozofskim razvojem ga prikazuje Metzlerjev *Philosophen Lexikon*.<sup>2</sup> Od novejših virov veljati omeniti vsaj še *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band 1, ki Hartmanna obravnava v poglavju z naslovom *Nicolai Hartmann: Philosophie als kritische Metaphysik*.<sup>3</sup>

Ta novejši prikaz izhaja najprej iz primerjave z Maxom Schelerjem, kajti za oba je fenomenologija pomenila sredstvo za reševanje njunih lastnih filozofskih prizadevanj, vendar samo kot izhodišče, nikakor pa ne v pomenu dokončnega odgovora. Tako oba zelo odločno odklanjata Husserlova pozna prizadevanja, namreč fenomenologijo približati transcendentni filozofski usmerjenosti. Pomen, ki ga v svojem prikazu o Hartmannu izpostavlja Schnädelbach, je predvsem na področju ontologije, skupno priznanje tako Schelerju kot Hartmannu pa jima daje še zaradi njunega prispevka na področju filozofije vrednot.

Hartmann ni filozof, ki bi kdaj koli veljal za popularnega filozofa in misleca. Domala vsi viri, ki se ukvarjajo z njegovo mislijo, ugotavljajo, da nikakor ne moremo govoriti o njegovi filozofski šoli. Njegova filozofija tudi nikdar ni veljala za modno filozofijo. Kot filozof in izjemno dober poznavalec filozofskih problemov, tako tradicionalnih kot sodobnih, je do vsega modnega kazal določeno skepso in celo zadržke. Vendar se ni izogibal teoretskim soočenjem s tem, kar je v njegovem času v nemškem filozofskem prostoru stopalo na filozofsko prizorišče in jih v določenem trenutku celo kot moda obvladovalo. Eno takih njegovih zanimivih soočenj je prav gotovo njegov odnos do vedno bolj popularne filozofske antropologije, ki je ni sprejemal z navdušenjem. Pri tem nikakor ni obšel najbolj pomembnih vprašanj, teh, ki so sicer bistveno povezana z antropologijo kot filozofsko disciplino. V tej zvezi je ponovno pokazal na pomembnost Heglove misli, predvsem na njegovo filozofijo duha; to je po svoje zanimiv prispevek glede aktualnosti Heglove misli v sodobnem času.

Hartmann je študiral medicino, klasično filologijo in filozofijo. Med svojim študijem se je na univerzi v Marburgu поблиže seznanil z novokantovsko filozofijo, pred-

<sup>1</sup> Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, str. 225 in 251.

<sup>2</sup> Bernd Lutz (Hrsg.): *Philosophen Lexikon*, Metzler, Stuttgart 1989, str. 311-313.

<sup>3</sup> Anton Hügli/Poul Lübcke (Hrsg.): *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band 1, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1992, str. 132.

vsem s Hermannom Cohenom (1842-1918) in Paulom Natorpom (1854-1924). Vpliv novokantovske filozofije na Hartmanna je v marsičem odločilen in trajen, morda v določenih vidikih še bolj kot vpliv fenomenologije. Res pa je tudi, da velja Hartmann za filozofa, ki je z aktualnostjo novokantovske filozofije prekinil. Nekateri menijo, naj bi ji prizadejal celo odločilen udarec. Leta 1907 je promoviral pri Natorpu ter 1909 habilitiral s temo *Platos Logik des Seins* in leta 1922 tudi postal njegov naslednik na univerzi v Marburgu. Pozneje je deloval še na univerzi v Kölnu in Berlinu, od 1945 vse do svoje smrti 9. 10. 1950 v Göttingenu.

Hartmannov miselni spoprijem z novokantovsko tradicijo poteka hkrati s prisvajanjem nazorov Edmunda Husserla in Maxa Schelerja in je v stalnem dialogu z drugimi filozofskimi imeni. Med temi, ki se najpogosteje javljajo, je razen Cohena, Natorpa, Husserla in Schelerja nujno omeniti še Heideggerja, Hegla, Kanta, Aristotela, Platona. Ne glede na vsa, zelo pogosta soočanja z omenjenimi filozofi, je v Hartmannovem miselnem razvoju zelo očitno njegovo samostojno prizadevanje po novem utemeljevanju ontologije, po obnovi ontologije nasploh. V tem je njegova misel nedvomno odzivna še danes in bo tudi ohranila trajno mesto v zgodovini nemške filozofije tega stoletja.

Njegov vpliv, ki je in ostaja individualen, je moč primerjati s Feuerbachovim, kot ugotavlja v svoji *Ontologiji* Georg Lukács.<sup>4</sup> Hartmannovo povsem individualno držo je še najlažje opisati s tem, kar je o sebi sam izrazil v obliki samopredstavitve v *Philosophen-Lexikon* leta 1949, z besedami: "Nihče ne začne s svojim lastnim mišljenjem."<sup>5</sup> Njegova misel je zato v mnogočem zastavljena kot pogovor s tem, kar je ustvarila zgodovina filozofije, pogovor pa, ki ga usmerja njegova odločna naravnost k temu, da pač nekaj je, da je svet in stvari v njem. Kako najti pot do njih in jih kot filozof utemeljiti najprej samo v tem, kar so one po sebi.

Trditev, da je Hartmann ontolog ali samo ontolog, ni docela sprejemljiva glede na zelo obsežen življenjski opus. Ta sega na vsa filozofska področja in Hartmann dejansko obravnava najbolj temeljno problematiko vseh filozofskih disciplin, ki po njegovem vedno potrebujejo trdno ontološko podlago. Ontologija ni samo podlaga spoznavni teoriji, kajti "vse bivanje, celotno življenje, zgodovina, kultura, duh in tvorbe duha pripadajo isti sferi biti (Seinssphäre) kot spoznanje"<sup>6</sup> in prav vsa problemska področja, ki jih pogojuje raznoterost bivajočega "filozofsko pelje nazaj k isti ontološki podlagi kot problem spoznanja".<sup>7</sup> Ontologija se lahko obdrži samo kot "podlaga vsestransko orientiranega nazora o svetu", nase mora prevzeti vsa, še tako zelo težko ali sploh nerešljiva "poslednja metafizično skrivnostna vprašanja"<sup>8</sup> vseh, človekovemu spoznanju dosegljivih področij.

Če je bil v svojem času soočen s prevladujočim mnenjem, da je dejanski smisel filozofije v njeni praktični funkciji, še bolj očitno pa z dejstvom, da je ontologija domala v celoti prešla v različne svetovne nazore, je toliko bolj imel za nujno, da "filozofija mora poseči nazaj k temeljem".<sup>9</sup> V delu *Neue Wege der Ontologie* ugotavlja naslednje: "Filozofija ne more pristopiti k praktičnim nalogam brez znanja o bivajočem."<sup>10</sup> Nobena filozofija ne more obstajati brez temeljnih nazorov o bivajočem, kar po

<sup>4</sup> Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, I. Halbband, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1984, str. 422-423.

<sup>5</sup> Cit. po Ingeborg Heidemann: Die Philosophie Nicolai Hartmanns im Aspekt der Probleme. Objavljeno v Nicolai Hartmann: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, Reclam, Stuttgart 1957, str. 189.

<sup>6</sup> Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, de Gruyter, Berlin 1949, str. 214.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem, str. 214-215.

<sup>9</sup> Nicolai Hartmann: Neue Wege der Ontologie, Kohlhammer, Stuttgart 1949, str. 5.

<sup>10</sup> Ibidem, str. 6.



njegovem "velja neodvisno od stališča, smeri in slike sveta".<sup>11</sup> Problem, ki ga vidi Hartmann, je ravno v tem, da so premnoge filozofije določeno stališče, nazor oziroma sliko sveta nekritično zamenjale z bivajočim ali se celo poistovetile z njim. Iz tega izhajajo po njegovem zelo usodne posledice za vsa nadaljnja preučevanja.

Zanimivo je, da Hartmann celo t.i. "naravni pogled na svet, ki razume vse stvari kot substancialne nosilce sicer spreminjajočih se lastnosti in odnosov", označuje za "ontološko predodločitev".<sup>12</sup> To pomeni, da je takšno filozofijo bistveno profiliralo nazorsko stališče oziroma slika sveta, ne pa njen nauk o bivajočem, saj ga dejansko sploh ne premore.

Svetovnonazorskost, ki ne pomeni isto kot filozofsko usmerjenost, je v sodobni filozofiji začela delovati zelo zaviralno. Povsem neodvisno od Hartmannovih kritičnih ugotovitev o tem problemu prihaja do podobnih ugotovitev še Theodor W. Adorno, ko kritično ugotavlja, da sodobni filozofski misli manjka ontološka utemeljitev spoznavnega procesa. Če kakšno filozofijo obvladuje svetovnonazorski pristop, potem je konec avtonomije mišljenja, saj to prehaja v sledništvo. Filozofija je s tem oropana vsakršne objektivne resnice, Adorno je zato celo zahteval, da je treba svetovne nazore iz filozofije pregnati in jih z argumenti "konsekventnega mišljenja" tudi "likvidirati".<sup>13</sup> Hartmannova in Adornova stališča so v mnogočem osupljivo podobna, tako je Alfred Schmidt<sup>14</sup> med prvimi opozoril na to podobnost ravno v zvezi s problematiko "prednosti objekta" v spoznavnem procesu, kar je ena najbolj pomembnih plati Adornove negativne dialektike.

Najprej se bralec Hartmannovih tekstov ustraši, kajti že po prvih, začetnih straneh kakšnega izmed njegovih del začuti strogost mišljenja, prusko natančnost, ogromno vložnega dela, predvsem miselnega navora, ki po njegovem lastnem opozorilu spominja že skoraj na kaj božanskega. Hartmann je sam priznal, da so pred resno znanstveno delo, predvsem pa znanstvene dosežke, "bogovi postavili znoj dela. In delo je to, česar se je treba najprej lotiti, tako kot vsepovsod, v branju kot v samostojnem mišljenju. Brez tega se vsa filozofija spreminja v spekulacijo."<sup>15</sup>

Njegovi biografi ga opisujejo kot človeka zelo načelne in glede delovnih navad zelo nepopustljive narave. Odklanjal je sredstva prihajajoče tehnike, radio, pisalni stroj, pisal je samo z roko in svoje manuskripte naravnost predajal založnikom. Danes, v času visoko razvite računalniške tehnike, je tak odnos zelo težko razumljiv, dojemljiv pa je človeku duha. Samo pisanje pomeni in celo predpostavlja izjemno vpotegnjenost človekovega jaza, njegove osebnosti, individualnosti, ki je na srečo za vsakega človeka enkratna, neponovljiva. Ni dokončnega odgovora na vprašanje, odkod človeku, ki čuti potrebo po pisanju in piše, ustvarjalni vir energije in navdih za to, o čemer piše; odgovor je samo na strani individualne enkratnosti pisca.

Z gotovostjo je mogoče trditi, da je Hartmann "s svinčnikom v rokah" še najlaže razmišljal in s tem hote ali ne hote potrjeval znano misel novejšje filozofije, ki trdi, da je misel vedno predmetna, usmerjena na to, kar ni najprej misel sama. Spontanost mišljenja, ki jo pisanje zahteva - in te spontanosti nikakor ne izzove najprej misel sama - je osnovni pogoj za avtonomijo mišljenja.

Kot noben filozof, tudi Hartmann ni podal dokončnega odgovora, kaj sta misel in mišljenje. Priznanje pa si zasluži s svojim poskusom utemeljevanja, da ima mišljenje

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 118.

<sup>14</sup> Alfred Schmidt: Begriff des Materialismus bei Adorno. Cit. iz Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983, Suhrkamp, Frankfurt 1983, str. 30.

<sup>15</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, de Gruyter, Berlin 1965, str. VII.



svojo ontološko, tj. bivanjsko samostojnost, kajti "spoznanje je v bistvu realen odnos in kot funkcija duha pripada k realnemu svetu".<sup>16</sup> Svet ni naravnan po spoznanju, ampak prej obratno. Ves kozmos in celotna živa narava obstajata "tudi brez njega in ga ne potrebuje".<sup>17</sup> Svet in bivajoče sta za sebe, toda ta biti za sebe oziroma zasebstvo sveta (Fürsichsein der Welt) je zelo daleč od heglovskega pomena tega pojma, tj. kot zasebstvo duha. Hartmann pri tem ni zavračal samo Hegla, ampak še Aristotelovo pojmovanje teleologije, kajti tega, kar je značilno za človeka, celotnemu svetu ne moremo pripisovati, namreč teleoloških tendenc.

Hartmannova številna dela dokazujejo, da se je lotil prav vseh temeljnih filozofskih področij iz tradicionalne filozofske sistematike, ki jih je s svojim načinom obravnave skušal še razširiti. Omeniti velja, da je sebe označeval za problemskega misleca oziroma "misleca problemov" (Problemdenker) v primerjavi s sistemsko naravnanim razmišljanjem filozofa, tega, ki ga imenuje Systemdenker. Celotno zgodovino filozofije je razdelil v sistemsko naravnano in problemsko naravnano misel. Za zgledne filozofe t.i. problemske usmeritve je imel najprej že Platona in Aristotela. K tej usmeritvi je prišteval še Descartesa, Leibniza in Kanta. Kot "signum" takšnega načina razmišljanja je videl v dejstvu, "da se njihovo mišljenje sploh ne da spojiti v sistem oziroma ga nenehno presega in razbija".<sup>18</sup> S takim načinom razmišljanja se je sam poistovetil, kajti njegovo izrecno prednost je videl v tem, da ne izhaja iz kakšne vnaprejšnje slike sveta. Ne izhaja iz principov, kajti do teh je treba šele priti, razmišlja samo iz problemske naravnosti, kot tudi ne razrešuje problemov za vsako ceno; če je nujno, jih po njihovi lastni logiki pušča nerazrešene.

Nesporno vsekakor ostaja, da je že zelo zgodaj doumel, da filozofija za svoj nadaljnji razvoj potrebuje trdno ontološko podlago, zato je tej problematiki posvetil kar nekaj del. Kot prvo, zelo pomembno delo na tem področju je izšlo leta 1921 z naslovom *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Vsa njegova poznejša dela iz ontologije so nadaljevanje in nadgradnja problemov, ki jih je podal v tej svoji, kot jo v skrajšani obliki sam imenuje, *Metafiziki spoznanja*. Že iz uvoda k temu delu preberemo, da si prizadeva za "kritično preučevanje, ki si kot izhodišče mora jemati le vsebino predmetov tostran idealizma in realizma".<sup>19</sup>

Povsem prva in začetna misel uvoda iz *Metafizike spoznanja* opozarja na Hartmannovo ontološko in manj spoznavnoteoretsko zastavitev spoznanja, kajti "spoznanje ni kakšno delanje, ustvarjanje, proizvajanje (Hervorbringen) predmeta, kakor nas hoče poučiti idealizem starega in novega kova, temveč dojetje tega, kar obstaja pred vsakim spoznanjem in je neodvisno od njega".<sup>20</sup> Zelo očitna je pri tem Hartmannova kritična zavrnitev novokantovskega idealizma, njegovega logičnega in spoznavnoteoretskega subjekta, hkrati s tem pa še kritika nemškega idealizma, še posebej Kantovega transcendentnega subjekta in Heglovega absolutnega duha. Zato se šele v "luči ontologije kaže dejansko mesto njenega predmeta, tj. spoznanje samo, v svetu",<sup>21</sup> se glasi Hartmannov samostojen odgovor na vprašanje, kaj je bistvo spoznanja.

Po ugotovitvi Wolfganga Stegmüllerja gre za "univerzalen način opazovanja", kajti s Hartmannovo filozofijo "ponovno stopamo v svet treznega, objektivno-stvarnega raziskovanja, ki prehaja scbstvo človeka in skuša dojemati bit kozmosa tako, kot se ta

<sup>16</sup> Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, Meiner, Hamburg 1982, str. 18.

<sup>17</sup> Ibidem, str. 19.

<sup>18</sup> Nicolai Hartmann: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, str. 6.

<sup>19</sup> Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 8.

<sup>20</sup> Ibidem, str. 1.

<sup>21</sup> Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, str. 58.

razodeva omejenosti človeške spoznavne moči".<sup>22</sup> Hkrati s tem Stegmüller ugotavlja, da temu izhodišču "popolnoma primanjkuje temeljno filozofsko eksistenčno razpoloženje".<sup>23</sup> Vendar je danes možno povsem suvereno trditi, da je to dejstvo Hartmannovi filozofiji samo v prid. Kot je sam opozarjal "teorija' spoznanja ne more biti philosophia prima", to je po njegovem globokem prepričanju, ki ga je teoretsko izgrajeval v vseh svojih delih, samo ontologija. Tako je tudi razumljivo, da ni mogel pritrjevati tistim novjšim filozofskim tendencam, ki so skušale na mesto prve filozofije postavljati antropologijo. Glede na to, da je Hartmannova življenjska in miselna pot že dolgo sklenjena, smemo na podlagi njegove filozofske držbe, predvsem s stališči, ki jih je izoblikoval, oporekati še najnovejšim Levinasovim poskusom postavljati etiko na mesto prve filozofije.

V svojem poznejšem delu *Zur Grundlegung der Ontologie* iz leta 1934 v predgovoru opozarja na svoj dvajsetletni program; tega je z Aristotelovo pomočjo označil kot pot, ki zahteva, da gre vse spoznanje k temu, kar je po sebi najprej in najosnovnejše. Zanj ni druge poti. Časi stare aprioristično-deduktivne in esencialne logike so mimo, čeprav ostajajo teme, s katerimi se je ta filozofija ukvarjala. Hartmann zahteva, da se jih lotimo na novo; najprej s tem, da opustimo tradicionalno deduktivno logiko in spoznavno teorijo ter preidemo k fenomenologiji.

Bistvo fenomenološke metode je v tem, da ona ničesar več ne deducira, ampak samo opisuje. Upošteva množstvo fenomenov in najprej izhaja iz fenomenologije spoznanja. Kot taka tudi fenomen spoznanja razume tako, da sledi "naravnemu stališču"; to pomeni, da zavest spoznava najbolj odprto in široko. Pri tem obide vsa teoretska stališča glede razreševanja problemov, saj fenomenologija niti ne postavlja, še manj pa razrešuje probleme, ampak obravnava le "čiste quaestio facti".<sup>24</sup> Skratka, kar fenomenologija lahko stori, je edino to, da opisuje fenomene mimo vsakršnega filozofskega stališča. Šele aporetika ugotavlja probleme, njihovo naravo in vsebino ter s tem profilira določeno filozofsko stališče. Če se quaestio facti nanaša na kaj faktičnega, je ta faktum lahko tudi nekaj metafizičnega, tj. "metafizični faktum", vendar je to ugotovitev, ki izhaja že iz analize problema in šele "s tem prične quaestio juris".<sup>25</sup>

Kot zgleden način znanstvenega dela, s katerim si stvar prisvajamo na podlagi analize problemov, Hartmann navaja Aristotelovo aporetično metodo, ki jo je nova doba zanemarila. Zato že v uvodu *Metafizike spoznanja* apelira, da jo ponovno obudimo, kajti aporetika "je naravna, edino priporočljiva pot" in kot taka pomeni "čisto znanost problemov".<sup>26</sup> Bistvo te metode je v tem, da sledimo problemom samim, takim, kot so lastni njihovi samozakoni in logiki, ne glede na pričakovane teoretske razrešitve, kajti filozofska aporetika stoji "tostran (diesseits) vse teorije".<sup>27</sup> Ločevati je treba med tem, kar je že pojmovno dojet, in tem, kar še ni; v tem smislu Hartmann tudi predlaga, da Aristotelovo aporetiko nadgrajujemo z analizo fenomenov. Po njegovem sta fenomenologija in aporetika medsebojno neločljivi, kot skupna preddejavnost (Vorarbeit) v obravnavanju problemov.

Vendar ne moremo zamenjati redosleda med fenomenologijo in aporetiko. Na prvem mestu je in ostaja fenomenologija. Kolikor bolj temeljito je opravljeno fenomenološko delo, toliko bolje se da dojeti kak problem. Aoretika primerja, "sondira" dano,

22 Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band 1, Kröner, Stuttgart 1989, str. 243.

23 Ibidem.

24 Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 38.

25 Ibidem.

26 Ibidem, str. 39.

27 Ibidem, str. 40.

ugotavlja v njem njegova vsebinska protislovja, ki jim daje ostrino paradoksa. Toda teh protislovij ne razrešuje, kajti to je po Hartmannu naloga teorije, saj aporetika samo pelje do točke teorije, nikdar pa ne prestopa njenega praga; šele teorija je že docela "posredovano videnje".<sup>28</sup> Svojo nalogo je aporetika opravila toliko bolje, kolikor bolj poudarja "miselno neprečnost" tega, kar je protislovno; zdaj nastopi teorija in njen smisel je v iskanju in ustvarjanju novih metod.

Hartmann tako pozna tri filozofske metode: fenomenologijo, aporetiko, teorijo. "V teh treh glavnih etapah - fenomen, problem, teorija - se giblje vse znanstveno napredovanje"<sup>29</sup> ugotavlja v *Spoznanju v luči ontologije*. Fenomenologija opisuje fenomene, aporetika ugotavlja probleme, šele teorija je tista, ki jih razrešuje. Pri tem svojem razreševanju pride do česa nerazrešljivega, "neprebojnega in iracionalnega",<sup>30</sup> tega, kar je v dobesednem pomenu metafizično, ker prehaja vsakršno možno razrešitev. Zato Hartmann govori o metafiziki spoznanja in metafiziki problemov, ki se načelno izogibljata vsem preuranjenim rešitvam ali kar reševanju problemov za vsako ceno. Opozarja, da se smisel filozofskih problemov ne pokriva samo s "postavljanjem problemov", ampak še z njihovim razreševanjem, ki v celoti ni možno. "Metafiziko kot spekulacijo" mora po Hartmannu nadomestiti "metafizika problemov", kajti sama vsebina problemov zahteva takšno preusmeritev. Hartmann zato nikakor ne razume metafizike v smislu tradicionalne, po področjih, kot so Bog, duša, svet, disciplinarno usmerjene metafizike; od nje se v bistvu distancira.

Stara, tradicionalna metafizika je imela za podlago staro ontologijo. To je vedno znova obtoževal, da je bila "dogmatično-konstruktivna", tj. v najbolj dobesednem smislu "čisto konstruktivna, deduktivna in racionalistična".<sup>31</sup> Zahtevala je, da je "logika bivajočega" in pri tem prenašala "logično strukturo na sfero biti. Sklep od esence na eksistenco je bil samo posledica tega postopka, ki je že na začetku temeljil na hipostaziranju logične sfere."<sup>32</sup> Postulat te ontologije je bila "čista, v sebi razvidna aksiomatika biti; za kaj iracionalnega v njej ni bilo prostora".<sup>33</sup> Metafizika problemov potrebuje novo, "kritično-analitično ontologijo". Ta se prične s fenomenološkim pristopom, pri tem še vedno ne opušta odnosa subjekt-objekt in "ni niti logična niti alogična, ne racionalistična, ne iracionalistična", sledi le analizi problemskih vsebin in najprej upošteva "naravni realizem",<sup>34</sup> vendar v njem ne zastaja. Naravni realizem namreč predpostavlja, da je vse realno pač tako, kot to prikazuje spoznavna slika (Erkenntnisbild) o njem.

Spekulativno, še posebej idealistično stališče takšno gledanje popolnoma postavlja na glavo s tem, da realnost predmetov ukinja na raven "čistih pojavov oziroma do prividov".<sup>35</sup> Po Hartmannu je ontologija smiselna samo, če med tema dvema skrajnostma izbere svojo samostojno "srednjo pot", ki jo je skušal precizirati še s svojim pojmovanjem odnosa subjekt-objekt. S tem je subjekt-objekt odnos kljub svojemu načelnemu fenomenološkemu izhodišču spet prenesel v središče filozofskih preučevanj, pristop, ki po svoji zavzetosti v novejši filozofiji spominja samo še na Adornova prizadevanja v kontekstu njegove negativne dialektike. Hkrati pa takšna načelna Hartmannova odločitev kaže, da se je zelo oddaljil od Husserlovih in Heideggerjevih

28 Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. 50.

29 Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, str. 4.

30 Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 12.

31 Ibidem, str. 187.

32 Ibidem.

33 Ibidem.

34 Ibidem.

35 Ibidem, str. 188.

prizadevanj na področju fenomenologije. Ta dva namreč odnos subjekt-objekt opuščata.

Dela, ki sklenejo Hartmannov življenjski prispevek na področju ontologije, so po njegovi izjavi, razen že omenjenih dveh, *Metafizike spoznanja* in *K utemeljitvi ontologije*, še naslednja: *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940), *Philosophie der Natur* (1950). Vsaj še nekaj del z izrazito ontološko problematiko velja omeniti, in sicer: *Das Problem des geistigen Seins* (1932), *Neue Wege der Ontologie* (1942) in *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie* (1949).

Če se še enkrat vprašamo, kaj je zanj ontologija, potem vidimo, da je Hartmannov odgovor na to vprašanje zelo jasen in nedvoumen. Opozarja, da za odnos do sveta ni pomemben samo izključno naš odnos do njega, ampak še hkrati "način biti, v katerem se svet pojavlja subjektu in ga ta prevzema".<sup>36</sup> Zato "ontologija ni teorija predmeta - ni znanost o predmetih nasploh, temveč znanost o 'bivajočem kot bivajočem'".<sup>37</sup> Tudi ko gre za spoznavno usmerjenost na predmet, Hartmann poudarja smisel ontološkega pristopa, kajti šele z njegovo pomočjo postaja jasno, ali je predmet dojet "samo 'kot' predmet ali kot kaj bivajočega" - to pomeni kot nekaj, kar je, to kar je, neodvisno od predmetnosti. Skratka, ontologija ni naravnost na predmetnost, ampak je in ostaja bistveno povezana z razumevanjem "svojega predmeta kot neodvisnega in po sebi bivajočega"<sup>38</sup> oziroma, kot je preciziral še v *Novih poteh ontologije*, gre v "vsaki ontologiji za temeljno izrekanje o bivajočem kot takem".<sup>39</sup>

Njegov poskus utemeljevanja ontologije je še najbolj povzeti v izraz, ki nam ga sam predlaga, namreč "kritična ontologija". Pri tem je glede imena samo navidez v zagati; čeprav namreč priznava, da se ontologija, ki preučuje "bit, v splošnem" ukvarja s tradicionalnimi temami, gre po njegovem za to, da tem temam damo povsem novo vsebino; izraz "de ente et essentia" odklanja. Zato bi bil po njegovem primernejši Aristotelov izraz "philosophia prima", do katerega ne skriva svojih očitnih simpatij. Preseneča s svojo ugotovitvijo, iz katere izhaja, da ni nikakršnih možnosti, da bi se ta Aristotelov izraz ponovno udomačil.<sup>40</sup> Natančnejšega odgovora, zakaj ne, Hartmann ne daje.

Bi recimo opustitev latinizirane Aristotelove terminologije in vračanje k izvornim starogrškim izrazom preveč prekinila dvatisočetni interpretativni krog Aristotelove misli. Samo sklepamo lahko, kajti je in ostaja dejstvo, da je Aristoteles ontologiji trajen vzor, h kateremu se je Hartmann vedno znova vračal. Po tej plati je treba dejati, da je obnova ontologije možna še hkrati kot obnova Aristotelove misli. Vendar je Hartmann tudi do njega zelo kritičen, predvsem zaradi njegovega "prastarega motiva mitskega mišljenja", ki se kaže v tem, da poteka "teleološko razlaganje časovnega dogajanja po analogiji s človeškim delovanjem".<sup>41</sup> Temu nauku je Aristoteles izoblikoval filozofsko podobo in ga povezal z naukom o eidosu, in sicer "v pretežni orientaciji na organsko naravo". Bistvo je zdaj razumljeno kot substancialna forma in določeno še kot končni cilj, ki določa nastajanje in razvoj organizmov. Takšna shema razlaganja je prenesena še na celoten svet, s tem pa so bili "vsi procesi anorganske narave razumljeni teleološko po analogiji z organskimi".<sup>42</sup>

Ponovna obuditev in pridobitev ontologije je po Hartmannu dvojne narave. Kot prvo omenja, da si je staro ontologijo nujno pridobiti "v njenem problemskem obsto-

<sup>36</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. 48.

<sup>37</sup> Ibidem, str. 48-49.

<sup>38</sup> Ibidem, str. 49.

<sup>39</sup> Nicolai Hartmann: Neue Wege der Ontologie, str. 12.

<sup>40</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. VII.

<sup>41</sup> Nicolai Hartmann: Neue Wege der Ontologie, str. 8.

<sup>42</sup> Ibidem, str. 9.

ju".<sup>43</sup> Kot drugo, kar je po njegovem nujno, je zavzeti do nje distanco, kajti že od začetka je bila "obremenjena s spekulativno-metafizičnimi problemi, ki so obstoj čistega vprašanja o biti delali nejasnega".<sup>44</sup> Kot pozitiven vzor razreševanja ontoloških vprašanj omenja Kantovo na novo zastavljeno spoznavno teorijo, kajti njegova *Kritika čistega uma* je za ontologijo pomembna toliko, kolikor je uperjena proti njeni deduktivno-apriorni naravnosti, kljub temu da Kant še vedno operira z mnogimi njenimi kategorijami. Poleg tega je Kant pokazal, kateri so tisti spoznavnoteoretski pogoji, ki omogočajo pojasnjevanje problematike biti. Ko pa gre za Hartmannovo pojmovanje kopernikanskega obrata, je ta po njegovem smiselno samo po ponovnem obratu, skratka, če izpeljemo še njegov obrat.

## 2. ONTOLOGIJA KOT OBUDITEV NARAVNEGA ODNOSA DO SVETA - VRAČANJE OD INTENTIO OBLIQUA K INTENTIO RECTA

Potrebo po ontologiji narekuje po Hartmannu stanje filozofije proti koncu prejšnjega in na začetku tega stoletja, saj je novokantovstvo, pozitivizem in psihologizem filozofijo pahnilo v vsebinsko praznino. K temu Hartmann dodaja še historizem, ki je po njegovem "relativiranje pojma resnice" in zaradi tega "skeptično zavirajoča in razkrajajoča protiutež k problematiki biti".<sup>45</sup> Kot odziv vsemu temu nastopi Meinongova predmetnostna teorija, začetni Schelerjevi poskusi, Heideggerjevo delo *Bit in čas*. V vseh teh poskusih Hartmann razpozna le določene nastavke za ontologijo, ne razvite ontologije same.

Njegove očitke omenjenim smerem je mogoče na kratko povzeti v naslednje ugotovitve. Vse ostajajo samo na ravni predraziskovanja, ko gre za odnos med spoznanjem in bitjo, pri tem seveda "ontološko nerazjasnjen pojem spoznavanja" vse nadaljnje a limine dela iluzorno. Tako je vprašanje o biti (Seinsfrage) zamenjano z vprašanjem o danosti (Gegebenheitsfrage), ali bivajoče zamenjano kar s predmetom, ki je vedno povezan s subjektom. Ni malo poskusov, ki segajo po Descartesovem vzoru in iščejo izhodišče v subjektu. Pri tem je vseeno, če je ta subjekt "človek, oseba ali 'tubit'", tako je že na začetku "zgrešena indiferenca bivajočega do vsake vrste spoznanja in subjektovnega odnosa".<sup>46</sup> Vprašanje, ki po tej Hartmannovi kritiki najprej ostaja, je v tem, kje torej začetni oziroma v čem je predpostavka za ontologijo kot ontologijo.

Tudi po Hartmannu je očitno treba najprej kritično prevprašati samo spoznavanje in ga soočiti z dejstvom, da ono nikakor ni ustvarjanje (Erzeugen) predmeta, ampak najprej njegovo dojetje (Erfassen), stališče, ki ga Hartmann kar nekajkrat ponavlja in označuje z izrazi kot "naravni in skromen realizem".<sup>47</sup> Ta, sicer privlačna predpostavka začetka, po njegovem ne dopušča nikakršne dvosmiselnosti; samo zagotoviti jo je treba. Kot tako jo tudi sooča s stanjem najnovejše filozofije, ki ji proti koncu svojega življenja kot zgled postavlja svojo znano sintagmo "spoznanje v luči ontologije".

Za atavizem označuje vse tiste teorije, ki spoznanje razumejo kot ustvarjanje svojega predmeta in se pri tem neupravičeno sklicujejo na avtoriteto Kantove *Kritike čistega uma*. Takšno enostransko pojmovanje spoznanja, znano kot "transcendentalno", se je žal uveljavilo v premnogih, medsebojno sicer povsem različnih filozofijah, tako idea-

<sup>43</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. XI.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. VII.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 2.



lističnega kot materialističnega izvora. Kot izrazit primer tovrstne usmerjenosti Hartmann omenja Husserlove *Ideje*, filozofijo dela *Als Ob* in "celo historični relativizem biti in resnice".<sup>48</sup> Takšni pristopi po njegovem zničujejo vsakršno pravo védenje. Seveda gre pri tem za zelo specifično pojmovanje odnosa subjekt-objekt, ki mu je Hartmann s svojim teoretskim prispevkom želel odvzeti transcendentni balast. V tem je zelo tehten razlog, zakaj je ponovno aktualiziral odnos subjekt-objekt v filozofiji, kajti z njegovo opustitvijo seveda spoznanje še z ničimer ni utemeljeno ontološko, tj. kot dojetje tega, kar je.

Drugo je seveda vprašanje, ki si ga moramo zelo resno zastaviti: zakaj je Hartmann "spoznanje kot dojetje" moral znova in najprej postaviti v odnos subjekt-objekt, odnos, ki ga je sicer aktualizirala novoveška filozofija in dejansko pomeni konstitutivno subjektivnost. Mnogi utemeljeni ugovori Hartmannu nastajajo ravno na tej točki, s tem pa težko odgovorljivo vprašanje, zakaj nominalizem pojma, zavestno ohranjanje nepojmovnega v pojmu, očitno ne moremo misliti brez subjekt-objekt odnosa.

Zdaj se Hartmannova filozofija znajde na točki, ko mora jasno spregovoriti o svoji načelni usmerjenosti in položiti karte na mizo. Kot je razvidno iz njegove kritike filozofij, ki se v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja podobno kot on ukvarjajo z ontološko problematiko, se je z njimi razhajal predvsem zaradi sredstev, s katerimi želijo utemeljiti ontologijo. Za ponovno obuditev ontologije po njegovem niso primerna sredstva idealizma in materializma; sam uporablja izraz realizem. Zato je svoj pristop že v izhodišču razumel kot filozofiranje tostran (diesseits) idealizma in realizma in odločno zapisal, da ontologije kljub njeni naravnosti do naravnega stališča ne moremo "označiti za realizem", kajti to "nasprotuje njeni najbolj notranji tendenci".<sup>49</sup> Vprašanje, ki ostaja, je med drugim v tem, do kod je Hartmann v tem svojem programu prišel; to je samo deloma razvidno iz njegove kritike tako idealizma kot realizma. Prav tako si velja zastaviti vprašanje, v čem je Hartmannov prispevek na področju ontologije zares novum v primerjavi s tradicionalno ontologijo. Je morda kar povsem nov začetek?

Hartmannovo ontologijo odlikuje izrecna tostranskost zastavljanja in razreševanja njenih problemov in ne onstransko, tj. teološko utemeljeno spoznanje, tako zelo značilno za tradicionalno ontologijo. Ta ontologija je svet, končno, človeka, skratka, vse pripadajoče sublunarni sferi razlagala s supralunarnim, kot neskončnim, večnim, absolutnim. Takemu razlaganju in nasploh takšni sliki sveta je že Friedrich Nietzsche izrekel temeljito kritiko, ko je v svojem delu *Tako je govoril Zaratustra* v aforizmu *O onstrancih* ugotavljal, da je človek stavil na "prazno upanje onkraj človeka", kajti "oni svet", sicer dobro skrit pred človekom, "je nebeški nič".<sup>50</sup> Zato ni odveč trditev, da je v mnogočem ravno njegova zasluga, da je s tako absolutno sliko o svetu precejšen del filozofije trajno prekinil, s tem pa še s pojmovanjem resnice, ki jo jamči kaj absolutnega.

V *Novih poteh ontologije* Hartmann zelo natančno pojasnjuje, kaj je t.i. "stara ontologija" (alte Ontologie) v negativnem pomenu, tj. kot deduktivna. Aristoteles s svojo spoznavno teorijo po njegovem ni njen tvorec, ampak sholastika, ki je "zgodaj prevzela Platonovo misel o neposrednem notranjem uvidu (intuitio, visio)".<sup>51</sup> Od zdaj naprej je navada, da razumu pripisujejo "višjo instanco vpogleda", a tej so pripisovali neposredno povezavo "z najvišjimi elementi forme, ki določajo bit".<sup>52</sup> S tem nastaja

48 Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, str. 2.

49 Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 199.

50 Friedrich Nietzsche: Tako je govoril Zaratustra, SM, Ljubljana 1984, str. 33-34.

51 Nicolai Hartmann: Neue Wege der Ontologie, str. 9.

52 Ibidem.



metafizika, ki vse deducira samo iz pojmov in šele pozni nominalizem ter novoveško naravoslovje sta prekinila ta proces. Novoveška spoznavna teorija od Descartesa do Kanta nikakor ni docela opravila s tako ontologijo, po Hartmannovi ugotovitvi pa je v mnogočem takó načela in porušila njene temelje in osnove, da na njih metafizika ni mogla več obstajati. Zasluga Kantove *Kritike čistega uma* je v tem, da je nastopila proti spekulativno-racionalni metafiziki, ki je bila zgrajena na stari ontologiji, in prekinila z njeno deduktivno logiko.

Hartmannova tostranska naravnost je več kot očitna, in jo vedno znova potrjuje v različnih kontekstih. Takó "prve filozofije" ni mogoče izpeljati iz kakšnega principa, kajti do principa je treba šele najti pot, ne moremo pa principov najti, če iz njih že izhajamo. Povsem začetni, prvi del njegove *Zur Grundlegung der Ontologie* opisuje osnovno ontološko vprašanje, bivaajoče kot bivaajoče z naslednjo naslovno formulacijo: "Izhodišče tostran idealizma in realizma."<sup>53</sup> Ontologija začne vedno s tostranskostjo postavljanja svojih problemov tako v primerjavi z metafiziko, različnimi filozofskimi stališči in sistemi. Za njen način spraševanja na začetku sploh ni pomembno, če obstaja kakšen "temelj sveta", ima ta temelj obliko inteligence ali je nima. Po Hartmannu je za ontologijo tudi nepomembno vprašanje, če je svet zgrajen smiselno in če je njegov proces usmerjen proti določenemu cilju. Odgovori na vsa ta vprašanja "značaj bivaajočega ne menjajo mnogo", pomembni postajajo šele pri nadaljnjem diferenciranju problemov. Takrat se seveda izoblikujejo odgovori, kajti iz vprašanj o biti (Seinsfrage) sledijo za metafiziko zelo odločilne konsekvence, obratno pa ta ugotovitev ne velja.

Skratka, ontologija je do metafizike v bistvu ravnodušna in Hartmann tudi pojasnjuje, zakaj. "Pred vstopom v problem biti (Seinsproblem) ne moremo vedeti niti kaj o svetu in o temelju sveta, kar bi izkustvo prehajalo, niti ne morejo predvidevanja o teh predmetih določevati problematiko biti. Problem biti je po svojem bistvu zakoreninjen najprej tostransko, v ospredju. Povezan je s fenomenimi in ne hipotezami."<sup>54</sup> Iz te ugotovitve izhaja: če je bit v bistvu fenomen, pa je onstranstvo vedno samo hipoteza, ki je ontologija ne potrebuje.

Kakor ugotavlja Hartmann, s temi stališči še niso odpravljena nasprotja med idealizmom in realizmom, ampak pomenijo kvečjemu samo izhodišče za postopno napredovanje v tej smeri. Fenomeni biti (Seinsphänomene), takšni, kot pač so, niso povezani s kakšno predhodno odločitvijo, kajti povsem indiferentni so do idealizma in realizma, teizma in panteizma. Takó idealizem kot realizem imata opraviti z istimi fenomenimi biti, oba si prizadevata razložiti jih, seveda vsak po svoje. Kar Hartmann skuša s svojim pojmovanjem biti doseči, je predvsem to, da bi pred vsakršnim poskusom razlagati in pojasnjevati fenomen biti, ta fenomen bil dojet in opisan v zadostni meri, skratka, bil zajamčen v svoji takšnosti, ki ostaja to, kar je, ne glede na najraznovrstnejše teorije biti. Kot zanimiv poskus v tej smeri predlaga ponovno pridobitev tega, kar se v filozofiji imenuje *intentio recta* oziroma naravnostna intencija.

Naloga ontologije po Hartmannu je, da sledi temu, kar je *intentio recta*, tj. po njegovi razlagi "naravno stališče do predmeta".<sup>55</sup> To vključuje najbolj neposredno usmerjenost subjekta na vse, kar ga obkroža in kar srečuje, do sveta in del tega tudi subjekt sam je, skratka, gre za povsem temeljno stališče (*Grundeinstellung*) že v vsakdanjosti in ki tudi ostaja doživljenjsko. Tega naravnega stališča ontologija nikdar ne sme izključiti, kajti "z njegovo pomočjo se namreč ljudje sploh lahko najdemo v svetu

53 Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, str. 36.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*, str. 46.

in z njim smo z našim spoznanjem prilagojeni potrebam vsakdanjega življenja".<sup>56</sup> Po Hartmannovi ugotovitvi se intentio recta ukinja v spoznavni teoriji, logiki in psihologiji ter prehaja v intentio obliqua, ki je "reflektirano stališče"; v filozofiji z intentio obliqua razumemo povratno intencijo.

Problem, ki ga Hartmann vidi v tem reflektiranem stališču, je žal povezan z zgodovinskim dejstvom, da filozofije niso več našle poti iz tega stališča ven, kajti v njem so obstale. Če so mnoge filozofije na začetku novega veka reflektirano stališče, v podobi te ali one posamične discipline, spremenile v svojo osnovno znanost, so to pozneje v 19. stoletju storile prav vse filozofije. Takšno reflektirano stališče je po Hartmannu "istovetno z načelno zgrešenostjo izvorno danega aspekta biti".<sup>57</sup> Fenomenologiji priznava, da je skušala razrešiti omenjeni problem, že v svojem načelnem izhodišču, tj. s klicem, nazaj k stvarem. "Toda ona ni prispela do stvari. Prišla je samo do fenomenov stvari."<sup>58</sup> V vsem tem vidi Hartmann dokaz, da ji pot iz reflektiranosti ven ni uspela. V *Spoznanju v luči ontologije* ugotavlja še, da fenomenologija s svojo "zgolj introspektivno analizo spoznavnega akta" sploh ni prišla do "dejanskega bistva danosti. Obstala je pri prednosti zavesti in njene imanence ter ne dojema transcendentnega odnosa do predmetov. Kar opisuje kot dano, ni nikakršna danost biti."<sup>59</sup> Da je spoznanje zadosti ontološko utemeljeno, mora spoznavni fenomen izhajati iz povezanosti in sovisnosti z bitjo.

Njegova ugotovitev, da filozofija zdaj ne more več najti poti "nazaj k naravnemu odnosu do sveta", je vsekakor zanimiva in utemeljena. Sprejemljiv je tudi njegov sklep na podlagi te ugotovitve, da takšno stališče "vodi v svetu tuj kritizem, logicizem, metodologizem ali psihologizem".<sup>60</sup> Iz vseh teh Hartmannovih ugotovitev posredno izhaja, da se je mišljenje z opustitvijo naravnega odnosa do biti in zagledanostjo v reflektiranost vse preveč reduciralo samo na različne metode, ki jih je do podrobnosti izdelalo, vse tja do najpopolnejšega perfekcionizma. Filozofiji je s tem primanjkovala konkretnost raziskovanja in njeni predmeti so bili vse preveč razumljeni samo z določenim shematizmom; zato si je del sodobne filozofije nedvomno zelo resno prizadeval filozofirati iz določene stvari ven, ne pa več po različnih metodoloških vzorih prevajati jih samo v kategorije. Hartmannu je šlo izrazito za to, da bi stvarjem samim pustil, naj se nam kažejo, brez predsodkov takšnega ali drugačnega porekla. Z obnovo ontologije je skušal dojeti stvari najprej v tem, kar pač so, program, ki ga seveda ni mogel izpeljati brez omenjenega "naravnega stališča".

Pot, ki bi po Hartmanu spet obudila ontologijo in jo prenesla v središče filozofskih preučevanj, je samo v tem, da ukinja intentio obliqua in se vrača k intentio recta. S tem se ponovno vrača "vsa problemska polnost predmetnega področja, tj. sveta", ontologija je tako "ponovno vzpostavljanje naravne usmerjenosti".<sup>61</sup> Hartmann s svojo izjemno natančnostjo omenjeno stališče takoj dopolni z ugotovitvijo, da strogo vzeto ne moremo govoriti o ponovni vzpostavitvi intentio recta, kajti ontologija ni sodelovala pri obratu k reflektiranosti. Kar po njegovem ontologija je in tudi ostaja, je povezovanje z naravnim stališčem, kot taka je tudi mnogo starejša od t.i. reflektiranih disciplin.

Bruno Liebrucks prične svojo predstavitev o Hartmannu ravno s tem naravnim stališčem, ki ga problemsko postavlja v kontekst razvoja Kantove in Heglove filozofije. Liebrucksovo problemsko zastavitev je še najlažje razumeti v smislu rehabilitacije nominalizma pojma. Filozofski oddelek na univerzi v Frankfurtu, kjer sta hkrati de-

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem, str. 52.

<sup>58</sup> Ibidem, str. 52.

<sup>59</sup> Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, str. 24.

<sup>60</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. 52.

<sup>61</sup> Ibidem, str. 47.

lovala Adorno in Liebrucks, ima z njima kljub njunima medsebojno povsem različnima filozofskima profiloma dva značilna predstavnika omenjene tendence. Takó Liebrucks svoje izhodiščno razumevanje Hartmanna sooča s Heglovo označitvijo "kantovskega napora pojma znova" za "naravno predstavo",<sup>62</sup> kar po Liebrucksovi povsem upravičeni ugotovitvi, zahteva sprehod skozi *Kritiko čistega uma*. Ko "gremo po veliki preprogi Hartmannove filozofije", vidimo, da je Hartmann želel "rehabilitirati naravno zavest", ki jo je postavil "v odnos med subjektom in objektom v človeškem spoznavanju",<sup>63</sup> povzema Liebrucks. Njegova nadaljnja razmišljanja o tem Hartmannovem poskusu so zelo kritična, celo odklonilna že glede samih izhodiščnih ocen tradicionalne filozofije, še posebej idealizma.

Mnogo bolj naklonjen Hartmannu je Lukács: ta si najprej kritično zastavi vprašanje, zakaj je v filozofiji sploh prišlo do izgube tega naravnega odnosa do sveta. Lukács ugotavlja, da je filozofija na začetku novega veka za svoj obstoj in sploh možnost, da se razvija, morala teologiji plačati visoko ceno s tem, da ji je bila prisiljena odstopiti sliko sveta, kot je to zahtevo nanjo izrecno naslovil kardinal Bellarmine (1542-1621). Ontologija tako ostaja nedotakljiv privilegij teologije, filozofija pa se sme svobodno razvijati na področju spoznavne teorije. V ospredje izrazito stopajo metodološka vprašanja, ki so filozofijo sčasoma pripeljala v podrejeno vlogo v odnosu do znanosti. Ločitev med biblično-religiozno ontologijo in nadaljnjim razvojem znanosti je že v srednjeveškem nominalizmu pripeljala do nauka o dvojni resnici. Ta nauk po Lukácsu v sodobni filozofiji zelo prefinjeno obnavlja pozitivistična in neopozitivistična tradicija. Hartmannov pozitiven prispevek z obnovo *intentio recta* vidi Lukács ravno v zavračanju antiontologizma neopozitivistov.

Nedvomno je Lukácssev prikaz zgodovinskega stanja povsem umesten, stanje, ki ga je Hegel v svojem času z metodološke plati razumel kot potrebo, da opravi kritiko vseh tistih filozofij, ki so si nekritično izposojale metodo od drugih znanosti, npr. v imenu eksaktnosti od matematike. Njegovi predgovori in uvod v *Logiko* so zato polni obtožb matematizacije védenja, zato apelira na resno znanstveno delo, s pomočjo katerega si filozofija mora sama ustvariti svoje lastno predmetno področje, predvsem pa metodo, ki naj dokazuje moč vsebinskega mišljenja. Pri tem je šel celo tako daleč, da je želel znanost ukrotiti in jo nehoti spravljal v odvisnost od filozofije.

Povsem drugačna situacija je nastala v času, ko se je iztekla aktualnost njegovega filozofskega sistema. V soglasju s Hartmannovimi ugotovitvami Lukács ugotavlja, da se s padcem Heglovega sistema povsem upravičeno začne osvobajati znanost od filozofije in nobena filozofska ontologija nima pravice biti znanosti nadrejena. Vendar ta proces ni bil nesporen. Po Lukácssevi ugotovitvi je s tem nastal "principialen, metodološki padeč nivoja filozofije", kajti "znanost se je sicer osvobodila od tega, da bi bila ancilla philosophiae, toda filozofija je s tem postala ancilla scientiae".<sup>64</sup> Zdaj se filozofija vse preveč omejuje na to, da "poslednje rezultate znanosti komentira in opravičuje v jeziku logike, spoznavne teorije, psihologije".<sup>65</sup> Kot da bi poheglovski razvoj prinašal vse to, pred čemer je Hegel izrazilo svarilo, da se ne sme zgoditi. Če filozofija nima lastne metode in predmetnega območja - in oboje si mora ustvariti sama, nikakor pa ne izposojevati od drugih znanosti - potem prihaja do izгона vsebine in celo do izgube metafizike same. V takšnem stanju, v katerem duh ne premore najsvetejšega, po Heglu na-

62 Bruno Liebrucks: Sprache und Bewußtsein, Band 4, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt 1968, str. 6.

63 Ibidem, str. 6-7.

64 Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, I. Halbband, str. 429.

65 Ibidem.

staja "nenavaden prizor, v katerem vidimo neko omikano ljudstvo brez metafizike".<sup>66</sup>

Pri Hartmanu pa gre po Lukácsuvi ugotovitvi za "principialno nov odnos filozofije do znanosti", saj njegova metoda "iz te neplodne antinomike kaže izhod, nov tertium datur".<sup>67</sup> S tem da Hartmann sega k problematiki vsakdanjosti, je ustvarjena takšna možnost. Po Lukácsuem razumevanju predvsem s tem, ker navzočnost vsakdanjosti realno ontologijo ohranja in nikakor ne izključuje. Takó tudi za znanost neposredno iz življenja izhajajo problemi, ki jih srečuje in s katerimi se mora soočati ravno tako kot filozofija, pristop, ki ne podreja filozofije znanosti in ne znanosti filozofiji.

Kakor je razvidno, je Lukácsuv prikaz o Hartmannu usmerjen v poskus odgovoriti na vprašanje, kako naj se filozofija osvobodi podrejenosti od znanosti po tem, ko so jo že mnoge filozofske smeri naredile za ancilla scientiae. Resna prizadevanja v tej smeri omogoča samo izgradnja in obnovitev ontologije takó, da ohranja naravno stališče, poskus seveda, ki Hartmannu nikakor ni prinesel samo pozitivnih ocen.

Vprašanje tudi ostaja, če je Hartmann zadovoljivo odgovoril na vprašanje, kaj je to sploh naravna zavest in ali je njena vsebina dejansko izpolnjena samo s tem, kar je vsakdanjost. In kaj je v tem svetu, v katerem živimo danes, pristno, naravno stališče in naravni odnos do sveta? Je bil Hartmannov način pisanja samo s svinčnikom v rokah bolj naraven od današnje, v vsakdanjosti že povsem ustaljene računalniške tehnike?

<sup>66</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, str. 14.

<sup>67</sup> Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, str. 429.

## Princip odgovornosti kot etično posredovanje med svobodo in bitjo

BORUT OŠLAJ

### POVZETEK

V pričujočem članku želimo poudariti vso razsežnost filozofskih in metafizičnih implikacij, ki bi jih utegnila imeti Jonasova etika odgovornosti. Jonas je tradicionalno etiko do temeljev revidiral s tem, da moralnih vprašanj ni omejil na personalno moralnost, temveč jih je razširil na kolektivno in osebno odgovornost pred posledicami, ki jih bo imela za prihodnost naša visoko tehnizirana civilizacija. Temeljni Jonasov očitke tradicionalni etiki je v tem, da je etika omejenih razsežnosti, in to v dvojnem smislu: prvič, omejena je zgolj na neposredno polje delovanja s predvidljivimi posledicami in ne na dolgoročne posledice tega delovanja, in drugič, omejena je zgolj na razmerje človek - človek, in ne na razmerje človek - narava. Epohalnost Jonasove filozofije je nedvomno v tem, da je dovolj prepričljivo pokazal, da se etično polje ne razprostira zgolj med dvema človekoma, temveč primarno že v človekovem odnosu z naravo; in prav tukaj obstaja možnost ontološke utemeljitve etike, in ne šele na intersubjektivni ravni, ki tudi sama, kolikor želi biti utemeljena, potrebuje nek fundus zunaj same sebe. V določenem smislu imamo pri njem opraviti z pred-logično, pred-umsko etiko, na nek način pra-etiko, ki predhodi slehernemu poskusu njene konceptualizacije v mejah subjekta. Temeljni problem pri tem pa je, kako etično utemeljiti bit, kako iz nje izpeljati najstvo.

### ABSTRACT

#### PRINCIPLE OF RESPONSIBILITY AS THE ETHICAL MEDIATION BETWEEN FREEDOM AND BEING

*The intention of this article is to make evident the full extent of the possible philosophical and metaphysical implications of Jonas' ethics of responsibility. He thoroughly revised traditional ethics by extending the moral questions from personal to collective morality and stressing both personal and collective responsibility for the consequences of our high-tech civilization in the future. Jonas' main criticism of traditional ethics is that of being an ethics of limited dimension, in two senses: firstly, that it is limited to an immediate field of activity with the foreseeable, rather than the long-term consequences, and secondly, that it is limited to the relationship between man and man rather than to that between man and nature. The epochality of Jonas' philosophy is definitely in his succeeding to demonstrate the existence of the ethical field, not only between two human beings but, primarily, in the human relationship with nature. The possibility for the ontological foundation of ethics lies here, rather than at the*



*intersubjective level, which needs a fundus outside itself in order to be established. In a certain sense, Jonas's ethic is pre-logic and pre-rational. It is, in a way, pre-ethics which precedes any attempt to conceptualise it within the limits of subject. The fundamental problem with this is how to found the being ethically and derive ought "Sollen" from it.*

1

Da je nihilizem ob prehodu stoletij dokončno zrušil tradicionalno metafiziko, je bilo dejstvo, ki je bolj ali manj prizadelo le filozofijo. Da je bila hkrati s tem ob veljavnosti tudi sleherni normativna etika, pa je že situacija, ki je imela in še ima civilizacijske in kulturne posledice malodane planetarnih razsežnosti. Vprašanja po bistvu teh posledic, po njihovi vrednosti pa tudi ni mogoče zastaviti, ne da bi hkrati izhajali iz določene normativne etike, ki bi jo tiho predpostavili. S tem ko etika dobi status discipline, ki je ni mogoče zadostno teoretsko utemeljiti, so implicitno dopuščene vse "etike". Moralni čut, vest, volja, zdravi razum zdaj niso več zadostni pogoji njene verodostojnosti. Z odsotnostjo slehernega zavezujočega nomosa, zaide etika s svojimi moralnimi principi in imperativi v dotodaj najglobljo krizo. Toda interes za etiko s tem ni upadel, nasprotno, predvsem v drugi polovici 20. stoletja je specifična ontološka breztemeljnost sodobnega človeka rezultirala v malodane nepreglednem številu etičnih teorij. Eni od teh, ki je prav sedaj deležna vsesplošne pozornosti tako filozofov kot tudi laikov, bomo posvetili našo pozornost v pričujočem članku, pa ne le zavoljo njene trenutne aktualnosti, temveč predvsem zato, ker predstavlja najbolj radikalen poseg v tradicionalno pojmovanje etike in ji je zaradi njenih daljnosežnih implikacij mogoče pripisati celo neke vrste "revolucionarnost". V mislih imamo teorijo nedavno preminulega ameriškega filozofa nemško-judovskega porekla - Hansa Jonasa.<sup>1</sup>

Smisel in veljavnost etike je Jonas v svojem osrednjem delu "Princip odgovornosti", s podnaslovom "Poskus etike za tehnološko civilizacijo", do temeljev revidiral s tem, da moralnih vprašanj ni omejil na personalno moralnost, temveč jih je hkrati razširil na kolektivno in osebno odgovornost pred posledicami, ki jih bo imela za prihodnost naša visoko tehnizirana civilizacija. Njegov kategorični imperativ, "deluj tako, da bodo učinki tvojih dejanj v skladu s permanentnostjo pristnega človeškega življenja na zemlji"<sup>2</sup>, pušča za seboj sleherni etiko, katere morala je omejena na dolžnosti do sočloveka, v prostorsko-časovni dimenziji tukaj in zdaj.

<sup>1</sup> Hans Jonas se je rodil leta 1903 v Moenchengladbachu (Nemčija). Študiral je v Freiburgu (pri Husserlu in Heideggerju), Berlinu (Spranger, Troeltsch, Eduard Meyer) in Marburgu (Heidegger, Bultmann), kjer je leta 1928 promoviral z delom "Pojem gnoze". Leta 1933 je bil zaradi svojega judovskega porekla prisiljen emigrirati. Od leta 1955 dalje je stalno živel v New Yorku kot profesor na New School for Social Research. Umril je 5. februarja 1993.

Najpomembnejša dela: "Gnoza in poznoantični duh" (Gnosis und spactantiker Geist), 1934; "Med ničem in večnostjo" (Zwischen nichts und Ewigkeit), 1963; "Fenomen življenja" (The Phenomenon of Live. Toward a Philosophical Biology), v nemščini izide z naslovom "Organizem in svoboda" (Organismus und Freiheit), 1963; "Princip odgovornosti. Poskus etike za tehnološko civilizacijo" (Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation), 1979, isto delo izide leta 1984 tudi v angleščini z naslovom "The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age".

<sup>2</sup> Jonas Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, str. 36.



Oglejmo si najprej, kako Jonas razume temeljne poteze tradicionalne etike: 1) Samo neposreden odnos človeka do človeka je etično relevanten. Vse ostalo ni. 2) Bistvo človeka in njegovo temeljno stanje sta konstantna. 3) Etika ima opraviti samo s tistim, kar je prostorsko in časovno v bližini dejanj (etika bližnje sfere). 4) Pravi naslovljenec tradicionalne etike je posamezni individuum.<sup>3</sup> Temeljni Jonasov očitok tradicionalni etiki je v tem, da je etika "omejenih razsežnosti", in to v dvojnem smislu: prvič, omejena je zgolj na neposredno polje delovanja s predvidljivimi posledicami in ne na dolgoročne posledice tega delovanja, in drugič, omejena je zgolj na razmerje človek - človek, subjekt - subjekt, in ne na razmerje subjekt - objekt, človek - narava.

"...vsa doseđanja etika se je razprostirala na neposredno bližnjo sfero (Nahbereich) človekovega delovanja, in drugič (da) je pri tem bistveno šlo za medčloveške odnose."<sup>4</sup>

To so nekatera izhodišča, na katerih temelji Jonasov poskus prenove etike, njene razširitve iz etike bližnje sfere v etiko prihodnosti (Zukunftsethik). Z etiko prihodnosti tukaj ni mišljena neka bodoča etika, temveč zdajšnja, "ki bo skrbela za prihodnost in ki jo bo za naše potomce varovala pred posledicami našega zdajšnjega delovanja."<sup>5</sup> Temeljni princip, s katerim Jonas tradicionalno etiko razširja na dolgoročne razsežnosti človekovega delovanja, pa predstavlja pojem odgovornosti.

Dimenzija prihodnosti je bila v 20. stol. značilna vsaj še za enega filozofa. To je bil Ernst Bloch. Toda prav Blochov utopizem je ena izmed kritičnih opor, glede na katero in nasproti katere postavlja in razvija Jonas lastno teorijo. Jonas kritizira, kantovsko rečeno, predkritično Blochovo metafiziko in njeno implicitno, ne samo ekološko naivno etiko. Na nek način je "Princip odgovornosti" njegov odgovor Blochovemu delu "Princip upanja". Kot ob tem ugotavlja Boehler, Jonas ni sovražnik sleherne utopije, "temveč kritik smisla utopizma, predvsem futurističnega, ... ki je lasten etiki perfektabilnosti in razvoja k popolnosti človeka."<sup>6</sup>

Jonas zavrača etiko utopizma in se zavzame za "etiko skromnosti" (Ethik der Bescheidung), ki antropološko predpostavlja, da je človekovo bistvo "že tu", praktično pa, "da se spleča (potruditi) za človeka, kakršen je, in ne kakršen naj bi bil glede na neko idealno predstavo..."<sup>7</sup> Ob splošni nevarnosti propada človeškega eksperimenta kot posledice njegove lastne moči in premoči nad naravo, zdaj ne gre več za to, kako naj bi se človek približal svoji lastni popolnosti, temveč zgolj še za to, da bi se ohranil takšen, kakršen je, da bi bil; ob relativno veliki grožnji nebiti je največji in primarni človekov etični imperativ biti. "Iz človekovega položaja biti-v-naravi-proti-naravi izhaja skrb drugega reda, ki ni več tako kot Heideggerjev pojem skrbi in Kierkegaardov v ozadju stoječi pojem eksistence, omejen na življenje individua."<sup>8</sup> Primarno gre zdaj za kolektivno skrb, za kolektivno odgovornost, ki je usmerjena v prihodnost človeka in narave. V tem

<sup>3</sup> Jonas, Prinzip Verantwortung, str. 22.

<sup>4</sup> Hans Jonas v pogovoru z Eike Gephart za Berlinski radio "Sender Freies Berlin", 14. junij 1992; v: Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, Hrsg. Dietrich Boehler, Verlag C.H. Beck, Muenchen 1994.

<sup>5</sup> Jonas Hans, Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik, v: Jonas Hans, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, str. 128.

<sup>6</sup> Boehler Dietrich, Hans Jonas - Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens, v: Ethik für die Zukunft, str. 48.

<sup>7</sup> Jonas, Prinzip Verantwortung, str. 381.

<sup>8</sup> Boehler, Stationen, str. 63.

smislu imamo pri Jonasu opraviti z etiko preprečevanja; torej ne z neko dokončno etično formulo, temveč z etiko začasne prioritete.<sup>9</sup>

"Vse skupaj smo pripeljali tako daleč, da krmarimo k skrajnemu kriznemu stanju, in tukaj postane preprečevanje prva dolžnost; stremljenje za idealno družbo moramo za določen čas odložiti."<sup>10</sup>

Jonasova kritična ost zoper tradicionalno etiko ni usmerjena v njeno kratkovidnost, temveč zgolj v njeno nezadostnost za potrebe današnjega časa. Izhajajoč iz zgodovinske perspektive, poudarja, da se je zaradi znanosti in tehnike "condition humaine" v tolikšni meri spremenila, da tradicionalna etika na te spremembe ne more ponuditi prav nikakršnega odgovora, zato jo je treba v celoti prenoviti ter v njeno polje, ki ga je doslej zamejevalo razmerje človek - človek, pritegniti še odnos človek - narava in ga etično utemeljiti. Etika zdaj ni več zgolj zadeva človeka, temveč tudi narave, je zadeva biti kot take.

Jonas je bistveno spremenil in na novo določil tudi prehod normativne etike k njeni uporabi. Nasproti tradicionalni etiki, najsibo aristotelovske ali kantovske tradicije, je poudaril, da etična složnost, moralni čut in zdrav človeški razum v nobenem primeru ne zadostujejo več, da bi izbrali pravilno odločitev. Za sodobno družbo so namreč značilna zelo zapletena kumulativna učinkovanja, katerih vidni rezultati so zaznavni šele po preteku sorazmerno daljšega časovnega obdobja; iz tega pa sledi nova vloga znanja v morali ter dolžnost, da si potrebno znanje pridobimo. Tako kot narava, postane zdaj del etike tudi specifična oblika vednosti in razumevanja visoko tehniziranih struktur modernega sveta. V tem smislu Jonas večkrat svari, da ima sovraštvo do tehnike prej negativne kot pozitivne posledice.

"Samo v povezavi z znanostjo in tehniko, ki pripadata k stvari človeštva, lahko naravni um služi tej stvari."<sup>11</sup>

Etiko, katere del postanejo narava, prihodnost in vednost, etiko, ki se razpne v razmerje subjekta in objekta, je mogoče utemeljiti - prav kolikor je v odnosu do objekta - samo v biti. Ontološko utemeljevanje etike pa ima pri Jonasu razpoznavno metafizične konotacije. V "Principu odgovornosti" odločno zavrne sleherno možnost logične utemeljitve etike, zanj je sprejemljiva samo njena metafizična utemeljitev. Konkretno to pri njem pomeni, z vednostjo oborožen pogled na celoto biti, v strukturi katere zaseda pojem življenja osrednje mesto. Brez njegove filozofske biologije ("Organizem in svoboda"), glede katere je Vittorio Hoesle celo prepričan, da pomeni enega največjih intelektualnih dosežkov tega stoletja<sup>12</sup>, ni mogoče razumeti njegove etike (o tem več v nadaljevanju); v isti sapi pa je treba v ta hermenevitični okvir pritegniti vsaj še njegovo filozofsko antropologijo.

Jonasovo pozicijo je mogoče sorazmerno enostavno označiti: je zastopnik "homomensura" teorije, in sicer z naslednjo interpretacijo: Mera vseh reči je človek, "ne sicer skozi zakonodajalstvo svojega uma, pač pa skozi paradigmo svoje psihofizične totalitete, ki predstavlja maksimum nam znane, konkretne ontološke popolnosti..."<sup>13</sup> Ontologija in antropologija konvergirata v psihofizični totaliteti življenja, v čemer je Jonas

<sup>9</sup> Čeprav bomo pozneje videli, da njegove etike ni mogoče reducirati zgolj na nek praktični interes - kljub temu, da le-ta predstavlja njeno nedvomno izhodišče - in ji tako odvzeti filozofske implikacije, kar bi rad pokazal predvsem Wolfgang Kuhlmann (*Ethik für die Zukunft*).

<sup>10</sup> Pogovor z Eike Gephardt, str. 209.

<sup>11</sup> Jonas Hans, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen 1987, str. 30.

<sup>12</sup> Hoesle Vittorio, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, v: *Ethik für die Zukunft*, str. 116.

<sup>13</sup> Jonas Hans, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, str. 39.

nadaljevalec Schelerjeve in predvsem Plessnerjeve filozofske antropologije, ki kot prva sistematično izpeljeta antropologijo iz specifične filozofije narave.

Izhajajoč iz teorije življenja, se meje med ontologijo, antropologijo in etiko pri njem zabrišejo do te mere, da etika pravzaprav ni nič drugega kot človekova odgovornost za celoto biti. Toda prav v tem se Jonas "pregreši" do temeljnega aksioma Humeeve in Kantove metaetike, da namreč najstvo (Sollen) ne more izhajati iz biti.

Še bolj kot z Blochovo, je Jonas v polemičnem odnosu s Kantovo etiko. Po eni strani ji je zavezan, kolikor skupaj s Kantom priznava nujnost kategoričnega in ne zgolj hipotetičnega imperativa, seveda s to pomembno razliko, da Jonasov kategorični imperativ ni formalen, da skratka svojega temelja nima v samodoločitvi volje, kar je značilnost Kantove etike. Kantov moralni akt je namreč edina entiteta z notranjo vrednostjo, kar pomeni, da je moralnost nekega akta v tem, da ustvarja lastno moralnost. Ta krožnost je pri njem posledica manka sleherne vrednostne entitete zunaj volje. Volja je povsem neodvisna od naravnega zakona pojavov, tj. od zakona kavzalitete, zato jo Kant tudi imenuje "svoboda v najstrožjem, tj. transcendentalnem smislu".<sup>14</sup> Praktični (etični) um se tako ukvarja le z določujočimi razlogi volje. Kantov jaz se izkazuje kot moralno bitje samo v primeru, če je njegova volja določena izključno s samo formo zakona; "nič se ne jemlje iz izkustva ali iz kakšne zunanje volje."<sup>15</sup> Prav zaradi tega se Jonas zavzema za vsebinsko določitev kategoričnega imperativa, ki vase vključuje eksistenco človeštva in časovni horizont možne prihodnosti. Tovrstne zastavitve kategoričnega imperativa pa ni mogoče več izpeljati iz določujočih razlogov volje, temveč zgolj iz vrednostno določenega pojma biti. V Kantovem imperativu "ti lahko, kajti ti moraš" (Du kannst, denn Du sollst), je "morati" (Sollen) tisti, ki implicira "moči" (Koennen). "Mi danes pa moramo reči: Ti moraš, kajti ti počneš, kajti ti lahko" (Du sollst, denn Du tust, denn Du kannst).<sup>16</sup> Ali če stavek vsebinsko dopolnimo: Ti moraš odgovarjati (obvarovati), kajti to, kar počneš, uničuje predpostavke tvoje eksistence, to pa počneš zato, ker si tega zmožen, ker to lahko, ker imaš moč.

V modernem smislu se je vse skupaj začelo v 17. stoletju s Francisom Baconom, ki je najbolj določno formuliral misel, da je znanje moč. Z močjo je mislil na moč nad snovjo, nad obdajajočo naravo, z znanjem pa na znanje o naravi. Toda takrat še ni bilo mogoče predvideti, da se človekov "moči" lahko sčasoma sprevrže v grožnjo njegovi lastni biti. In natanko to se je dogodilo. To je situacija, iz katere izhaja Jonas, to je situacija, v kateri dejanska zmožnost postane izvor človekovega najstva, njegove odgovornosti. "Človekova zmožnost postane njegova usoda - dejansko in moralno."<sup>17</sup> Človekovo "najstvo" zdaj ni več posledica formalne določitve volje, to najstvo ni več nekaj primarnega, temveč sekundarno določeno glede na stanje zunanjega predmeta in glede na človekovo moč, da prek predrugačene zunanosti ogrozi svojo lastno eksistenco.

Toda s tem je nujnost izhajanja najstva iz biti določena zgolj praktično, velike težave pa se zdaj šele pričenjajo: praktično nujnost obrata Kantovega kategoričnega imperativa je treba utemeljiti tudi teoretično, znotraj filozofskega sistema, ki ga je Jonas - ne glede na to, da je to danes videti nekoliko atavistično - nedvomno zaključil v velikem stilu.

<sup>14</sup> Kant Immanuel, *Kritika praktičnega uma*, Kultura, Zagreb 1956, str. 35.

<sup>15</sup> Kant, K.p.u., str. 31.

<sup>16</sup> Jonas, *Prinzip Verantwortung*, str. 230.

<sup>17</sup> Lenk Hans, *Macht und Verantwortung*, v: *Ethik für die Zukunft*, str. 217.

Etika je pri Jonasu izrecno zastavljena kot posredovanje med naravo in človekovo svobodo; da pa bi med tema dvema poloma sploh lahko posredovala, mora narava postati del etike, etika pa del narave. Etika kot del narave pa je to lahko le, kolikor je izpeljana iz biti. Velika novost in hkrati težava Jonasove etike je v problemu izpeljave etičnega najstva iz ontološkega pojma biti. Vprašanje, ki si ga moramo na začetku zastaviti zatorej je, kako mora biti določena bit, da iz nje lahko izhaja najstvo? To pa je vprašanje po ontološki utemeljitvi etike.

V svojem spisu "O ontološki utemeljitvi etike prihodnosti" (Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik) skuša Jonas previdno in tipaje podati smernice pri razreševanju tega, za etiko vsekakor gordijskega vozla. Jonas priznava občutju relativno pomemben delež pri izvrševanju določene dolžnosti, toda dolžnost mora hkrati obstajati tudi kot nekaj neobčutenega "in mora zato posedovati svoj lastni, neodvisni temelj".<sup>18</sup> Na prav tak neodvisni temelj pa cilja izraz ontološko, ki ga Jonas tukaj uporablja.

"Ontološka utemeljitev je rekurz na lastnost, ki neločljivo pripada biti neke stvari, tako kot presnova k organizmu..."<sup>19</sup>

Pri tem ontološkem rekurzu Jonasu ne gre za nikakršen iracionalni regres k nedo-umljivim metafizičnim skrivnostim biti, temveč zgolj k tistim elementarnim lastnostim, ki so dostopna človekovi racionalni dojemljivosti, pri čemer ta redukcija ni mišljena fenomenološko, temveč ontološko. Jonas na večih mestih poudarja, da je odgovornost mogoče izvrševati samo z vednostjo, oz. poznavanjem nekega problema, ob katerem se sprožajo etične dileme. Ta potrebavana vednost pa je dvojna: "objektivna, o fizičnih vzrokih, subjektivna, o človeških smotrih".<sup>20</sup> Ontološka utemeljitev etike je tako možna samo, če ji predhodita filozofska biologija (vednost o fizičnih vzrokih) in filozofska antropologija (vednost o človeških smotrih). Narava in človek tu nista mišljena v maniri dekartovske tradicije dualizma, temveč - podobno kot pri Plessnerju - kot dva aspekta psihofizične enotnosti življenja, kot dva njegova fenomenološka vidika, ki ju je treba obravnavati ločeno, toda na osnovi enotnega ontološkega principa.

Toda četudi opravimo ontološko redukcijo na določene najelementarnejše lastnosti, to hkrati še ne pomeni, da je s tem eo ipso ontološko utemeljen tudi pojem dolžnosti.

"Ali je mogoče 'ti moraš' zvesti na 'tako je'? Ali ima smisel govoriti o vrednosti na sebi in njeni zavezujočnosti? Kratko, ali obstaja ontološka utemeljitev za pojem odgovornosti in za njeno pravico, da ima do nas zahteve?"<sup>21</sup>

Ali obstaja logični most med bitjo in najstvom, to - priznava Jonas - bo ostalo vselej nedorečeno. Zato si tudi posebej ne prizadeva, da bi podal logično utemeljitev; njegov pravi interes bi bilo mogoče prej imenovati z izrazom onto-logična utemeljitev. Onto-logična utemeljitev ni ne-logična, ni iracionalna, pomeni samo rekurz na neko stopnjo, kjer so izključno logični argumentaciji pristržene peruti, kjer je logika, rečeno z Wittgensteinom, obsojena na molk. Toda obenem je ob tem treba poudariti, da Jonas s tem, ko vztraja pri utemeljevanju, ki pa ni zavezano zakonom logosa, zapade v določeno protislovje, kolikor je pojem utemeljevanja vselej že logični pojem, kolikor vselej že predpostavlja logiko. Strogo vzeto namreč velja, da utemeljevanje, ki ni logično, ne more biti utemeljevanje, temveč zgolj ugibanje. Toda v njegovo bran je mogoče navesti

<sup>18</sup> Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 129.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 128.

<sup>21</sup> Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 130.

drugi argument. Evidentna praktična nuja je namreč tisto izhodišče, ki Jonasa prisili k onto-logičnemu utemeljevanju etike, in če to utemeljevanje ni mogoče izpeljati logično, to še ne pomeni, da je potemtakem tovrstna etika nesmiselna in brezpredmetna. Logičnost ali ne-logičnost namreč še ne pomeni ukinitve realnosti nečesa. Jonasovo utemeljevanje skratka ni logično, temveč metafizično, metafizično utemeljevanje pa ni utemeljeno utemeljevanje, temveč je utemeljevanje s pomočjo evidence, kar pomeni, da ni eksaktno, toda ne tudi hkrati, da ni resnično.

Jonas priznava, da se s tem dotika že tolikokrat za mrtvo razglašene metafizike (str. 130). Njegova temeljna teza se namreč glasi:

"Bit, kot se sama izpričuje, ne naznanja samo tega, kar je, temveč tudi to, kar smo ji dolžni. Tudi etika ima ontološki temelj. Ta temelj je večplasten: bliže nam je najprej položen v bit človeka, in naprej v temelj biti sploh."<sup>22</sup>

Kaj pomeni formulacija, da smo biti nekaj dolžni, mora zaenkrat ostati nepojasnjeno. Pot do njenega razumevanja pa vodi najprej – kot je poudarjena – prek človeka. Temeljna pred-naloga etike je filozofska antropologija (str. 135).

"Človek je edino nam znano bitje, ki ima lahko odgovornost. S tem, da jo lahko ima, jo ima." "Ta lahko pa potegne za seboj najstvo."<sup>23</sup>

Odgovornost je ontološko dejstvo samoevidence. Iz dejstva, da ima lahko človek odgovornost, Jonas neposredno sklepa na kategorični imperativ odgovornosti. Kantova transcendentalna utemeljitev kategoričnega imperativa (du kannst denn du sollst), ki ima svoj temelj v določujočih razlogih volje, je tu zamenjana z ontološko in ontološko utemeljitvijo (du sollst denn du kannst), ki ima svoj temelj v posebno strukturiranem pojmu biti. Toda ta pot sklepanja evidentno ne more predstavljati univerzalnega obrazca, saj je človek tudi edino bitje, ki lahko brutalno ubija (za nič ali v imenu določenih idej), vendar iz tega ni mogoče potegniti sklepa o kategoričnem imperativu ubijanja. Zato Jonas tudi vselej opozarja, da logično tega ni mogoče zadovoljivo izpeljati.

Nekoliko določnejša pa je Jonasova argumentacija človekove zmožnosti za odgovornost. Ta etična zmožnost namreč temelji "na ontološki sposobnosti človeka, da med alternativnimi dejanji izbira z vednostjo in voljo".<sup>24</sup> Volji je s tem sicer pripisan etični status, vendar je v primerjavi s Kantovo etiko zgolj sekundarnega pomena. Primarni izvor človekove odgovornosti za lastno prihodnost in prihodnost narave pa ostaja vednost o načinih delovanja tehniziranega sveta in njegovih možnih posledicah, medtem ko je drugotnost volje v tem, da je ona zgolj posledica uvida v neko primarno stanje biti. Toda pravi poudarek citirane misli ni niti v vednosti niti v volji, temveč v človekovi zmožnosti, da izbira; je v njegovi svobodi. "Odgovornost je torej komplementarna svobodi."<sup>25</sup> Če človek ne bi mogel izbirati, potem ne bi bil odgovoren, bil bi determiniran in s tem nesvoboden. Glede na odgovornost je torej svoboda primarni etični pojem, ki, kot bomo pozneje videli, sovпада z elementarno strukturo bivajočega, tj. organizmom.

Ontološko utemeljevanje etike prihodnosti nadaljuje Jonas z razlikovanjem pojma odgovornosti na "odgovornost za nekaj" ter "odgovornost pred nečim"<sup>26</sup>. Odgovornost pred nečim je odgovornost določeni zavezujoči instanci, ki smo ji dolžni polagati račun. Ta instanca je lahko vest. Toda če bi nadaljevali po tej poti, bi s tem problem pre-

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 131.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.



stavljali zgolj na naslednjega, namreč: kje ima vest svoje kriterije in skozi kateri izvor so avtorizirane njene odločitve? Na začetku se torej ta "pred nečim" izkaže za slepo ulico. Druga oblika odgovornosti, odgovornost "za nekaj" pa nas že privede k Jonasovi centralni ontološko-etični tezi. To, za kaj sem odgovoren, so seveda posledice mojih dejanj (str. 131).

"Torej je resnični predmet moje odgovornosti bit, ki sem jo aficiral. To pa ima etični smisel samo, če je ta bit nekaj vredna."<sup>27</sup>

Vrednostno indiferentna bit namreč ne zahteva nobene odgovornosti; tam, kjer ni vrednot, je ravnodušnost. Odgovornost torej predpostavlja bit kot vrednote. Antropološko izhodišče tako Jonasa privede do biti kot vrednostne biti; ontološka utemeljitev etike pa se pravzaprav začenja šele tukaj. Odgovornost "za nekaj" nas pripelje do biti kot vrednote, šele s tem korakom pa lahko v ospredje ponovno stopi odgovornost "pred nečim"; določitev biti kot vrednote namreč implicira apriorno odgovornost pred njo.

"Če torej leži pred nami ontološka predpostavka, da je bivajoče nekaj vrednega, potem mi njegova bit postavlja neko zahtevo; in ker me vrednostni biti v celoti nagovarja skozi posebno, se mi ta celota slednjič ne pojavlja samo kot tisto, za kar bom vselej partikularno odgovoren s svojo dejavnostjo, temveč tudi kot nekaj, pred čemer sem že vselej odgovoren z vso svojo potencialno dejavnostjo - ker ima njena vrednost pravico do mene."<sup>28</sup>

S tem je mišljeno, da je že bit stvari tista, ki name naslavlja ukaz, in ne šele neka osebna volja kot pri Kantu. Bit že apriori naslavlja svojo zahtevo name, vselej že misli mene. Ta pravica do mene je najprej in povsem splošno izražena kot zahteva do mojega zaznavanja in zatem še kot zahteva do mojega spoštovanja. "Mi vsi smo vsemu vrednemu zadolženi že z našo percepcijo, tj. kot kontemplativni subjekti."<sup>29</sup> Človek je zato odgovoren, še preden dejavno poseže v bivajoče, odgovoren je že s tem, da je.

Vrednost biti naslavlja svojo zahtevo vselej na nekaj resničnega zato, ker je tudi sama resnična. Metafizika torej pri Jonasu ni mišljena kot abstraktna teorija biti, temveč kot filozofija življenja, kot filozofija biologije, kolikor pač bit uporablja kot strukturni pojem za celoto živega. Da pa bi Jonasovi tezi o biti kot vrednoti priskrbeli realnejša tla, moramo neogibno opraviti ekskurz k njegovi teoriji organizma, brez katere njegove etike sploh ni mogoče razumeti. Pravo mesto ontološke utemeljitve etike leži v organizmu kot takem.

## 3

Jonasovo filozofijo biologije je mogoče uvrstiti v tisto linijo filozofske refleksije žive narave, ki se je v tem stoletju pričela s Schelerjem in Plessnerjem kot predpogoj sleherne bodoče filozofske antropologije. Tako kot pri omenjenih filozofih, je tudi Jonasov izhodiščni namen ta, da prevladujoči dekartovski dualizem podgradi s psihofizično enotnostjo kot skupno univerzalno osnovo vsega živega. Le prek razumevanja organizma kot takega - to je osnovno načelo sodobne filozofske antropologije - je mogoč dostop k razumevanju človeka. To načelo pa si prizadeva Jonas bistveno dopolniti s tem, da, izhajajoč iz organizma, poda ontološko utemeljitev ne samo antropologije, temveč tudi in predvsem etike, v čemer leži nedvomno edina možnost, da se ubeži prevladujočemu etičnemu relativizmu.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 132.

Izhodišče Jonasove teorije organizma leži v metafizični tezi, da "se je živa substanca ločila od splošne integracije reči v celoti narave skozi pra-akt izločevanja, se zoperstavila svetu in s tem v indiferentno gotovost posesti bivajočega uvedla napetost med bitjo in nebitjo".<sup>30</sup> S tem je svojo lastno identiteto ločila od svoje trenutne snovi, glede na katero še vedno ostaja del skupnega fizičnega sveta. Prav kolikor je sleherni organizem definiran skozi napetost med bitjo in nebitjo (življenje je torej po svojem bistvu razcep), ga je že na najelementarnejši ravni mogoče umestiti v protislovje med svobodo in nujnostjo. Toda, ker je razlikovanje svobode in nujnosti relevantno šele tam, kjer je neka dejavnost, mora Jonas, da bi opravičil svojo tezo, najti tisto specifično dejavnost organizma, ob kateri postane to razlikovanje evidentno.

"Mi pa ne trdimo nič manj kot to, da je že v presnovi, temeljni stopnji vse organske eksistence, mogoče spoznati svobodo - ja, da je sama prva forma svobode."<sup>31</sup>

Če je že presnova, kot tista temeljna lastnost, po kateri se organizem loči od neorganizma, živa narava od nežive narave, v svojem bistvu svoboda skozi izmenjavo snovi z okolnim svetom, potem je svoboda nasploh Ariadnina nit vsega, kar imenujemo življenje. S tem ko Jonas najelementarnejši življenjski proces definira s pomočjo pojma svobode, priskrbi etiki po eni strani biološki fundament, po drugi strani pa dodeli organskim procesom status fundamentalne etike. Hkrati gre torej za etično interpretacijo življenja in biološko utemeljitev etike. Oglejmo si zdaj, kako Jonas to utemeljitev razvije.

Skozi svojo razpetost med bitjo in nebitjo ohranja organizem svojo bit samo pogojno. V ločenosti od neživega sveta, črpa organizem svojo neodvisnost in bogastvo, toda to bogastvo je povsem odvisno od njegove potrebe, da si snov, ki je nujna za njegovo bit, pridobiva zunaj samega sebe. S tem dvojnimi aspektom presnove "je nebit vstopila v svet kot v njem samem vsebovana alternativa..."<sup>32</sup> Privilegij svobode pomeni tako tudi nevarnost izgube biti. Ker je organizem vseskozi ogrožen z lastno negacijo, se mora bit, zato da bi bila, potrjevati. Potrjevana bit pa je "bivajoče kot prošnja".<sup>33</sup> V bit, ogroženo od nebiti, je vpisana prošnja, želja po lastni bivajočnosti. Da bi v polariteti med "bitjo in nebitjo, sebstvom in svetom, formo in snovjo, svobodo in nujnostjo" lahko obstala, mora v sebi posedovati neko apriorno najstvo. Bit in nebit funkcionirata v Jonasovi filozofiji kot postaristotelovski model forme in materije, zdaj forme in snovi, ki je po svoji naravi nenehna kriza; odprava le-te ni nikoli zagotovljena in je zato vselej nadaljevanje krize.

Kot pri Aristotelu, forma (bit, identiteta) tudi pri Jonasu ni zgolj rezultat v procesu bivajočega, temveč njegov vzrok. V presnovi kot izmenjavi materije med organizmom in okolico so snovi, ki se v tem procesu izmenjujejo, "samočasne vsebine, katerih lastna identiteta ne sovпада z identiteto celote - medtem ko ta celota ohranja svojo identiteto prav s pomočjo prehajanja tuje materije skozi svoj prostorski sistem, skozi svoje živo telo."<sup>34</sup> Forma bivajočega kot identiteta, sebstvo v izvajanju presnove, je vzrok metabolizma, toda hkrati je to sebstvo od metabolizma v celoti tudi odvisno. Psihofizična identiteta organizma je tako sicer različna od svoje snovi, ni njena vsota; v tem se kaže svoboda do lastne substance, a hkrati tudi nujna odvisnost od nje.

<sup>30</sup> Jonas Hans, *Evolution und Freiheit*, v: *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, str. 14.

<sup>31</sup> Jonas, *Evolution*, str. 12-13.

<sup>32</sup> Jonas, *Evolution*, str. 14.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Jonas, *Evolution*, str. 18.

"Če kadarkoli (organizem o.p.) postane eno s sebstvom v sebi vsebovane vsote snovi, če kadarkoli postaneta dve njegovi 'časovni plasti' med seboj identični, je prenehal živeti; je mrtev."<sup>35</sup>

Vsak organizem tako živi v dveh različnih časovnih sistemih, kolikor je tudi sam razdeljen na materijo in snov. Telo organizma, oz. njegov "prostorski sistem" kot mesto izmenjave snovi, je glede na svoje sebstvo časovni sistem, ki ni identičen s časovnim sistemom forme organizma. To je neodpravljiv dualizem slehernega organizma; toda ne kot ločitev, temveč kot medsebojna pogojenost in odvisnost. Organizem kot dvoje v enem je tako dolgo to, kar je, bit, dokler skozi svojo aktivnost to dvojnost ohranja. V tistem trenutku, ko oba sistema postaneta medseboj identična, preide v nebit. Smrt tako ni nič drugega kot ukinitvev razcepa med formo in snovjo, med bitjjo in nebitjjo, svobodo in nujnostjo.

Vzajemna odvisnost forme in snovi pa hkrati pomeni, da identiteta organizma ni nič stalnega: "sebstvo je stalna samoprenova skozi proces, ki je nošen s tokom vselej drugega".<sup>36</sup> "Organizmi so reči, katerih bit je njihovo lastno delo. To pomeni, da eksistirajo samo s pomočjo tega, kar počnejo."<sup>37</sup> To početje pa je možno samo, kolikor obstaja nekaj, kar niso oni sami; kolikor obstaja drugo kot njihova potencialna snov. Ob iskanju ontološke utemeljitve organizma Jonas izrecno poudari, da je šele aktivna samointegracija življenja tista, ki nudi ontološki pojem individua ali subjekta, za razliko od zgolj fenomenološkega.<sup>38</sup> Ta "ontološki individuum" - njegovo trajanje in sebstvo v tem trajanju, sta torej njegova lastna funkcija, "njegov lastni interes, njegov lastni stalni dosežek."<sup>39</sup> V pojmu "interesa" pa je že razvidna Jonasova teleološka zasnova življenja (o tem več pozneje).

Čeprav je organizem, kot smo videli, neodvisen od sebstva svoje snovi, pa je vendarle odvisen od svoje presnove. Atom zadostuje samemu sebi, je avtarkičen, nasprotno pa odvisnost od drugega sodi k bistvu organizma. "Njegova moč, da uporablja svet, ima svojo obratno plat v prisili, da ga mora uporabljati, sicer je kaznovan z izgubo biti."<sup>40</sup> Njegova svoboda je hkrati tudi njegovo uboštvo, je njegova svojevrsna nujnost. To je antinomija svobode, omejitev svobode v drugem. Kar ni identično s snovjo, kar ni zgolj njena vsota, ker je iz nje na nek paradoksalen način izločeno, potrebuje to snov, da bi obstalo. Ločitev torej ni popolna, temveč je razmerje odvisne svobode. To drugo je zato ontološko fundiran telos slehernega organizma. Jaz sem samo prek drugega. Sodobne personalistične teorije (od Bubra do Levinasa) temeljijo na pojmu drugega, toda šele Jonas je bil tisti, ki je "to drugo" ontološko utemeljil na najelementarnejši ravni življenja, na najprimitivnejšem organizmu, kot tudi sicer ni hotel etike prepustiti na milost in nemilost neutemeljivemu človekovemu umu in volji ter s tem relativizmu. "To drugo" ni šele človek, temveč je primarno snov, življenjska snov, kot temeljni pogoj človekove biti. Drugo je nebit.

"Brez tega univerzalnega nasprotja drugačnosti ne bi moglo biti nobeno sebstvo. In v tej polarnosti med sebstvom in svetom, notranjim in zunanjim, ki dopolnjujeta polarnost forme in snovi, je temeljna situacija svobode."<sup>41</sup>

35 Ibidem.

36 Jonas, *Organismus*, str. 21.

37 Jonas Hans, *Last und Segen der Sterblichkeit*, v: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, str. 82.

38 Jonas, *Evolution*, str. 21.

39 Ibidem.

40 Jonas, *Last und Segen*, str. 85.

41 Jonas, *Evolution*, str. 25.

Svoboda je v pustolovščini forme, forma je v pustolovščini svobode. Njuna dialektična narava je razpeta med zmožnostjo in prisilo. "Lahko' (Kann) postane 'moraš' (Muss) ko gre za biti, in ta biti je tisto, za kar gre vsemu življenju."<sup>42</sup> Vsaka forma življenja, da bi bila, mora mašiti neko luknjo med svojo lastno identiteto in tistim, kar to identiteto omogoča. V primerjavi z rastlino mora biti žival neprimerno aktivnejša, da bi zamašila razcep, ki ji sicer ponuja višjo formo svobode, toda hkrati tudi bolj tvegano. "Vsaka nadaljnja stopnja ločevanja plačuje s svojim lastnim kovancem, z istim kovancem, ki ji ponuja tudi njeno izpolnitev."<sup>43</sup>

4

Dejali smo, da je drugo pri Jonasu razumljeno kot nebit. Nebit je tu mišljena zelo široko, po eni strani kot pogoj biti, kot možnost izpolnitve organizma, po drugi pa kot nenehna grožnja njegovemu obstoju, kot možnost njegovega propada. Dokler sta organizem in nebit v razmerju presnavljanja, dokler v medsebojnem trgovanju ohranjata razliko, je nebit pogoj biti. Toda nebit stremi za tem, da razliko odpravi, da množstvo in raznolikost bivajočega ukine v nerazlikovano občost. "Nebit ima namreč splošnost ali enakost reči na svoji strani."<sup>44</sup> V trenutku, ko postane organizem enak vsoti svojih snovi, ko sam postane samo snov, preide iz biti v nebit, v nebit, ki jo permanentno vselej nosi že v sebi. V tem smislu je nebit stalna in vedno spremljajoča grožnja vsemu živemu.

"... s tem pa bit prvič pridobi emfatični smisel. V svoji notranji logiki kvalificirana z grožnjo lastne negacije, se mora ta bit potrjevati, potrjevana eksistenca pa se imenuje eksistenca kot interes."<sup>45</sup>

Eksistenci, ki se mora potrjevati, da bi bila, postane njena bit temeljna in primarna naloga. Bit je vselej naloga in nikoli zgolj neko dano stanje. S tem pa smo se končno prebili v osrčje Jonasove teorije o koincidenca biti in vrednote. V samopotrjevanju, v želji in prizadevanju, da bi se nadaljevala, se bit izkazuje kot vrednota. Samopotrjevanje življenja je tisti način, skozi katerega bit izraža svojo vrednost. Fundamentalno izhodišče je, da življenje samemu sebi kliče "Da". "S tem, ko se oklepa samega sebe, razlaga, da se ima za nekaj vrednega."<sup>46</sup>

Je mar to enačenje biti in vrednosti vrednostna metafizika, tista metafizika, ki jo je Fink tako očital Nietzscheju? Primerjava z Nietzschejem se tukaj vsiljuje kar sama po sebi ne le zato, ker je tudi on bit razumel kot vrednost, temveč tudi in predvsem, ker je bila zahteva po potrjevanju življenja v vseh njegovih oblikah ("Ja in Amen") centralni aksiom njegove filozofije. Z maksimo potrjevanja življenja je Nietzsche vselej nastopal v boju zoper evropski moralizem. Toda s tem je sam postal moralist, kolikor je bil njegov antimoralizem posledica njegovih lastnih moralnih stališč, ki so zahtevala neposredni, čutni odnos do sveta. Toda, kolikor je bila njegova zahteva po celovitem potrjevanju sveta spet zasnovana le moralno, toliko je bil Finkov očitek, da imamo pri Nietzscheju opraviti s svojevrstno vrednostno metafiziko, povsem upravičen. Nasprotno pa Jonasu tega ni mogoče očitati, saj njegovo enačenje biti in vrednote, njegova zahteva po potrjevanju življenja, ni zasnovana moralno, temveč ontološko. Resda imamo pri Jonasu na nek način tudi opraviti z metafiziko (kot bomo videli), toda to niso več poteze

42 Ibidem.

43 Jonas, *Evolution*, str. 33.

44 Jonas, *Evolution*, str. 15.

45 Jonas, *Last und Segen*, str. 86.

46 Jonas, *Last und Segen*, str. 87.

tradicionalne metafizike, to niso več tiste njene lastnosti, da bi o njej lahko govorili v žaljivem tonu.

"Samo v konfrontaciji z vselej možno nebitjo je lahko bit prišla do tega, da se je čutila, se potrjevala in se naredila za svoj lastni smoter."<sup>47</sup>

Pri utemeljevanju biti kot vrednote nameni Jonas osrednjo pozornost pojmu "čutenja". Dejstvo, da nekaj lahko čuti samega sebe, je zanj primarni pogoj za to, da je nekaj vredno truda. Zmožnost za čutenje "je pra-vrednota vseh vrednot".<sup>48</sup> Čutenje je zato primarni pogoj za samopotrjevanje, je osnova za to, da nekaj postane sestvo, identiteta. Je tisti zasuk biti k sami sebi, ki na najelementarnejši, še nerefektivni ravni potrjuje dajstvo, da nekaj je, quod sit, eksistenco. V tem smislu je mogoče čutenje razumeti kot pogoj za sleherno nadaljnjo vrednoto, samo pa kot pra-vrednoto. Etika zatorej ne more imeti svojega izvora v umu, temveč tam, kjer so prvič dani vsi pogoji za to, da postane življenje samemu sebi svoj najvišji smoter, tj. v čutenju.

Teleološka zasnova Jonasove teorije organizma ni utemeljena transcendentalno, temveč hermenevtično, kot razumevanje življenja iz njega samega, kot evidenca, ki se daje na spregled. Če življenje ne bi bilo smoter samemu sebi, če ne bi aktivno želelo samo sebe in ta cilj zasledovalo, potem ne bi moglo biti. Nič manj to ne velja za človeka kot najvišjo - nam znano - stopnjo biti. Eden izmed najpomembnejših argumentov "Principa odgovornosti" je ta, da se jaz sicer lahko distanciram od posameznih smotrov, nikakor pa se ne morem distancirati od principa, da posedujem smotre kot take. Imeti smotre je struktura, ki je v aksiološkem smislu nadrejena vsem entitetam, ki nimajo smotrov. Iz tako postavljene ontološke osnove gre zdaj razumeti centralni aksiom Jonasove etike, da bi bilo uničenje sveta z entitetami, ki stremijo za smotri (organizmi), ali so o teh sposobni celo premišljavati (človek), največji moralni zločin.<sup>49</sup> V tem smislu je ta aksiom manifestacija biti in ne volje ali celo uma, ki sta zgolj dolžna izvajalca zahtev, ki jih ima do nas bit. Najpomembnejša konsekvence, ki izhaja iz tega, je, da postane organska narava del normativne etike in praktične morale. Izhajajoč iz psihofizične enotnosti sveta, Jonas ne vidi radikalnega preloma med naravo in duhom, med bitjo in etiko (mesto dejanskega preloma je pri njem med bitjo in nebitjo). V "Organizmu in svobodi" pravi:

"Filozofija duha vključuje etiko - in skozi kontinuiteto duha z organskim postane etika del filozofije narave."<sup>50</sup>

Bit in najstvo tako koincidirata navkljub nemožnosti, da bi se to opravičilo tudi logično, zakaj "od biti k najstvu, od dejstva k vrednoti ne vodi nobena logična pot".<sup>51</sup> Vprašanje, ki se ob koincidenca biti in najstva najprej zastavlja, je, od kod realni prelom med obema, ki smo mu povsod priča? Odgovor je relativno preprost in ga je mogoče izpeljati iz Jonasove teorije: ta realni prelom je resničen "le" na ravni človeško biva-jočega, na nižjih ravneh o njem ni mogoče govoriti, ali kot bi odgovoril Jonas: Zaradi človekove svobode.

"Potrjevanju, ki leži v naravi - recimo: določenih vrednot -, delujoča oseba, na katero se to potrjevanje obrača, ne sledi avtomatično. Klic vrednot je njihova imanentna

47 Jonas, Last und Segen, str. 88.

48 Jonas, Last und Segen, str. 88-89.

49 Jonas, Prinzip Verantwortung, str. 154.

50 Jonas, Organismus und Freiheit, str. 340.

51 Jonas Hans, Materie, Geist und Schoepfung, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, str. 62.



zahteva po resničnosti, po eksistenci. Toda sposobnost, da bi tej zahtevi ustregli, je funkcija svobode.<sup>52</sup>

Človekova svoboda predstavlja glede na ostale organizme največji prelom znotraj narave; med njo in človekom zato ni neposredne povezave biti in najstva. Najstvo, kot bitni apel človeku, zaradi relativno nepremagljivega prepada, ki človeka loči od vse ostale narave (človekova ločenost je torej dvojna, primarno od nebity in sekundarno od biti), do njega ne pride samodejno in neposredno; človek mora do uvida te koincidence, do njenega spoznanja, priti sam. To sovpadanje je spoznatno, toda ne kot avtomatizem - kot to spoznavanje tudi nikoli ni - temveč kot nenehni napor vseh človekovih spoznavnih moči, od čutnosti do uma.

S tem smo, po našem mnenju, poudarili bistvene elemente Jonasove teoretične utemeljitve koincidence biti in najstva, ontologije in etike. Toda teoretična utemeljitev ni tista, ki bi v posameznem subjektu prebudila zavest o njegovi totalni odgovornosti do biti, do vseobsegajočih pogojev možnosti eksistence. Zahteva vrednostne biti do mene kot praktičnega subjekta pa postane konkretna, če a) "je ta bit ranljiva" in če b) ta bit "kot taka, pade v področje mojega delovanja, če je izpostavljena moji moči".<sup>53</sup> Vsako delovanje nosi namreč s seboj krivdo. Ker pomeni človekovo delovanje aktivno spreminjanje in poseganje v danost biti, mora človek prevzemati odgovornost za posledicami svojega delovanja. To je odgovornost za nekaj.

Nasprotno pa pomeni "ranljivost biti" odgovornost pred nečim. Če je človek kot delujoče bitje odgovoren za prihodnjo bit, je kot kontemplativno bitje odgovoren biti, kakršna je bila in je, odgovoren ji je, ker ga nagovarja, ker skozi njega spregovori njeno samoreflektirano najstvo.<sup>54</sup> Šele ta dvojna človekova odgovornost je zadosten pogoj za nadaljnji obstoj življenja. Odgovornost za posledice človekovega delovanja je namreč partikularna, vezana je na vsakokratni posamični produkt, šele odgovornost pred bitjo kot tako pa zagotavlja tudi uvid v celovitost njene etične dimenzije. Predpostavka tako prve kot druge oblike odgovornosti pa je človekova svoboda.

"Med tema dvema ontološkima poloma, človeško svobodo in vrednostno opredeljeno bitjo, stoji odgovornost kot etično posredovanje. To je komplementarno tako enemu kot drugemu polu in je skupna funkcija obeh. To je utemeljujoče za to, kaj je odgovornost, kot jo jaz razumem, po svojem bistvu."<sup>55</sup>

Odgovornost kot etični princip pa med obema poloma lahko posreduje le, če sta oba - še posebej to velja za drugega - opredeljena etično. Nobena druga oblika organizma ne trpi za tako visoko stopnjo ločenosti od narave kot prav človek, nikjer drugje ni razlika med določeno stopnjo svobode in bitjo tako izpostavljena. Dejali smo že, da ločenost še ni razločitev, temveč je hkrati tudi povezanost; toda za kakšno vrsto povezanosti pravzaprav gre? Natanko za tisto, ki je osnova Jonasovega "antropomorfizma" (homo mensura), tj. paradigma človekove psihofizične totalitete, ki ga kot organizem povezuje z vsemi ostalimi formami biti. Ločitev pa nastopi šele na ravni človekove duhovne svobode. Kot psihofizična totaliteta je neposredni del celote bivajočega, kot distanciran pogled, kot zavest o razliki pa je že v posredovanem razmerju. Toda, ker je resnično človeško šele tam, kjer imamo opraviti s tistimi potezami njegove narave, ki ga od obče narave ločujejo in ne združujejo, je zato ključna problematika

<sup>52</sup> Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden, Hans Jonas im Gespräch mit Mischka Dammaschke, Horst Gronke und Christoph Schulte, v: *Ethik für die Zukunft*, str. 37-38.

<sup>53</sup> Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung*, str. 132.

<sup>54</sup> Iz teh nastavkov bi bilo mogoče razviti celotno antropologijo, ki bi bila produktivna predvsem z vidika poudarjanja človekove kontemplativne, pasivne plati ter njegove praktične, aktivne plati in njenega združevanja, skratka v zajetju človeka v vseh njegovih časovnih dimenzijah.

<sup>55</sup> Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung*, str. 133.

vmeščena prav v razmerje svobode in duha, v posredovano razmerje, ki je lahko takšno samo, kolikor je vmes nek nič, nek prepad. Kardinalno vprašanje, ki si ga je ob tem zastavil Jonas, je, s čim je mogoče ta prazen prostor zapolniti, da bi človek tudi na ravni svojega zavestnega delovanja ohranil občutek domovinskosti v svetu, ki ga je v zadnjih dveh stoletjih takorekoč v celoti izgubil. O posledicah tukaj ne kaže razpravljati, toda dejstvo je, da brez novoutemeljene trdne povezave med svobodo in bitjo takorekoč ni izgledov za človekovo preživetje in tako tudi večine ostalih organizmov ne. Toda ker je ločitev, o kateri tukaj govorimo, duhovne narave, je iskanje povezav lahko prav tako samo duhovno, in v tem leži problem. Načelno obstajata dva različna odnosa do narave: prvi je odnos vedenja, ki ga je spet mogoče deliti na znanstveno vedenje in metafizično vedenje o njej, drugi pa je odnos etike. Obe obliki vedenja izkazujeta neko spremenljivost in nestalnost, spremenljivo in nestalno razmerje pa je negotovo razmerje, je razmerje, ki je še v fazi svojega iskanja. Natanko to pa je tisto, česar si danes ne le ne smemo, temveč tudi ne moremo več privoščiti. Skupaj z Jonasom delimo globoko prepričanje, da je edino etično razmerje odgovornosti tisto, ki nam ponuja neko trdno in hkrati zavezujoče razmerje. Nobene druge dimenzije ni, ki bi tako učinkovito mašila prepad med človekom in drugim, kot lahko to počne prav etika. In ker v iskanju povezave med bitjo in najstvom ne moremo računati na pomoč eksaktne logike, je ta etika že apriori metafizična. Jonas se je tega vseskozi zelo dobro zavedal in iskreno ponavljal, da česa boljšega žal ne more ponuditi.<sup>56</sup>

5

Človekova od-govornost za bit je njegov po-govor z njo, le-ta pa je možen samo, kolikor gre za apriorno istorodnost med obema. Bistvo te istorodnosti je v tem, da med naravo in etiko ni prepada, razen za človekov pogled. Človekova od-govornost je odgovor na na-govor biti.

"Zakaj tega ne smemo? Zakaj ne smemo, tako kot živali, vsega, kar zmoremo? Ker nam bit tako pravi."<sup>57</sup>

Ker nas bit tako na-govarja. Toda ta bit ni heideggerjevske proveniencie, saj jo Jonas razume izključno kot bivajoče; zato je pri njem tudi nebit lahko nekaj obstoječega, nekaj, kar ni zgolj nič. Ta nekaj je svet anorganske narave. Primarno dualno ontološko strukturo sestavljata pri Jonasu organski in anorganski svet, bit in nebit. Svet je tako v svoji osnovi razcep. Toda ta razcep lahko shaja s samim seboj in ne ogroža lastnega obstoja. Resnične težave pa se pričnejo šele takrat, ko organski svet poskrbi za to, da se še enkrat loči v samem sebi, da ta razcep zagleda in se ga zave; šele s tem aktom refleksije pa ga dejansko naredi nepremostljivega. Toda ta, z refleksijo vzpostavljena razlika ni več ista kot primarna nereflektirana razlika, ni več locirana na istem mestu; refleksija, oz. človekova svoboda - če se izrazimo v Jonasovem jeziku - je že nekaj tretjega (3) glede na primarno dualno (2) strukturo sveta, mesto novega in neprimerno radikalnejšega razcepa je mesto samega pogleda. To mesto dejansko ne eksistira nikjer, razen v človekovih možganih, pa vendar so posledice te virtualne razlike resničnejše in konkretnješe od tistih, ki jih povzročata primarni svetni dualizem.

Človekov pogled je ločen od 2, ni več njegov integralni del, zato njegova dejanja niso več dejanja sveta kot narave, niso več dejanja primarnega dualizma, temveč neke tretje instance, ki je kot zavest o 2 od le-te ločena. Toda človek ni zgolj pogled; zato mi hkrati smo in nismo del narave. Kot njen del - kot organizem med organizmi - nismo

<sup>56</sup> Jonas, Zur ontologischen Grundlegung, str. 140.

<sup>57</sup> Jonas, Materie, Geist und Schoepfung, str. 58.

odgovorni za to, kar se v njej dogaja, in kot njen del to tudi ne moremo biti. Kot upogib narave k sami sebi, kot distanciran pogled, kot 3, ki ima za svoje posledice konkretna dejanja, ki se ne odvijajo več po zakonitostih 2, pa smo implicitno odgovorni. V tem razmiku med 2 in 3 je mogoče utemeljiti etiko kot odgovornost 3 za 2, kot odgovornost človekove svobode za psihofizično enotnost biti, katere neposredni del je človek prek svojega telesa. In ni šele praktična nuja tisti povod - kot misli Jonas -, ki opravičuje takšno rešitev. Ker človek z močjo svoje distance posega v neko strukturo, ki ni dana po njem in jo s tem ogroža, ga bit na-govarja najpogreje in primarno skozi njegovo lastno telo. Ker pa je njegovo telo kot pogoj eksistence njegove duhovne distance odvisno od celote bivajočega, od svojega organskega okolnega sveta, je njegov resnični interes prav ohranjanje tega sveta. Na na-govor biti človek odgovori (ali vsaj bi moral<sup>58</sup>) z odgovornostjo.

Ker razmerja med bitjo in najstvom ni mogoče logično utemeljiti, in sicer natanko zato, ker je logično mišljenje kot bistvena vsebina pogleda od biti ločeno, ker je glede na bit drugorodno, ker je njegova predpostavka prav absolutna ločenost od nje, je to razmerje že po svoji naravi metafizično. Logika kot absolutna razlika ne zna in ne more misliti onstran nje, njena sukcesivnost ji ne omogoča preskokov, ji ne omogoča sintetičnega mišljenja in dojetanja. Onstran razlike je zmožna misliti le metafizika, četudi za ceno "neznanstvenosti" (kar pa je tako ali tako argument, ki lahko velja le znotraj "znanosti" kot take). Metafizika tukaj ne pomeni nobenega šarlatanstva, nobene svojevolje in iracionalnosti, temveč metodično in ontološko izpeljano nujo, ki edina lahko zavre latentno možnost katastrofalnih posledic na razliki temelječega pogleda. Jonasi smo v ta namen dolžni izraziti globoko hvaležnost, saj je bil prav on tisti, ki si je v prevladujočem analitičnem ozračju drznil zavrniti vprašanje biti in najstva in s tem utemeljiti etiko onstran prevladujočih predstav.

S tem je bila, kot smo videli, tradicionalna etika človek - človek, zamenjana z etiko človek - narava. Jonasova zasluga nedvomno je, da je prepričljivo pokazal, da se etično polje ne razprostira zgolj med dvema človekoma, temveč že v človekovem odnosu z naravo; in prav tukaj obstaja možnost ontološke utemeljitve etike in ne šele na intersubjektivni ravni, ki tudi sama, kolikor želi biti utemeljena, potrebuje nek fundus zunaj same sebe; kolikor ga nima, se izgublja v brezstalnosti lastne subjektivnosti. V podobnem smislu ugotavlja tudi Wolfgang Kuhlmann, "da je nesprevidljiva strateška prednost Jonasove poante v tem, da odgovornost ne predstavlja nikakršnega recipročnega razmerja, da torej obstoj etično relevantnih razmerij ni vezan na prisotnost določenih kompetenc uma. Ta prednost je eden temeljnih razlogov za atraktivnost Jonasovega modela."<sup>59</sup> V tem smislu imamo pri njem dejansko opraviti s pred-logično, pred-umsko etiko, na nek način pra-etiko, ki predhodi slehernemu poskusu njene konceptualizacije v mejah subjekta; tako kot je tudi odnos do bivajočega elementarnejši od odnosa do človeka.<sup>60</sup>

Iz začetne angažirane etike, katere naloga naj bi bila zgolj v preprečevanju uničenja človekovega življenja in življenja nasploh, iz "etike začasne prioritete", kot jo je sam imenoval tudi Jonas, se je tako polagoma razvila teorija z neslutnimi možnostmi za filozofijo v celoti. Resda Jonas ni razvil celovite etike (kot je venomer poudarjal, to

<sup>58</sup> Človeku po njegovem bistvu pripada pogled, toda za zavest o odgovornosti ta sam na sebi ni dovolj; odgovornost zahteva meta-pogled, zahteva zavest o pogledu. Ta sposobnost je in potentia sicer lastna slehernemu pogledu, ki je po svoji vsebini odprto poti, toda mehanizma za to ni nobenega.

<sup>59</sup> Kuhlmann Wolfgang, *Prinzip Verantwortung versus Diskursethik*, v: *Ethik für die Zukunft*, str. 301.

<sup>60</sup> To je lepo vidno v totemističnih religijah, kjer je sveto, ki v tem kontekstu pomeni tudi izhodišče za etiko, vpisano v razmerje človek - narava, in šele sekundarno so iz tega pra-razmerja izpeljani medčloveški odnosi.

tudi ni bil njegov namen), saj v njej nikakor ni mogoče zaobiti medčloveške, personalistične sfere, vsekakor pa njegova ontološka utemeljitev etike ponuja dovolj izzivov in plodnih nastavkov, iz katerih bi bilo mogoče izpeljati tudi to, če ne še kaj več. V tem je vznemirljivost Jonasovega na-govora; na nas pa je zdaj, da nanj odgovorimo.

6

Je mar šele konkretna možnost propada biti tista osnova, na kateri je mogoče utemeljiti ali vsaj opravičiti etiko in metafiziko?

## Realna dialektika in sodobno človeštvo (Žive vrednote antifašizma)

VOJAN RUS

### POVZETEK

*Svetovni antifašistični boj je sprožil možnost takih socialnovrednostnih sprememb človeštva, ki jim ni primere v svetovni zgodovini. Nastala je rahla globalna premoč dobrega in najbolj izrazita globalna zgodovinska alternativa med dobrim in zlim. Filozofski abstrakcionizmi, ki prevladujejo v sodobni svetovni filozofiji, so se v najnovejši družbeni zgodovini pokazali kot izrazite teoretske zavore. Ti teoretski abstrakcionizmi so škodljivi povsod, kjer se praksa in teorija srečujeta s celoto človeka: oseba, nacija, demokracija, morala, politika, "sedanja tranzicija" Vzhodne, Srednje Evrope in Balkana, družbeni razvoj v muslimanskih deželah, v Aziji, Afriki in Latinski Ameriki ter vprašanja nove, urbane kulture v razvitih deželah.*

*Nasproti vsem filozofskim abstrakcionizmom sem štirideset let sistematično razvijal realno dialektično antropologijo. Ta je bila metodološka osnova za moje štiridesetletne družbene analize, predvidevanja, projekte in predloge. Najnovejši družbeni razvoj je potrdil vse te moje analize in predloge. S temi praktičnimi dokazi je bila prednost dialektične filozofije zmagovito zgodovinsko potrjena.*

*Idejni in politični vrhunec antifašizma je bila ustanovitev OZN in sprejem njene Splošne deklaracije o človekovih pravicah. Z analizo te Deklaracije in z njeno komparacijo z dosedanjo filozofijo pokažem, da Deklaracija pomeni zmago dialektičnega realnega humanizma v vsem človeštvu. Deklaracija vsebuje tudi zgoščeno in implicitno prvo skupno filozofijo vsega človeštva, sintezo glavnih vrednot vseh kultur, vseh religij in vseh naprednih filozofij.*

### ABSTRACT

#### REAL DIALECTICS AND MODERN HUMANITY (LIVING ANTI-FASCIST VALUES)

*The global anti-fascist struggle opened the possibility for changes in social values unparalleled in world history. As a result, good slightly prevailed over evil globally and the strongest historical alternative ever expressed between the two emerged. Philosophical abstractionisms dominating modern global philosophy proved to be major theoretical hindrance in recent social history. These theoretical abstractionisms are detrimental wherever practice and theory meet with man as a whole, i.e. person, nation, democracy, moral, politics, the "present transition" in Eastern, Mid-European and Balkan countries, social development in Muslim countries in Asia, Africa and Latin America, as well as the problems related to the new urban culture in developed countries.*



*Against all the philosophical abstractionism, for forty years I have been systematically developing a real dialectic anthropology, which provided, during this period, a methodological basis to my social analyses, forecasts, projects and proposals. Recent social development has proved all my analyses and proposals correct. This practical evidence is a historical confirmation of the advantages of dialectic philosophy.*

*The ideological and political climax of anti-fascism was the foundation of the UN and the adoption of its General Human Rights Declaration. By analysing this Declaration and by comparing it with current philosophy, I demonstrate that this Declaration means the victory of dialectical real humanism in all humankind. The Declaration also contains the first ever concise and implicit philosophy common to of all humankind and a synthesis of the main common values held by all cultures, religions and progressive philosophies.*

## 1. Antifašizem in novo razpotje človeštva

To knjigo<sup>1</sup> sem pripravil, ker sem začutil v svetovnih proslavah 50-letnice vojaške antifašistične koalicije določeno praznino, določeno odsotnost.

Vse uradne proslave po vsem svetu to 50-letnico ocenjujejo pozitivno. Še več: verjetno v vseh svetovnih medijih ni izšel niti en članek, ki bi antifašizem očrnil kot negativen dogodek v svetovni zgodovini.

Taka enotnost vse človeške javnosti v ocenjevanju antifašizma je skoraj izjemen pojav (spomnimo se samo, da so vse do danes zelo različne ocene evropskega srednjega veka, evropskega osvajanja Amerike, Afrike in Azije in ocene novega veka).

V vseh enotnih svetovnih ocenah antifašistične koalicije pa manjka važna sestavina: manjka zavest, da antifašistična vojna ni bila samo najbolj zapletena vojna operacija v zgodovini, ampak da je ta zmaga imela bistveno drugačne svetovno-zgodovinske posledice in možnosti kot vse druge vojne v novem veku: da je **svetovni antifašizem sprožil možnost takih antropološko-vrednostnih in socialno-vrednostnih sprememb človeštva**, ki jim ni para v zgodovini, da je antifašizem porodil **žive in nove realne vrednote**, ki bodo **morda** pomenile novo zgodovino človeštva.

To poskušam dokazati v tej knjigi. Že primerjava najbolj vidnih rezultatov prve in druge svetovne vojne nakaže, da se je dogodilo v drugi svetovni vojni nekaj posebnega: medtem, ko so se po prvi svetovni vojni svetovne vloge totalitarizmov in imperializmov silovito **stopnjevale**, se po drugi vojni **propadli** vsi najgrozovitejši totalitarizmi in imperializmi.

Zmagovalci druge svetovne vojne **niso** povsem enaki zmagovalcem prve svetovne vojne. Zato je neutemeljeno, da se vojna zmaga v drugi svetovni vojni praznuje precej formalno in rutinsko kot vsaka druga vojna zmaga.

In vendar: nikoli ne bo nikakršne absolutne gotovosti za trajno prevlado nove zgodovinske možnosti in novih antifašističnih vrednot (točneje za prevlado tistih humanih vrednot, ki so kot prva klica duhovno vzniknile že pred dvemi, tremi tisočletji,

<sup>1</sup> Knjigo **Žive vrednote antifašizma** objavlja založba Enotnost, Ljubljana. V tej razpravi sta združena in razširjena uvod in sklepna beseda knjige ter deli prispevka k projektu Najnovejše težnje v razvoju filozofskih disciplin razvitih dežel.

ki pa doslej niso v vodečih slojih človeštva prevladale in ki so bile bolj idealne svetle točke duhov posameznikov, kot realizirana človeška skupnost).

Prevlada živih vrednot antifašizma v sodobnem človeštvu pa je **skrajno vprašljiva**: sedanje **pretežno** zgodovinsko dobro (ki se je porodilo iz antifašizma in ki je nekoliko premaknilo zgodovinsko tehtnico iz **prevladujočega** zla v **korist** dobrega) nikakor ni dokončni zmagovalec. Še zmeraj sedanji mali presežek dobrega v človeštvu z vseh strani ogrožajo gigantske sile dejanskega ali možnega zla.

Zato sodobni trenutek človeštva - ob prestopu iz drugega v tretje tisočletje - ni značilna samo rahla premoč dobrega, ampak še bolj najizrazitejša **alternativnost** sodobne zgodovine: **najbolj izoblikovano novo razpotje** med globalnim, vsečloveškim dobrim in globalnim zlim. Prav to razpotje - na katerem še vedno ni zgubljena obetujuča možnost, da bo za dalj časa dobro vsaj nekoliko močnejše od zla - bi moralo skrajno vznemiriti vse zavestne ljudi (predvsem pa intelektualce sveta kot t.i. "vest človeštva") in s svojimi enkratnimi pozitivnimi možnostmi in s prisotno še veliko možnostjo, da se že jutri zopet prevlada zlo.

Tega razpotja se sedaj zaveda verjetno le manjši del "vesti človeštva". Zato so potrebna ob 50-letnici antifašistične zmage tudi kritična razmišljanja, kakršna vsebuje ta knjiga.

Glavne trditve v tej knjigi in v tem uvodu utemeljujem znanstveno, na svojem 57-letnem preučevanju človeške zgodovine, zlasti zgodovine 20. stoletja, na preučevanju vseh glavnih področij človeške družbe in vseh glavnih družbenih in filozofskih ved.

Seveda v tej drobni knjigi svojih zgodovinskih ocen nisem dokazoval sistematično, ampak le z nekaterimi značilnimi, fragmentarnimi ilustracijami. V tej knjigi o antifašizmu nisem govoril gostobesedno in neprestano, saj še danes žive vrednote antifašizma ne nosijo vedno na čelu njegovih formalnih oznak (čeprav so pogosto še globlje nadaljevanje in uresničevanje le-tega v drugih oblikah, kjer pa jih je treba še pozornostno poiskati).

Objavljene razprave so nastajale v daljšem razdobju. Četudi nekateri članki ne vsebujejo antifašizma v svojih naslovih, so vsi nastali iz njegovega duha, iz zavzetega vpraševanja, kako razvijati in kako uresničevati vrednote antifašizma v zelo **spremenjenih, novih družbenih razmerah človeštva** v zadnjih 50 letih: 1945-1995.

To moje stalno vpraševanje o vpletenosti antifašističnih vrednot v družbene procese izvira - tega se zavedam - iz mojih najmočnejših mladostnih doživetij, kot sem jih približno poskusil izraziti v uvodu knjige **Etika in socializem**:

*"V primerjavi s to nizkostjo je siloviti narodnoosvobodilni preobrat, ki se je v Jugoslaviji in Sloveniji dogodil v letu 1941, deloval kot širok, zmagovit vdor sončne svetlobe v prtljak, siv in težak jesenski dan.*

*Ti in podobni dogodki so mi neposredno povedali, da je človekova morala njegova največja sila, ki zmore premakniti dosti več kot bregove.*

*Živa podoba te sile so bili tisoči hrabrih mladincev, žena, delavcev in intelektualcev v Ljubljani, kasneje tisoči zapornikov v fašističnih zaporih, neskončna dobra volja in pogum osvobodjene Primorske, partizani v zasneženih gorah Koroške in Štajerske. Pod najtežjo obliko okupacije je narod hlapcev rasel v narod junakov; narod, ki je bil goli mednarodni predmet, je vstal, skupaj z drugimi narodi Jugoslavije v mednarodni subjekt. Vse to je bilo očitno plod spajanja evropske kulture in organizacije s socialistično napredno moralo. Pokazalo se je, da je morala kulturno in organizirano napredno ljudstvo.*

*To osebno doživetje so kasnejši dogodki le potrjevali, dozorevali in kristalizirali."*

To silovito doživetje duhovnega očiščenja in duhovnega vzpona, ki ga je vdahnil antifašizem, je bilo v Sloveniji povsem samoumevno, zakonito in množično, saj je fašizem samo dvema narodoma v svetu grozil s totalnim uničenjem: Židom in Slovencem.

Mojo knjigo predajam v **spomin na množico tistih idealnih borcev in aktivistov antifašistične vojne in gibanja**, katerih dejanski motivi so bili resnična svoboda, resnična pravičnost in človečnost.

Za junaštvo in moralno čistost milijonov padlih antifašistov ni nobena knjiga in noben bronast kip niti od daleč zadosten spomenik. **Edini dostojen spomenik jim je postavilo življenje sodobnega človeštva: žive sodobne vrednote.** O tem govorim v knjigi, ki je delen prispevek k odkrivanju **smisla njihovih žrtev.**

## 2. Totalna kriza najnovejše abstrakcionistične filozofije kot življenjske filozofije

V zgornjem podnaslovu ni prisotna samo določena tematika (problematika), ampak so izraženi tudi moje kategorično (izrecno) stališče, ocena in teza: večina najnovejše svetovne abstrakcionistične filozofije **je v krizi** z objektivnega gledišča objektivne potrebe, ki jo ima sodobno človeštvo o **življenjski filozofiji.**

To seveda ne pomeni, da naj bi bilo zanič in nazadnjaško vse, kar se dogaja v najnovejši svetovni filozofiji. Vsa številna resna predavanja po svetovnih univerzah o zgodovini filozofije in o klasični logiki so gotovo prispevek k potrebni elementarni kulturi logičnega mišljenja mladih generacij.

Toda ta elementarna logična kultura **še od daleč ni tista kultura življenjske filozofije**, ki bi bila v današnjem človeštvu možna in skrajno potrebna.

S pojmom "plodna življenjska filozofija" zajemam tisto, kar prispeva - zlasti kot filozofska antropologija, kot etika in aksiologija, kot socialna filozofija, kot filozofija zgodovine in politike - **k večji človečnosti človeške skupnosti.**

Na možno vprašanje, ali je katerakoli filozofija sploh sposobna dati tak prispevek, je zgodovina nedvomno že izrekla **pozitiven** odgovor:

1. Bistveni prispevek predsokratske filozofije k oblikovanju **socialnih reform in novih norm** (Solon, sedem modrih), ki so bile **temelj grškega polisa** in njegove specifične **demokratske inovacije.**

2. Bistveni prispevek T. G. Masarykove življenjske filozofije pri oblikovanju **naprednih ciljev zaveznikov** v prvi svetovni vojni in pri oblikovanju tedaj **najnaprednejše države** v srednji in vzhodni Evropi (ČSR).

3. Bistveni prispevek krščanske in marksistične življenjske filozofije pri oblikovanju **sodobne Zahodne Evrope** kot (verjetno) **najnaprednejše** makro-skupnosti v vsej zgodovini.

4. Bistveni prispevek teh dveh filozofij pri oblikovanju **koncepta človekovih pravic OZN**, ki je bistveno bogatejši in realnejši od vseh dosedanjih konceptov ("bistveni prispevek" nikakor ne pomeni, da naj bi samo filozofija prispevala k tem in drugim družbenim napredkom, ampak le, da je bil prispevek življenjske filozofije **eden od njunih** dejavnikov teh družbenih progresov).

Velike nezadostnosti današnje profesionalne življenjske filozofije se danes ostro izražajo zlasti tam, kjer bi filozofija morala prispevati k **celoviti** konceptiji **celovitega** družbenega razvoja.

**Prevladujoči ozki abstrakcionizmi** v novejši profesionalni filozofiji, ki pogosto zavestno odklanjajo vsako misel o **celoti** človeka in njenem **bistvu** (antiholizem), so bili s strani sodobne zgodovinske prakse že razkriti kot **skrajno nemočni** in **škodljivi** v

soočanju s tistimi sodobnimi kriznimi družbenimi stanji, ki zahtevajo **celovito** spremembo družbe, spremembo vseh njenih področij in njihovih odnosov. Zato so prevladujoči filozofski abstrakcionizmi propadli kot povsem neplodni, ko so se morali soočiti s takimi celovitimi družbenimi preobrat, kot jih doživljajo vse bivše "komunistične" dežele Balkana, Srednje in Vzhodne Evrope, ali s celovitimi zgodovinsko-razvojnimi spremembami v muslimanskih deželah, v Aziji, Afriki in Latinski Ameriki, ali z vprašanjem nove, še odsotne urbane in postindustrijske kulture v deželah Zahodne Evrope, severne Amerike, Japonske in Avstralije.

Prepričljiv dokaz o skrajni nemoči sodobne profesionalne življenjske filozofije so zlasti tiste dežele bivše Jugoslavije, v katerih imajo nekateri filozofi veliko več politične moči, kot so jo imeli filozofi kdajkoli v vsej zgodovini človeštva. Ogromne slabosti prehoda iz prejšnje družbe v drugačno družbo (krvavi mednacionalni spopadi, socialna in moralna dekadencia, velik padeč proizvodnje in življenjskega standarda) imajo v teh deželah očitno prvenstveno subjektivne (in ne objektivne) izvore: zlasti teoretsko-metodološke in etične slabosti vladujočih delov inteligence.

Zaradi trde vladavine kvantitativno prevladujočih abstrakcionizmov se v kritičnih prehodih skoraj nikjer ni mogla družbeno uveljaviti **dialektična filozofska antropologija**, ki je **najnujnejša teoretično-metodološka predpostavka** uspešne in napredne življenjske filozofije, **predpostavka** plodne etike in aksiologije, filozofije zgodovine in politike - pa tudi plodne sociologije, politične ekonomije in politologije.

Nasproti vsem filozofskim abstrakcionizmom, ki so vladali v Evropi dvesto let in ki vladajo še zlasti v zadnjih desetletjih - posebej pa v drugi Jugoslaviji -, sem sistematično razvijal **realno filozofsko dialektiko** in zlasti realno dialektično antropologijo, etiko in aksiologijo. S tem sem zgradil ustrezno **metodološko osnovo** za moje politične, sociološke, ekonomske in mednarodne analize sodobnega družbenega razvoja Slovenije, bivše Jugoslavije, Evrope in človeštva ter za družbena in politična predvidevanja, zamisli in predloge, ki so bili zasnovani na omenjenih analizah.

Najnovejši družbeno-zgodovinski razvoj je **potrdil vse te** moje štiridesetletne družbene in politične analize, predvidevanja, zamisli in predloge: vkolikor jih je praktična politika upoštevala - je bila uspešna; če jih ni upoštevala - je bila zelo neuspešna.

S temi pozitivnimi in negativnimi praktičnimi dokazi je bila prednost dialektične življenjske filozofije **zmagovito** zgodovinsko potrjena.

To bom podrobneje dokazal kje drugje; tu pa bom samo dodal še nekatere najbolj aktualne aspekte spopada med abstrakcionistično in dialektično filozofijo in njihovo povezanost z uspešnim ali neuspešnim najnovejšim družbenim razvojem.

### 3. Še o realnih vrednotah sodobnosti in o aktualnem "boju" med dialektiko in abstrakcionizmom

**Žive sodobne vrednote** (ki sem jih izrazil v tej knjigi in ki jim je dal antifašizem tako silovit življenjski vzgon, da so postale del življenja širokih skupnosti, zlasti v novi Zahodni Evropi) **imajo močen in trajen skupni duhovni izvor**.

Ta trajni in duhovni izvor - ki bo sodobne vrednote lahko spodbujal tudi v **dolgi prihodnosti** - je **realni humanizem** (ki je sestavni del filozofske dialektične antropologije).

**Realni humanizem** je povezovalna in oživljajoča duhovna sila posamičnih živih vrednot človeštva (podobno kot veliki rečni tok napaja zelo različna živa bitja, ki skupaj tvorijo življenje).

Če sodobne najnaprednejše vrednote ne bi imele nikakršne zveze s **trajno naravo** človeka (in če bi imele samo nekakšen "izreden" izrastlek "izrednih" razmer 20. stoletja, kot sta bila druga svetovna vojna in antifašizem), bi bile seveda zapisane poginu takoj ob koncu antifašistične vojne.

Zgodilo pa se je prav nasprotno: zares izredne (in v dosedanji zgodovini še nevidene) grozote 20. stoletja so tako skrajno ogrozile človeštvo, da se moralo - bolj duhovno pretreseno kot v vsej zgodovini - vprašati o svoji **resnični normalni naravi** in se odločno vrniti k njej, kakršna je lahko v **sodobnih pogojih**: sodobne žive vrednote antifašizma so ta **moderna** vrnitev k pravemu izvoru človeštva, so njegova moderna oblika.

Za drugo polovico 20. stoletja torej ni značilno, da bi izredno nasilje fašizma in stalinizma zamenjalo še kakšno hujše nasilje (to stopnjevanje se je res dogajalo v vsem novem veku), ampak gre za postopno samoukinjanje največjega organiziranega nasilja, in za njegovo še zelo negotovo, vendar postopno zamenjavo s prevladujočimi vrednotami. Ta napredni razvoj še ni prav nič gotov, toda v 50-ih letih Zahodne Evrope in človeštva je že dovolj dokazov, da je tak razvoj možen in ploden. Zato se **zanj spleča boriti vsem naprednim ljudem sveta**.

Tudi če bi kje v človeštvu te vrednote danes ali jutri začasno odmrle, ker bi jih prevladala zlo in nizkotnost, nam filozofija realnega humanizma (utemeljena **na vsej človeški realni zgodovini**) z veliko verjetnostjo zagotovil, da se je možno za te vrednote ponovno boriti, saj imajo **trajni temelj v izjemnem človeškem bistvu**.

Seveda je ta skupni **globinski** človeški izvor sodobnih vrednot manj opazen kot neposredne potrebe, ki so jih izzvale: fašistično in stalinistično nasilje ter skrajno nevarna oboroževalna tekma so tako očitno ogrožali in zavirali življenje človeštva, da jih je bilo nujno zamenjati z nečim bistveno drugačnim. Toda pri tem še ni bilo povsem jasno: **kakšne so tiste vrednote**, ki naj **realno** zamenjajo skrajno nasilje in kako je to vredno **globlje utemeljeno** v naravi človeka ter kakšne **realne rezultate** pričakujemo od teh vrednot. Ob teh vprašanjih pa se je zlomil del svetovnih intelektualcev, ki ni bil sposoben oceniti niti novih živih vrednot Zahodne Evrope in OZN (niti si plodno zamisliti smeri "prehoda" Vzhodne Evrope, Zahodne Evrope in balkanskih dežel, dežel v razvoju in človeštva kot celote v novo, boljše družbo).

Čeprav je bila skoraj vsem intelektualcem v Evropi in svetu skupna jasna elementarna zavest, da je treba odločno rušiti fašizem, stalinizem in oboroževalno tekmo, je bilo veliko manj očitno, kaj naj pride po tem: nekateri so imeli zelo meglene in zgrešene predstave o graditvi nove družbe po tem rušenju (o tem podrobneje kasneje).

Zato so nekaj let po padcu berlinskega zidu nekateri intelektualci Vzhodne, Zahodne, Srednje in Jugovzhodne Evrope doživljali pretrese globokega in šokantnega razočaranja, zmede, apatije in se umaknili iz politike.

**Glavna miselna praznina**, ki je vzrok te duhovne nemoči, je popolna **odsotnost dialektične filozofske antropologije in realnega humanizma** v zavesti nekaterih intelektualcev. Kot nasprotje te praznine pa se še toliko bolj izrazi **življenjska moč** dialektične filozofske antropologije in humanizma: v objavljenih člankih sem nakazal, da je izrazita **miselna zmaga dialektične antropologije in humanizma nad vsemi abstrakcionističnimi** filozofijami danes že povsem gotova, preverljiva in dokazana v vseh tistih družbenih procesih, ki zajemajo človeško celoto, vse njegove plasti.

Čeprav je moj prispevek k filozofski antropologiji in realnemu humanizmu izviren, je še veliko pomembnejše, da je bila ta filozofska usmeritev že doslej **zelo bogata in družbeno plodna**. Zato bi tudi danes lahko dala človeštvu največ spodbud. Vendar je bila tako nesebično zavzeta za človeka, da je pogosto pozabila na gromovito



samoreklamo in organizirano osvajanje pozicij, v čemer zlasti v 20. stoletju bolj uspevajo abstrakcionistične filozofske smeri.

Miselna in duhovna razlika med dialektično antropologijo in abstrakcionizmi je ogromna, zlasti v dojetanju **celote človeka** in vseh družbenih pojavov, kjer izrazito nastopa prav **celota** človeka: oseba, delo, sodobno človeštvo, večje družbene skupine, človeška duševnost in delo, nacija, demokracija, politika, morala, religija, umetnost vzgoja in izobraževanje. (Res so tudi nekatera ozka področja - matematika, formalna logika, mehanika, statika, tehnika, astronomija itd. - kjer dialektika ni skrajno nujna, ker se ta potrebna področja ukvarjajo samo z ozkimi izseki človeka in sveta; pri tem lahko kaj povejo tudi filozofski abstrakcionizmi, so pa **povsem nemočni** povesod, kjer nastopa **kompleksna večplastnost** človeka.)

Dialektični antropologiji (ki je temelj realnega humanizma) pripadajo (ali se ji približujejo) vsi filozofski pogledi, ki človeško celoto **ne zožijo** na eno samo ozko plast (ali na razum ali na čustvo ali na spolnost ali na ekonomski interes ali na družbenost ali na ozko egoistično individualnost itd.), ampak so sposobni dojeti, da je prav **bistvo (jedro) in celota človeka vedno združitev več bistvenih človeških plasti**, da se zato v vsakem posamezniku in skupini bije "večni" boj teh plasti in da je človek zato **izjemno večplastno in izjemno nihajoče** bitje (tudi njegove skupine).

Tako dialektično dojetanje človeške večplastnosti je prisotno že v prvotni (predsokratski) grški filozofiji, zelo izrazito pri Aristotelu, pri Komenskem, v Kantovi estetiki, pri Marxu, Brentanu, Masaryku, Schelerju, Frommu, Ricoeurju in Trstenjaku; je zelo izrazito že v krščanskih evangelijih in v stari zavezi; je v znatni meri prisotno v hinduizmu, v mnogih mitih ter ljudski umetnosti in pri velikih umetnikih, kot so Shakespeare, Goethe, Balzac, Stendhal, Tolstoj, Dostojevski, Crnjanski, Cankar, Krleža, Kocbek, de Sica, Visconti, Traven, Thomas Mann, Michelangelo, Picasso in drugi.

Vse te bogate poglede na izrazito človeško večplastnost in nasprotnost so nekateri intelektualci v drugi polovici 20. stoletja zanemarili bolj kot kdajkoli v pretekli zgodovini.

Sedanja **vladavina abstrakcionističnih filozofij** (ki so človeka najbolj zožile na nekakšno tanko plast) ni dala niti najmanjših pozitivnih spodbud sodobnim intelektualcem, zato nekateri niso dojeli niti bogatih spletov že delujočih novih vrednot v OZN in v Zahodni Evropi; niti večplastnih družbenih procesov v Zahodni, zlasti pa v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi v drugi polovici 20. stoletja; niti niso dojeli različnosti teh procesov v različnih deželah.

Odtod precejšnja zaslepljenost nekaterih intelektualcev:

- A) za epohalno novost družbenega napredka na področju človeških pravic,
- B) za epohalno novost v razvoju Zahodne Evrope,
- C) za izrazite posebnosti "tranzicije" (prehoda v novo družbo) po padcu stalinizma v Vzhodni, Srednji in Jugovzhodni Evropi (na Balkanu).

Odtod razočaranje in zmeda dela intelektualcev ob nepričakovanih zelo negativnih "rezultatih" tranzicije v nekaterih deželah Vzhodne in Srednje Evrope ter na Balkanu.

Ad A)

Ozke filozofije so v 20. stoletju tako zastrle poglede nekaterih intelektualcev, da niso dojeli ogromnega pozitivnega **filozofskega in političnega preobrata**, ki ga je prinesel antifašizem.

**Idejni in politični vrhunec antifašizma** je ustanovitev svetovne organizacije (OZN) in zlasti proglašenje njene **Splošne deklaracije o človeških pravicah**.

S to deklaracijo je v človeštvu **idejno že zmagala filozofija dialektičnega realnega humanizma**, so filozofsko in idejno v človeštvu **že zmagale trajne vrednote** in trajni **ideali (cilji)**, ki so obenem **izrazito realni**. Najstarejša preizkušnja človeštva - antifašistična vojna - je nujno uveljavila skupno misel vsega naprednega človeštva o novi človeški prihodnosti.

Nekateri intelektualci pa niso videli, da so ta filozofija, te vrednote in ti ideali OZN **nujne** in **realne** sestavine vrhunske uspešnosti vseh celovitih **političnih in družbenih** procesov. Zato teh sestavin sploh niso znali praktično uporabiti v graditvi nove družbe po padcu stalinizma.

Zmaga realnega humanizma v Splošni deklaraciji OZN je v tem, da le-ta jasno opredeli: 1) **humane temelje** človeka, 2) **glavne vrednote** človeka in 3) **zvezo** med humanimi temelji in glavnimi vrednotami človeka.

Ad 1). Deklaracija OZN odkriva (člena 26. in 29.) glavni realni temelj in glavni realni cilj humanizma v **"polnem razvoju človeške osebnosti"**. S tem deklaracija povzema temeljno človeško vrednoto celotnega dosedanjega realnega humanizma: antične grške filozofije, evangelijskega krščanstva, renesanse, francoske revolucije in modernega socializma (Marx, Masaryk in Fromm).

Ad 2) in 3). V Deklaraciji je povsem realno nakazano, da se temeljna človeška vrednota - polna osebnost - gradi z realizacijo bistvenih in **realnih delovnih vrednot**.

Kot idejno izhodišče in kot nadaljna perspektiva vseh bogatih in novih sestavin sodobnega progressa človeštva in nove Evrope pa je bila prvič v vsej zgodovini človeštva sprejeta **enotna filozofija človeka** (antropologija), ki jo je elementarno izrazil Deklaracija OZN o človekovih pravicah.

V tej deklaraciji niso samo definirane skupne vrednote sodobnega in prihodnjega človeštva, ampak je implicirana tudi povsem **določena, koherentna in povsem razpoznavna filozofska antropologija** (=filozofija človeka =osnove življenjske filozofije). V tem je **ogromen napredni idejni korak vsega človeštva**.

Da je Deklaracija OZN o človekovih pravicah **prava zavestna skupna filozofija vsega človeštva**, pokaže že preprosto dejstvo, da te Deklaracije idejno ne pobija nobena religija, nobena sodobna filozofska smer, nobena država in nobena politična stranka.

Strokovna analiza Deklaracije o človekovih pravicah in njena komparacija z vsemi dosedanjimi filozofijami, z vsemi dosedanjimi religijami in kulturami še bolj potrди, da deklaracija vsebuje skupno filozofijo vsega človeštva. Zgoščeno namreč sintetizira kardinalne pozitivne sestavine dosedanjih filozofij, religij in kultur.

To lahko ilustrira že kratka analiza impliciranih filozofskih sestavin v nekaterih delih deklaracije: svobodni polni razvoj človeške osebnosti (členi 22., 26. in 29), vsakdo ima pravico do dela (23. člen), do sodelovanja v javnem upravljanju (21. člen), do ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic (22. člen), do ustrezne življenjske materialne ravni (25. člen), do izobrazbe (26. člen) in ima tudi dolžnosti do take skupnosti, ki je pogoj razvoja osebnosti (29. člen).

V deklaracijah pravic **pred dvesto leti** sploh niso bile omenjene: temeljna vrednota **osebnosti** (ki jo poudarja Deklaracija OZN kar trikrat!), niti vrednote **dela** in delovanja ter **družbene solidarnosti**, ki pa so jasno izražene v Deklaraciji OZN kot sinteza vrednot iz dosedanjih filozofij, religij in kultur.

**Vrednota osebnosti** je skupno jedro napredne filozofije, ki so ga dojele različne filozofije kot bistvo človeka: "spoznanj samega sebe" v antični grški filozofiji; "človeška vest" kot naravni človeški zakon v izvirni krščanski misli (zlasti pri Pavlu); "cogito ergo sum" pri Descartesu; "avtonomija" posameznika pri Kantu in temeljnost "svobode vsakega posameznika" pri Marxu - te filozofije izražajo isto temeljno misel:

radikalno samospoznanje individue (kot vest in kot projekt) je glavni izvor samogradnje temeljne človeške vrednote - polne osebnosti.

**Vrednota dela** in delovanja je kot posebno človeško bistvo izpostavljena implicitno pri Hesidiosu, Talesu in Biasu, eksplicitno pri Aristotelu in (delno) v evangelijih, pri Kantu (apriori, handle so!, facere-Tun v Kritik der Urteilkraft), pri Marxu, Masaryku, v pragmatizmu.

**Vrednota družbene solidarnosti**, ljubezni in pravičnosti je izražena kot bistvo humanega človeka pri Aristotelu, v velikem delu besede in literarne umetnosti vseh epoh, v prvotnem krščanstvu in v modernem krščanstvu, v muslimanstvu, v vseh variantah socializma, v sodobnih krščanskih in socialdemokratskih strankah; po odkritjih sodobnih etnologov, sociologov in zgodovinarjev so bile razne oblike solidarnosti in kooperacije v preteklih kulturah veliko značilnejše za nastanek posebnega človeškega bitja, kot neusmiljeni "boj vsakega proti vsem".

Medtem ko je v prejšnjih deklaracijah pojmovan človek v glavnem kot dvodimenzionalno bitje komunikacij in prilaščanja, je v Deklaraciji OZN človek izrazito **večplastno bitje**: človeške osebnosti in človeških delnosti, kot duhovno in materialno bitje, kot bitje dela, kot socialno bitje, kot politično bitje, kot bitje kulture, kot bitje komunikacij, kot bitje prilaščanja itd.

Nekateri intelektualci in politiki, ki so aktivno sodelovali v odstranjevanju stalinizma, niso dojeli, da so navedene vrednote OZN najboljše pa tudi **najbolj realne** poti in cilji nove človeške družbe v "tranziciji" Vzhodne, Severne in Jugovzhodne Evrope. Niso dojeli: da je danes v vsej Evropi politično **najbolj realna** in **najbolj uspešna** graditev demokratične socialne države (s socialnim tržnim gospodarstvom). Ker niti tega niso dojeli, sploh niso mogli vnaprej, še pred padcem stalinizma, izdelati realnih projekcij čim lažjega in čim uspešnejšega prehoda (tranzicije).

**Skrajno ozkim** filozofskim pogledom je ustrezalo, da so bile kot glavne poti in cilji "tranzicije" postavljene **tri** siromašne **iluzije** in siromašne **dogme**:

a) Že samo uvajanje gole in prazne večstrankarske forme (brez vsake od omejenih vrednot OZN) naj bi prineslo visoko materialno blagostanje, popolno demokracijo in popolno družbeno harmonijo.

b) Popolna vladavina interesa privatnega lastnika za maksimalno prisvajanje naj bi izražala vso naravno (bistvo) človeka. Zato naj bi bila popolnoma razuzdana tekma lastnikov kapitala edina zdrava osnova prihodnje družbe in gospodarstva.

c) Edina naravna večja skupnost naj bi bila identiteta postmoderne nacije.

V bistvu naj bi - po teh treh dogmah - vse humano v "novi" družbi predstavljali **trije razuzdani egoizmi**: strankarski, individualni in nacionalni.

Čeprav je v teh treh dogmah tudi kakšen drobec resnice, je njihovo siromašno, ozko, trdo in uniformistično absolutiziranje ustrezalo **vsem ozkim filozofijam**, ki so profesionalno prevladale v 20. stoletju, ki so se zagrizeno borile proti filozofiji polne, bogate in vsestranske osebe (proti "holizmu") in ki so vse absolutizirale samo katero od ozkih plasti človeka: ali čisti um-razum, ali ekonomsko-prisvajalni interes ali spolni nagon ali "čisto bit" (ločena od bivajočega) ali prazno strukturo-formo ali čustvenost vrednot (ločenih od razuma-uma) itd. Ti filozofski pogledi - ki so vladali v Evropi zlasti ob padcu stalinizma - so seveda uresničitev svojih **ozkih** enostranskosti videli samo v **enostranskim družbenim formulah**. Iluzionistično družbeno harmonijo naj bi golo večstrankarstvo uresničilo npr. takole: ko bo odstranjen stalinizem, naj bi nastala obča nacionalna harmonija z zmago kateregakoli ozkega principa: ali naj bi prevladala razum v obliki računalniške in komunikacijske družbe ali v obliki "tehnološke inovativne družbe" ali "osvobojeni nagoni" ali "osvobojena igra čistega tržišča" ali "čista formalna

demokracija", omenja samo na "izvajanje pravnih procedur", ali naj bi zmagala "bitna identiteta nacionalne tradicije" ali pa politika kot gola "igra" večstrankarskih "elit".

Ad B)

Tako siromašno uniformno filozofsko in družbeno mišljenje je pozabilo, da je večplastnost Splošne deklaracije OZN tudi zgoščeni realni okvir **najboljše politične teorije, najboljše politične prakse in metodologije**, (seveda: če je politika **kvalitetna** in pojmovana predvsem kot **upravljanje** - in ne samo kot oblast - visoko razvite industrijske in postindustrijske družbe).

Skrajno ozki filozofski in družbeni pogledi v Evropi in svetu niso mogli dojeti, da realni humanizem in njegove vrednote (izhajajoče iz antifašizma) niso samo zmagoviti idejni in etnični projekt (ideal) antifašizma in OZN, ampak da se žive vrednote OZN v precejšnji meri **že plodno uresničujejo v zahodni Evropi v drugi polovici 20. stoletja**; da je - prav zaradi precejšnjega uresničevanja teh vrednot - sedanja Zahodna Evropa verjetno **najuspešnejša družba** v vsej človeški zgodovini; prav gotovo pa v epohi hierarhične družbe in še zlasti v novem veku.

Vse enostranske filozofije zaradi svojega uniformnega iluzionizma vidijo novo družbo samo kot popolnoma harmonično identiteto.

Zato jim dinamična večplastnost sedanje Zahodne Evrope - pa tudi njene določene resne pomanjkljivosti - rušijo **iluzionistična pričakovanja identične družbe** in jih potiskajo v enostrankarski pesimizem in pasivizem. Zato nimajo moči, da se iz stare, otrdele in zaslepljujoče formule ("ali moje absolutno dobro - ali absolutno zlo; tretje možnosti ni") prebijajo do bistveno drugačnega dialektičnega zgodovinsko-komparativnega gledanja: še v nobeni novoveški skupnosti ni dobro tako prevladovalo nad zlim kot v sedanji Zahodni in Severni Evropi: zato je pot Zahodne Evrope tudi optimalna pot Vzhodne Evrope.

Ad C)

Zaradi trdega in ozkega mišljenja nekateri angažirani intelektualci tik pred padcem stalinizma sploh niso več razmišljali o tem, kako so pogoji v **vsaki** vzhodnoevropski, srednjeevropski in jugovzhodni deželi **zelo različni**. Še manj pa so uvideli, da je treba te zelo različne pogoje v **vsaki** deželi **drugače** in **zelo originalno** kombinirati z novimi vrednotami OZN in Zahodne Evrope.

To je bil velik korak nazaj od znanstveno-metodološkega pristopa prvih učinkovitih rušilcev stalinizma - jugoslovanskih antifašistov. Le-ti so, takoj po ostrem spopadu s stalinizmom v letu 1948, utemeljeno poudarjali, da ne more biti nobene uniformne formule razvoja za vse dežele, ampak da ima vsaka **svojo posebno pot**. To stališče je izrazito nadaljevanje dialektike in realnega humanizma, katerega realizem ni nekakšen plehki materializem, ampak dialektično pojmovanje Aristotela, evangelijev in izvirnega marksizma, da se vsako občje uresničuje samo v samostojnih posameznostih. Torej se tudi nove skupne vrednote OZN in Zahodne Evrope lahko uspešno uresničujejo samo z izrazitim izvirnim upoštevanjem in uresničevanjem pogojev vsake dežele.

Danes - v graditvi nove družbe po padcu stalinizma - imajo filozofski in družboslovni abstrakcionizmi veliko bolj razkrojevalne in težke posledice kot v času vladavine stalinizma, ker so ti abstrakcionizmi sedaj pogosto na **odločujočih** pozicijah in so zato izrazit **sestavni del** ekonomske, duhovne, moralne in politične **zmede**.

V študiji o Masaryku<sup>2</sup> sem pokazal, da je bilo del njegovega vrhunskega političnega uspeha njegovo **realno dialektično** analiziranje in sintetiziranje vseh plasti družbe (in človeka).

Podobno je razkroj stalinizma na začetku močno pospešila tista **večplastna znanstvena kritika**, ki jo je na moj predlog leta 1949 sprejelo jugoslovansko politično vodstvo: kritika stalinističnega državno-političnega sistema, kritika stalinistične partije, kritika stalinističnih socialno-slojnih odnosov, kritika stalinistične ekonomske politike, kritika stalinistične ideologije, kritika stalinistične nacionalne politike, kritika stalinistične mednarodne politike in kritika stalinistične "morale".

---

<sup>2</sup> Gre za mojo študijo T. H. Masaryk, La démocratie contemporaine et l'Europe contemporaine, ki sem jo imel na velikem mednarodnem simpoziju o Masaryku na Češkem (grad Liblice pri Pragi) septembra 1994. Simpozij, na katerem je sodelovalo okrog sedemdeset znanstvenikov iz sedemnajstih držav vseh kontinentov, je zelo pozitivno ocenil moje teze o nujnosti socialnega tržnega gospodarstva in socialne države kot ciljih "tranzicije" v Vzhodni, Srednji in Jugovzhodni Evropi ter o nujni povezanosti morale in politike v tem procesu. Ob tej priložnosti je bil tudi ustanovljen pripravljalni odbor za ustanovitev Mednarodnega Masarykovega združenja z udeležbo poverjenikov iz sedemnajstih držav. Na sprejemu vseh udeležencev simpozija pri predsedniku Češke Václavu Havlu na Hradčanih pa je direktor Masarykovega inštituta dr. Jaroslav Opat v svojem govoru poudaril, da smo udeleženci iz Slovenije iniciatorji ustanovitve tega mednarodnega združenja (upam, da je to tudi naš majhen prispevek k promociji Slovenije, ki je pokazal, da Slovenci nismo samo površni epigoni tujine, ampak smo lahko tudi izvorni duhovni pobudniki). V Sloveniji pa je že ustanovljeno verjetno prvo Masarykovo združenje zunaj Češke (DRUŠTVO T. G. MASARYK ZA FILOZOFSKO ANTROPOLOGIJO, ZA ETIKO IN ZA HUMANISTIČNE IN DRUŽBENE VEDE).



## "Téchne - poésis - prâxis - dýnamis - phainómenon - lógos - hermeneía - diáphora"

BORUT PIHLER

### POVZETEK

*Poskus razvitija mišljenja razlike v pričujoči študiji je vezan na hipotezo, da se razlika kot razlika lahko uveljavlja zgolj in edino, če jo mislimo kot kategorialno formo, ki živi iz izhodiščnih štirih možnosti: ontične, ontološke, semiloške in gramatološke razlike, pri čemer pa Derridajeva razlika dosega tisto gibanje razlik kot dinamiko razlik, ki ob premisleku Heideggrove ontološke difference postavlja hkrati razliko med krogom metafizike in elipso postmetafizičnih možnosti, ki se napajajo ne iz izgube središča, pač pa iz dinamike dveh središč: logocentrizem metafizike kot fonocentrizem se ne more več uveljavljati na način ekskluzivnega središča, pač pa se dogaja kot paralelno učinkovanje dveh središč elipse: grafema in fonema; če je tisto, kar se ob teh dveh središčih dogaja, uveljavljanje razlike kot igre razlik in učinkovanje binemov, so dinamika razlike, binemi, grafemi in fonemi tisto, kar kot ekonomija mišljenje postavlja, govorjenje omogoča, in se skozi pisavo vrača k mišljenju sledi.*

### TÉCHNE - POÉSIS - PRÂXIS - DÝNAMIS - PHAINÓMENON - LÓGOS - HERMENEÍA - DIÁPHORA

*The attempt to develop the cogitation of difference, undertaken in this study, derives from a hypothesis that a difference as such can only be established when cogitated as a categorial form which draws existence from four original alternatives; i.e. ontical, ontological, semiological and grammatical difference. According to Derrida, a difference reaches that movement of differences as their dynamics which, taking into account Heidegger's ontologic difference, simultaneously establishes the difference between the circle of metaphysics and the ellipsis of post-metaphysical alternatives. The latter do not draw from the loss of a centre but from the dynamics of two centres. The logocentrism of metaphysics as phonocentrism can no longer be established as the only centre but only as a parallel effect of two elliptical centres, namely grapheme and phoneme. If what surrounds these two centres indeed reaffirms the difference as a play of differences and the effect of binemes, then it is the dynamics of difference, binemes, graphemes and phonemes which cogitation as economy postulates, talking makes possible and returns through writing to the cogitation of trace.*

"Aber dies Erlöschen der Spur muss zur gleichen Zeit seine Spur in den metaphysischen Text hinterlassen haben."

V pričujoči študiji nas bo zanimala "diáphora" kot kategorialna forma, in sicer kot kategorialna forma, vpeta v tisti niz, katerega osmislitev smo ob koncu prejšnje študije naznačili takole: "Če so kategorialne forme 'rezultat' igre razlik in razlike /'différance'/, lahko rečemo z Derridajem: onstran biti in bivajočega se diferira ta diferenca, in ta diferenca bi bila takó tista prva in poslednja sled, misljiva kot vpis, kot pisava."; če smo rekli "osmislitev, je to zadoščalo, videli pa bomo, da bo "razlika" kot prva in poslednja sled postala vprašljiva v tistem trenutku, ko bo postalo očitno, da predstavljata "sled in pisava" samostojna sklopa in da sta po meri samostojnih kategorialnih form. Kar velja na tem mestu najpoprej storiti, je postavitve določenih relacij, ki fiksirajo topos kategorialnih form: nastopajo namreč znotraj naslednjega četverstva: kategorialne forme, kategorialna področja, kategorilane funkcije, kategorialni pojmi; če že vemo za niz kategorialnih form /'tpdpdhlhdinn'/, velja vnesti nekatere korekture in dopolnila v zvezi s tistim, kar tu nastopa pod nazivom kategorialna področja, hkrati pa nakazati načine delovanja "kategorialnih form"; še pomeni: neposredno ob kategorialnih formah velja naznačiti načine delovanja: "téchne kai metaphysica", "pofesis kai demiurgía", "práxis kai metáptosis", "dýnamis kai strategía", "phainómenon kai apókalispsis", "lógos kai harmonía", "hermeneía kai apódeixis", "diáphora kai réksis", "íchnos kai graphé", "nóesis tês noéseos"; če naj ta naznačitev relacij zadošča, pa je potrebno še poimevanje kategorialnih področij: razumevanje, razlaganje, dokazovanje, razlaga ("téchne"); ustvarjanje, oblikovanje, oblika, aísthesis ("pofesis"); destrukcija, dekonstrukcija, transformacija ("práxis"); možnost, moč, gibanje, dejanskost ("dýnamis"); videz, pojavljanje, pojav, fenomen ("phainómenon"); fonem, beseda, govornica, jezik ("lógos"); umevanje, pojasnjevanje, interpretacija, smisel ("hermeneía"); ontična razlika, ontološka razlika, semiološka razlika, gramatološka razlika ("diáphora"); grafem, črka, pisava, sled ("íchnos"); mišljenje, zavest, samozavedanje, mišljenje mišljenja ("nóesis tês noéseos"). - Kategorialne funkcije naznačujejo tisto, kar se dogaja s kategorialnimi formami, simbolnimi formami in formami sveta življenja; štiri velja izhodiščno izpostaviti: **forme, relacije, operacije, dinamizacije**; sklopi kategorialnih pojavov so odprti in bodo dobivali svojo konkretnjšo podobo ob obravnavi in pojmovanjem fiksiranju posameznih področij; /recimo: "aísthesis" mojstrijo pojmi zaznave ("Wahrnehmung"), občutja ("Gefühl"), čuta ("Sinn") in drugi./

V tej študiji nas zanima razlika kot kategorialna forma, pri čemer je zavezana svojim štirim fundamentalnim možnostim (ontični, ontološki, semiološki in gramatološki), živi pa iz tistega, kar je Derrida imenoval "**le jeu de la différence**": na enostaven način jo lahko tu uvodoma vpeljemo na naslednji način: izguba logosa kot središča ima za konsekvenco najpoprej afirmacijo "ne-središča", ki ji ustreza seminalna avantura sledi /'l'aventure séminale de la trace'/, in kot poznejše najdenje: izguba središča metafizike kot središča kroga se lahko uravnovesi ob fiksiranju dveh središč ellipse: **logosa in fenomena**; "igra razlike" se ob prvi postavitvi razlike kot diade dogaja pozneje kot igra "**signifiant - signifié**", pri čemer prevzema signifié v tej igri "označevanja" v odnosu do nadaljnega "signifié" funkcijo "označevalca"; če iz relacij med "signifiant" in "signifié" nastajajo "in-formacije", nastajajo iz teh "in-formacij" **forme**: če smo prvo postavitve /'Setzung'/ diference kot diado imenovali absolutna forma (AF), to lahko pomeni zgolj, da se dogaja pred prvim vpisom sledi, če je za sled potrebno troje (1,0,1) in če za "AF" zadošča dvojje (0,1); kategorilane forme (KF) so tu učinki igre razlike v smislu

"kontingence": niso učinki kot učinki vzroka, pač pa učinki kot učinki igre, ki je "a fortiori" v odnosu do tistega, kar se dogaja znotraj temporalizacije in spacializacije; v smislu "kontingence", ker paralelno "vzdržujejo" in kategorialno "na znanje dajejo", če vzamemo tu v ozir enega od pomenov grške besede "kategoréo" - obtoževati, obtoževati se; nekaj nekemu očitati; izreči, **dati na znanje**; kazati, izdati, dokazati; kontingenca bi tu za razliko od siceršnjih, recimo običajnih, pomenov pomenila **"vez"** med igro razlike in tistim; kar **jè**; simbolne forme (SF) in forme sveta življenja, "Lebensweltformen" (LF) bodo predmet naše pozornosti kje drugje. - Če smo rekli "vez", to součinkuje tudi v tistem, kar smo kot "način dejavnosti" logosa označili s **"harmonío"**, če tudi tu priključimo v življenje tiste pomena, ki so to grško besedo vzpostavili: **vez**, vezava, povezava, oklepaj; prelom; povezava različnih robov; če postavimo tu v oklepaj dejstvo, da ustreza pomenska situacija tu Derridejevemu modelu **"coupure - marges - couture"** - **"rez - robova - šiv"**, ki aludira na dve možni središči (elipse), je tu vezanost na kontingenco lahko zagotovljena na naslednji način: če gre pri "harmonii" za povezavo razločenih robov, lahko vpis tega pomena naznači beseda **"v(r)ez"**, tako da imamo tu "zbrane" v smislu "legein" naslednje pomenske sloje: vrez, rez, vez; oklepaj, ki naznačuje mesto vreza; vez; pri čemer je oblika črke **"r"** zavezana formi mostu, če je most tisto, kar medsebojno kot vez povezuje razločena robova. - **To je kontingenca**. Sistematsko je prisotna, čeprav učinkuje "vseposod", v narisu sistema na dveh mestih: na že omenjenem mestu, kjer si podajata roki **"lógos kai harmonía"**, in na mestu, ki je dejansko **"ne-mesto, non-lieu, Un-Ort"**: sled nastopa v sistemu kot kategorialna forma in kot simbolna forma: to je tista "kritična točka" kot "non-lieu", ki sploh omogoča, da govorimo o "po-vezavi" med kategorialnimi formami in simbolnimi formami, medtem ko je prehod kot "vez" med simbolnimi formami in formami sveta življenja zagotovljen v tisti razvidnosti, ki jo je Ernst Cassirer postavil v samo opredelitev "bistva" človeka kot "animal symbolicum", ali bolje: "animal symbola formans"; v tej opredelitvi imamo združena celo tri področja: forme sveta življenja /"animalitas"/, simbolne forme /"symbolitas"/ in kategorialne forme /"categoricalitas"/.

Če se vrnemo k **"igri razlike"**: Derrida pravi na nekem mestu, da je "izvornejša" od "ontološke razlike"; če nas to tu v prvi vrsti še ne zanima, lahko rečemo za začetek naslednje: **"igra razlike"** součinkuje v označevalni verigi sledi kot tisto, kar kot razlika omogoča njen vpis. Če pride Derrida do svoje "différence" skozi premislek Heideggerjeve ontološke diference, je Heidegger zavezan s svojimi razmišljanji o ontološki diferenci celotni zgodovini metafizike; naj še razvijemo, preden bomo začeli z osmislitvijo razlike kot kategorialne forme, nekatere aspekte sledi kot kategorialne forme, sledi zato, ker ima v nizu kategorialnih form posebno mesto in ker igra v sistemu hermenevtične fenomenologije "dvojno" vlogo: nastopa kot **kategorialna** in kot **simbolna forma**: sled kot **simbolna forma** predstavlja vrh v nizu simbolnih form: **jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled**, pri čemer je sled kot simbolna forma zavezana mišljenju diade (0,1) kot **ideji sledi**; osmiselitev dvojne vloge sledi je naslednja: dejansko sploh ni dvojna vloga, pač pa ta "dvojna" vloga naznačuje možnost prehoda, konkretnega prehoda s področja kategorialnih form na področje simbolnih form in form sveta življenja; rekli bomo, da rešuje tisti problem, ki je nastal pri Kantu, ko je šlo za razumevanje odnosa med kategorijami in pojavom: samo skozi dvojno vlogo sledi se lahko kategorialne forme **vpíšejo** v simbolne forme in forme sveta življenja. Situacija je za nas lažja v tolikšni meri, v kolikšni je sama pozitivna znanost, ali bolje, nekatere pozitivne znanosti, poizvedla določena spoznanja na področju fizike in genetike, spoznanja, ki neposredno naznačujejo to dvojno vlogo sledi/kromokvarki, gluoni; kromosomi, geni; sled je takó hkrati forma, ki omogoča zvezni prehod od form

življenja do simbolnih form, hkrati pa predstavlja ideja sledi kot ideja diade pogoje možnosti vpisa vsakega grafema; če je ideja sledi na začetku **arhi-pisave**, če se da z diado vse napisati, če je hkrati tisto, kar jè, dejansko zgolj sled, in če je intenzivnost sledi odvisna od energije / moči, potem je razlika moč, njeni učinki pa sledi; za konstitucijo fenomenov to pomeni, da so ontične razlike med njimi učinki razlike kot moči: moč postane takó "**moč-bití**", ki je hkrati "**pustiti-bití**", da fenomeni so. Ta razlika potegne za seboj nadaljnjo razliko med močjo (kot moči-bití in pustiti-bití) in voljo do moči. V tem smislu se fenomeni konstituirajo skozi razliko /"différance"/ in moč /"puissance"/; "volja do moči" je potem tisto, kar omogoča uveljavitev fenomenov enega nasproti drugemu; če ni na tem področju posredovalnih mehanizmov, se volja do moči lahko dogaja zgolj na način **nihilizma**.

Vzajemnost **sledi in razlike** učinkuje na naslednji način: na področju kategorialnih form je razlika pred sledjo, medtem ko na področju simbolnih form sled zahteva razliko; sled smo v sistemu hermenevtične fenomenologije konceptualizirali kot **kategorialno formo** (KF), ki so ji soprirejena štiri kategorialna področja (KP): **grafem, črka, pisava, sled**; model, znotraj katerega nastajajo in učinkujejo forme (LF, SF, KF, AF), strukturirajo štiri izhodiščne funkcije: **forme, relacije, operacije, dinamizacije**. Problem sledi kot kategorialne forme nujno dospe do problema razlike in hkrati do problema razlike med **razliko in razliko**; če to pomeni dotik sledi s svojo resnico, se v njej razodeva tudi resnica sistema: sistem je učinek igre razlike, če je učinek tu razumljen v smislu kontingence in ne posledice.

Če smo tu takó problem sledi vpisali v **arhitekturo** sistema in če **engram sistema** nakazuje mesto prehoda od problematike sledi k problemu razlike, velja v nadaljnjem igro sledi kategorialno osmisliti skozi razliko kot **kategorialno formo** in skozi štiri njej prirejena **kategorialna področja**; že omenjena kategorialna področja so naslednja: ontična razlika, ontološka razlika, semiološka razlika, gramatološka razlika.

Če je naše izhodišče gramatološka razlika, nas vodi problem razlike k Martinu Heideggerju: ontološka diferenca radikalizira prvič problem razlike v tem smislu, da postavi pod vprašaj razliko vseh razlik, ki je dominirala v zgodovini metafizike, hkrati pa živi iz razlike, ki jo je domislil Nietzsche: iz **razlike volje moči**: razlika volje do moči fiksira možnost konca metafizike, Heideggrov premislek pa gre v naslednjo smer: če je metafizika kot metafizika mislila razliko med bitjo in bivajočim, je bila mišljena ta razlika vedno takó, da je bila bit mišljena po meri bivajočega; mišljenje razlike kot mišljenje ontološke difference poskuša z vprašanjem po smislu biti nasploh in pozneje z vprašanjem po resnici biti misliti resnico metafizike s sestopanjem v njene temelje: resnica razlike med bitjo in bivajočim je vezana znotraj zgodovine metafizike na dogajanje njenega prikrivanja. Premislek ontološke difference je usojen razkrivanju tega prikrivanja. Vprašanje po biti in vprašanje ontološke difference sta tako med seboj usodno povezana. Tema filozofije pa je pri Martinu Heideggerju takole naznačena: "Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie". - (Die Grundprobleme der Phänomenologie", M. Heidegger: "Gesamtausgabe", II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1975, str. 15.) Zanimala nas bodo tista iz Heideggrovih predavanj o fundamentalnih problemih fenomenologije, ki nanejajo vprašanje razlike v ožjem pomenu besede.

Izhodišče Heideggrovih razmišljanj o ontološki diferenci so štiri teze o biti, ki dominirajo znotraj zgodovine metafizike na tak način, da ponujajo izzive za postavljanje novih vprašanj. Heidegger sistemizira te teze na naslednji način (GdPh, 20):

(1) - Kantova teza: bit ni realni predikat;

(2) - teza srednjeveške ontologije, ki se sklicuje na Aristotela: k bitni ustrojenosti bivajočega spadata "kajstvo", "Was-sein", "essentia", in prisostvovanje, "Vorhandensein", "existetia";

(3) - teza novoveške ontologije: osnovna načina biti sta bit narave, "res extensa", in bit duha "Sein des Geistes", "res cogitans";

(4) - logično dojetje (Heidegger pravi: "Die These der Logik im weitesten Sinne"): "Alles Seiende lässt sich unbeschadet seiner jeweiligen Seinsweise ansprechen durch das 'ist'; das Sein der Kopula". - (GdPh, 20)

Za Heideggra je pomembno naslednje: klub različnim opredelitvam in postavitvam biti so te štiri teze med seboj najtesneje povezane, po drugi strani pa jim je skupno tudi to, da se dejansko izogonej vprašanju po biti kot biti, vprašanju po smislu biti nasploh. Tako lahko rečemo naslednje: razvijanje ontološke diference poteka ob premisleku ontične, ki je pretendirala na status ontološke; kot bomo videli pozneje, so tudi ostala kategorialna področja "**diáphore**" na tak način povezana med seboj.

Izhodiščna razmišljanja za Kantovo tezo o biti najde Heidegger v Kantovem krajšem spisu "**Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes**" - (1765). - Kantov spis je razdeljen na štiri dele: 1° - **Vom Dasein überhaupt**, 2° - **Von den inneren Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt**, 3° - **Von dem schlechterdings notwendigen Dasein**, 4° - **Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes**. V "Kritiki čistega uma" - (1781), v razdelku o "transcendentalni dialektiki", zanima Heideggra poglavje z naslovom "Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes". Stvari so povezane na naslednji način: problem biti nasploh je navezan na problem boga, ta problem na opredelitev njegovega bistva, problem bistva na dokaz njegove eksistence. Če je šlo Kantu za kritični premislek osnovnih pojmov metafizike, je iz takega kritičnega stališča nujno sledilo, da ne moremo potegniti iz samega pojma bistva boga njegove eksistence: da ne moremo iz samih pojmov iz tistega "je" nekaj izdelati in povedati, da so takšna naziranja dogmatična, se pravi metafizična. To da velja tudi za ontološki dokaz boga. Trancendentalna filozofija mora ontološki dokaz boga zavrniti.

Zadeva je problematizirana na naslednji način: če mislimo boga v skladu z njegovim bistvom, mora biti njegova eksistenca somišljena. In vprašuje: Ali sledi iz tega, da moramo **misлити** boga kot eksistirajočega, tudi njegova eksistenca?

Heideggra zanima v tem kontekstu naslednje: Kantova kritika ontološkega dokaza boga sovpadela v veliki meri s kritiko Tomaža Akvinskega; če je Kant prišel do nje s pozicije transcendentalnega kriticizma, je Akvinski svojo kritiko ontološkega dokaza takole orientiral: problem nastane zaradi tega, ker nam kajstvo /"quidditas"/ boga ni poznano: Kako sklepati na eksistenco nečesa, česar esenca nam ni poznana? In še: bog v odnosu do nas ni nekaj prosojnega, tisto, kar nam je na razpolago, je **ens creatum**.

Na štirih mestih pri Tomažu Akvinskemu najde Heidegger elemente za to kritiko: (1) - "Komentar k mislim Petra Lombarda", (2) - "Summa theologica", (3) - "Summa contra gentiles", (4) - "De veritate".

Tisto, kar postane jasno Tomažu Akvinskemu, je naslednje: pristati moramo na brezprizivnost ontološkega dokaza boga, po drugi strani pa ta ni možen, ker nismo v stanju eksponirati čistega pojma boga.

Pri Kantu je podobno, vendar kljub temu drugače: Kant načne ontološki dokaz boga na nekem drugem mestu in ga šele na tak način spravi s tečajev. - Heidegger začne z analizo Kantove kritike na naslednji način: ontološki dokaz boga zreducira na formo sklepa:



"Obersatz: Gott ist seinem Begriffe nach das vollkommenste Seiende. Untersatz: Zum Begriff des vollkommensten Seienden gehört die Existenz. Schlussatz: Also existiert Gott." - (GdPh, 42) -

To domnevno brezprizivno miselno izpeljevanje načne Kant na naslednji način: ni mogoče oporekati temu, da je bog najpopolnejše bivajoče, niti ne velja izhodiščno oporekati eksistenci boga. Vse to pomeni, eksplicirano na formo silogizma: prva premisa in sklep veljata, tako da je možno postaviti pod vprašaj zgolj drugo premiso. Na kakšen način stori to Kant? - Če bit ali obstoj nista realna predikata, to ne pomeni zgolj, da najpopolnejšemu bivajočemu ne pripada obstoj /"Dasein"/, pač pa predvsem in tudi naslednje: obstoj in eksistenca nikakor ne pripadata k opredelitvi nekega pojma /"zur Bestimmtheit eines Begriffes"/.

Še pomembneje je za Heideggra naslednje: ne samó da ni pri Kantu bit realni predikat, bit kot bit sploh ni in ne more biti predikat: "...: Sein ist kein reales Predikat, d.h. Sein überhaupt ist kein Predikat von irgendeinem Dinge." (GdPh, 47)

Problem lahko také izostrimo na naslednji način: če gre za problem ontološkega dokaza boga, ne postavljamo v prvo vrsto vprašljivosti eksistence boga, vprašljivosti ali nevprašljivosti, pač pa obratno, formo njenega dokazovanja: če obstoj kot obstoj ni in ne more biti realni predikat, če tako bistveno ne more pripadati k pojmu neke stvari, ne moremo dospeti nikoli znotraj mišljenja in na osnovi čiste pojmovne vsebine /"das puren Begriffsgehalts"/ do eksistence, razen če je le-ta predpostavljena v pojmu: "... dann aber, sagt Kant, ist dieser angebliche Beweis nichts als eine elende Tautologie." - (GdPh, 56) - Ob koncu še Heideggrova naznačitev razike med Kantovim oporekanjem ontološkemu dokazu boga in zavrnitvijo Tomaža Akvinskega: če je zavračanje Tomaža Akvinskega utemeljeno v insistiranju na principielni končnosti človeškega razuma, ki kot tak ne dosega tistega, čemur pravimo "**intellectus divinus**", je Kantovo spodbijanje bistveno druge vrste: Kant enostavno oporeka tistemu, kar zahteva forma sklepanja, če sprejememo drugo premiso, ki, kot vemo, najpopolnejšemu bitju pridaja eksistenco.

Heideggru gre za naznačitev in razvitje ontološke difference in ga, kot pravi, v prvi vrsti ne zanima sam problem ontološkega dokaza boga, zato naslednja vprašanja: (GdPh, 57): ali lahko sprejememo Kantovo razumevanje biti (Sein) in obstoja (Dasein): ali je mogoče znotraj Kantovega načina pojasnjevanja prodreti še do višje stopnje jasnosti; ali se da pokazati, da Kantovo pojasnjevanje ne poseduje tiste jasnosti, ki jo zahteva: "Führt vielleicht die These: Sein gleich Position, Dasein gleich absolute Position, ins Dunkel?" - (GdPh, 57)

Sledi fenomenološka analiza Kantovega pojasnjevanja pojmov biti in obstoja. Tisto najpomembnejše za Heideggra je naslednje razlikovanje: bit ni realni predikat, radikalno sta razlikovani eksistenca in realiteta: če pri Kantu kot Kantu sama realiteta ni več postavljena kot problem, pa vodi njegovo fiksiranje te entitete v zgodovino filozofske tradicije, ki je vezana na srednjeveška razmišljanja o tem problemu, ta pa se napajajo iz antične misli. Tisto, kar Heideggra v tem kontekstu najbolj zanima, so možnosti nadaljnjih razlikovanj, ki najdevajo svojo utemeljitev v naslednji Aristotelovi opredelitvi: k bitni ustrojnosti nekega bivajočega spadata "**essentia**", "**Wassein**", "**ousía**", in "**existentia**", "**Vorhandensein**", "**hýparksis**". Tisto, kar hoče v tej zvezi Heidegger o Kantovi analizi ontološkega dokaza boga povedati, je, da vodi sam kontekst njegove analize v situacijo, ko začenja realiteta dejansko pomenjati toliko kot "essentia". Še pomeni: kolikor pomeni pri Kantu realiteta toliko kot esenca, v prav tolikšni meri predpostavlja tu Kant nekritično privzemanje tradicionalnih naziranj. Smer spraševanja se izostri v naslednjo smer: če postane pod oznako essentia realiteta sama ontološki problem, kako pripadata realiteta in eksistenca k nekemu bivajočemu? Kako

lahko poseduje tisto realno eksistenco? Takšna spraševanja vodijo po Heideggru k fundamentalno novim problemom, Kantov problem pa se razodene in izostri v novi luči.

Za nas je pomembnejše naslednje: to je mesto, kjer začne delovati in učinkovati Heideggrovo spraševanje po ontološki diferenci (GdPh, 109). Heidegger vpelje stvar takole: ta, na novo nastali problem, lahko naznačimo v luči tistega, kar lahko imenujemo **problem ontološke difference**: če gre v tem kontekstu za vprašanje razlike med **bivajočim** in **bitjo**, če to pomeni nadalje, da je bivajoče vedno opredeljeno po določenem bitnem ustroju /"Seinsverfassung"/, pomeni to, da ta bit ni nič bivajočega: "Dieses Sein selbst ist nicht Seiendes." (GdPh, 109) Razlikovanja se razvijajo v naslednjo smer: če je bil izhodiščno izraz bit uporabljen takó, da je bil sopostavljen ob tisto, kar se pri Kantu imenuje "Existenz", "Dasein", "Wirklichkeit", se pravi kot **način**, po katerem neko dejansko ali eksistirajoče jê, bi naj nadaljnja razvijanja razkrila, da se bitna ustrojenost /"Seinsverfassung"/ bivajočega ne izčrpuje skozi tisto, kar imenuje Heidegger "die jeweilige Weise zu sein".

Tako gre za to, da se začenja **bit** razlikovati od dejanskosti - Wirklichkeit, prisotnosti - Vorhandheit, in eksistence - Existenz; še pomeni: da pripada k vsakemu bivajočemu, da je to in da jê; k bitni ustrojenosti bivajočega spada karakter tistega "kaj", pri čemer je ta "kaj" pri Kantu označevan z "Sachheit!", "Realität"; da tako realiteta v prav tolikšni meri ni nekaj bivajočega, realnega, kakor eksistenca in bit nista nekaj eksistirajočega in bivajočega. - (GdPh, 109) Za Heideggro je bistveno naslednje: razlika med realitas oz. essentio in existento ne sovpadе z ontološko diferenco: **je del razlike enega dela ontološke difference**.

V trenutku, ko si postavimo vprašanje po "das Sein selbst", začenja učinkovati tisto, kar imenuje Heidegger "**das Differente**" - (GdPh, 109), hkrati pa se razkrivajo v tej smeri možnosti za nadaljnje strukturiranje razlik. Še pomeni za Heideggro: da pripadeta k vsakemu bivajočemu "existentia" in "essentia" sicer drži in je od Aristotela naprej jemano kot privzeto in priznano, da pa ravno to pogreša trdnega temelja. Pot do tega trdnega temelja predstavlja za Heideggro razvijanje ontološke difference, zanima pa ga najprej tisto, kar se je kot razlika med eksistenco in esenco kot opredeljujoče dajalo in tematiziralo; vprašljivo v tradiciji pa je bilo naslednje: **kako** opredeliti razliko med eksistenco in esenco? Kako ujeti problem razlikovanja in sopripadanja, "**distinctio**" in "**compositio**"? Če je srednji vek ta vprašanja postavljal, pa po Heideggru ta vprašanja niso bila postavljena na ozadju fundamentalnega vprašanja po "**ontološki diferenci**".

Heideggro zanimajo trije misleci: Tomaž Akvinski, Duns Scotus in Franciscus Suares. Na začetku zadevo posploši, in naniza dve tezi o razliki med eksistenco in esenco v sholastiki, tezi, ki veljata za vse tri: (1) - "In ente a se essentia et existentia sunt metaphysica unum idemque sive esse actu est de essentia entis a se." - Pri bivajočem, ki eksistira iz sebe samega, sta bistvenost /"Wesenheit"/ in obstoj /"Dasein"/ eno in isto - dejanskost /"Wirklichkeit"/ pripada k bistvu /"Wesen"/; druga teza: (2) - "In omni ente ab alio inter essentiam et existentiam est distinctio et compositio metaphysica seu esse seu actu non est de essentia entis ab alio" - Znotraj vsakega ustvarjalnega bivajočega deluje ontološko razlikovanje in povezovanje med esenco in eksistenco. - Heideggru gre za ontološko diferenco, in tisto, kar ga v zvezi z njegovim ontološkim problemom v prvi vrsti zanima, ker je mišljenje ontološke difference na poti v isto smer, kjer ontološko zagotovilo ne more biti bog, se pravi **ens a se**, je, kako si v zvezi s tistim, kar zagotavlja druga teza, sopripadata "**distinctio**" in "**compositio**", kako je z razlikovanjem in povezovanjem med esenco in eksistenco, ko gre za **ens finitum**? - Heidegger formulira vprašanje takole: Na kakšen način se modificira realiteta, "možna bit", "bei

der Verwirklichung zur Wirklichkeit, d.h. wenn die Wirklichkeit hinzukommt?" - (GdPh, 125) - Še vprašanje: Kaj je s to dejanskostjo, na osnovi katere postaja možno dejansko? Ali to pomeni, da je to sama "res", kar bi nadalje pomenilo, da obstaja znotraj realnega bivajočega med **esenco in eksistenco "distinctio realis"**? - Nadalje: Ali je mogoče dojeti in jezikovno ujeti to razliko na drugačen način? Če je to možno, kako se jo da razumeti in sporočilno fiksirati? - Tako se pot Heideggrovega spraševanja v smer razločevanja tistega, kar imenuje ontološka diferenca, zoži v naslednjem smislu: razlika med "možno bitje" /"Möglichkeitsein"/ in "dejansko bitje" /"Wirklichkeitsein"/ obstaja in ni sporna; da velja takó premisliti, če v udejanjenem možnem (v **essentia actu existens**) razlika obstaja in kakšna je ta razlika? - Tako gre sedaj za naslednje: kaj je z razliko med "essentia" in "existentia", ko gre za končne entitete - za "**ens finitum**", za "**ens creatum**"? Vemo, da pri neustvarjenem bitju ta razlika ne obstaja. - (GdPH, 126) - To, kar se izhodiščno razodeva kot samo po sebi razumljivo, postaja vprašljivo znotraj treh konceptualizacij, ki jih kot različna razumevanja najde Heidegger pri treh sholastičnih mislecih: **Tomažu Akvinskem, Dunsu Scotu in Franciscu Suarezu**. - Vnaprejšnja naznačitev različnosti teh razumevanj je naslednja: pri Tomažu Akvinskem je razlika med eksistenco in esenco "**distinctio realis**"; pri Dunsu Scotu gre za razliko modalnosti "**distinctio modalis ex natura rei**", ki je bila pozneje pri skotistih imenovana tudi "**distinctio formalis**"; pri Suarezu je bil storjen korak naprej: razlika med bistvom in obstojem je bila razumljena kot "**distinctio rationis**".

Še eno od razlikovanj je za Heideggra pomembno, ali celo najbolj pomembno: to so razmišljanja mojstra Eckharta o odnosu ali boljše razliki med esenco in eksistenco; tu poteka proces razlikovanja na naslednji način: ontološka zahteva po dojetju bistvenosti boga se znajde tu v naslednji situaciji: idejo binstva nasploh kot ontološko opredelitev bivajočega preobrne v nekaj bivajočega, po drugi strani pa samo osnovo bivajočega, njegovo možnost ali bistvo v pristno bivajoče, ali boljše: **pristno dejansko** /"zum eigentlich Wirklichen"/; s tem se razpre prav tisto, kar imenuje Heidegger možnost mistične spekulacije. To pa mu omogoči naslednje: razpre se možnost za osmiselitev nečesa, kar je onstran siceršnjega sopostavljanja eksistence in esence; da se odpre takó Eckhartu možnost tistega, kar označuje kot "**das überwesentliche Wesen**", kar pomeni v zvezi s problemom boga naslednje: ne gre mu za boga kot boga, gre mu za "**Gott-heit**", latinsko "**deitas**"; še drugače: gre mu za tisto bistvenost, ki ji je tuja vsaka eksistencialna opredelitev /"Existenzbestimmung"/, gre mu za bistvenost, ki lahko in mora pogrešati "**additio existentiae**". Zato lahko napiše: "So ist Gott in selben Sinne nicht und ist nicht in dem Begriffe aller Kreaturen." - (Meister Eckhart: "Predigten, Traktate", Hrsg. Fr. Pfeiffer, Leipzig 1857; GdPh, 128.) - To pomeni za Heideggra naslednje: bog je "für sich selbst ein Nicht", kot najsplošnejše bitje in bistvo /"Wesen"/ in kot čista neopredeljena možnost vsega možnega je "das reine Nichts". Je tako nič nasproti vsemu ustvarjenemu, nasproti vsemu opredeljenemu možnemu in dejanskemu. (GdPh, 128)

Če ta **Ni** boga potegnemo iz tistega konteksta razmišljanj o **Niču** pri Eckhartu, ki nakazujejo v tisto smer razmišljanja, ki je Hegla omogočilo, ko je na začetku svoje "Logike" mislil razmerje med Bitjo in Ničem, in kjer mu čista Bit in čisti Nič sovpadeta, in sam problem formuliramo skozi vprašanje "**absolutne forme**" (AF), če stvar povežemo z idejo "**diade**", diade (0,1), ki predstavlja kot diada pogoje možnosti sledi in vpisa sledi (1,0,1), če rečemo, da je diada absolutna forma ("z manj ne gre, več ni potrebno"), je s tem lahko nazorno /"anschaulich"/ razumljena in dojeta vez med tistim "jè" (1,0,1), ki poseduje eksistenco in esenco, in tistim "ni" (0,1), za katerega gre Eckhartu, z dodatnim pojasnilom, da ta "ni" ni čisti nič, ker bi to sicer vodilo nujno v

Heglovo dialektiko absolutnega posredovanja; če ta **ni** postavimo v kontekst Derridajeve razlike /"différance"/, ki ravno kot razlika omogoča razliko med dvema grafemoma (0,1), se pravi produkcijo razlik (tudi ontološke razlike), se lahko dozvedno rešimo tudi absolutne forme, kolikor je ta še vedno teološko pomensko obremenjena; in še korak naprej: razlika (0,1) kot razlika med dvema grafemoma je tu ravno razlika: poudarek je tu na razliki, kot tistem **ni**: če že razlika med dvema grafemoma (0,1) **ni**, če je za **jè** sledi potrebno "troje": **1,0,1**, "je" ta **ni** razlika **razlika - différence**; "j/c" razlike "j/c" njen **dvojni ni**, pa kljub temu ni **čisti nič** heglavskega posredovanja med bitjo in ničem; tako lahko rečemo: razlika ni niti slišljiva niti vpsljiva, sam vpis razlike nakazuje prisotnost njene odsotnosti. Tako velja razločiti razliko od sledi v naslednjem smislu: če ustvarja igra razlike, ali bolje, če postavlja igra razlike razlike kot pravilo relacije (ne postavlja niti stvari niti pomenov niti idej niti entitet) med "signifiant" in "signifié", pri čemer je tu prav tako potrebno troje: "signifiant-signifié-signifiant", in so te relacije "in-formacije", nastajajo iz teh relacij forme: kategorialne forme (KF), simbolne forme (SF), forme sveta življenja - Lebensweltformen (LF). Če za mojstra Eckarta bog **ni** in **ni** v pojmu vseh stvaritev, ga prav tako opredeljuje dvojna odsotnost, ki pa je Eckart ne vzdrži, kot to že vemo. Postopnost Heideggrovega sestopanja do ontološke difference se začne z analizo tomističnega nauka o "**distinctio realis**" med "**essentia**" in "**existentia**" v ustvarjenem bivajočem ("in ente creato"). Tisto, kar je za Heideggrova najporej zanimivo, je, da se tu razmerje med bistvom in obstojem postavi takó, da je kajstvo nekega bivajočega druga "**res**": konkretno bivajoče je takó "**compositio**" - /"sestava"/ dveh realitet: **esence** in **eksistence**. Zato je razlika med esenco in eksistenco "**distinctio realis**". Po meri takšnega konkretnega bivajočega je ujetje **resnice** v pojme **pravilnosti, rectitudo, adequatio, assimilatio, convenientia, homioiosis**, edino ustrezno, če lahko rečemo, da je resnica, ki je bila po meri takšnega bivajočega, bivala dobro: **veritas in adequatio bene latuit et bene vixit**, se z razkritjem ontološke difference pri Martinu Heideggro začenja življenje resnice, ki mora biti po meri neskritosti /"alétheia", "nonlatentia"/, in sicer neskritosti, ki več ne pomeni zgolj konca bivanja resnice, pač pa hkrati spremeni udobnost bivanja stvari: skozi uzrtje ontološke difference se spremeni sam karakter bivajočega: ni več "res" - "stvar", pač pa "phainómenon": **tisto, kar se daje v neskrítost svetlobe in je dostopno pogledu**. Skozi uzrtje in razumetje "**razlike**" se znajde resnica še pred težjo nalogo: slovo od skladnosti in neskrítosti zahteva **kontingenca**, ki je v svetu razlik kot produkcije razlike v **dotiku** s tistim prehodom, ki smo ga izhodiščno naznačili kot prehod od "0,1" do "1,0,1". Če se resnica tu bolje počuti, je težko reči, z gotovostjo pa lahko trdimo, da prihaja takó na tisto mesto, kjer se **dogaja**: takó bi bila resnica v naslednji niz spravljen: **dogodek, neskrítost, skladnost**; niz **adequatio, nonlatentia, contingentia** pa bi predstavljal sestopanje do mesta njenega dogajanja: **srečevanje resnice z njenim dogodjem**. Če razumemo besedo "contingentia" iz naslednjih pomenov glagola "**contingo**": dotikati se, dotakniti se, prevzeti, drseti, omrežiti, zadeti na, mejiti na, biti soroden, biti prijateljsko blizu nečemu, postati del, srečati; **contingit**: es ereignet sich, gelingt; dogaja se, uspeva; pa če rečemo za začetek, da resnica uspeva kot dogodek, ko kontingenčno doseže, bo niz drugih pomenov zaživel, ko bomo razliko kot razliko poskušali razumeti.

Če se vrnemo k tistemu, kar je Tomaž Akvinski povedal o "**distinctio realis**" in kar je v tej zvezi za Heideggro pomembno: če je pri bogu njegovo bistvo njegova eksistenca, naznačuje "distinctio realis" njuno razliko v bivajočem, ki mora biti kot tako nujno povzročeno. (GdPh, 129) - Nadalje: ker ni možno, da bi bilo eksistiranje povzročeno iz bistvenostnih vzrokov neke stvari, ni le-ta v stanju biti vzrok svoje lastne eksistence. Tisto, po čemer je neka stvar, lahko razumemo tudi kot "zadostni razlog" za



to stvar, in to je po Martinu Heideggru Wilhelm Leibniz najbolj jasno formuliral: "**der Satz vom zureichenden Grunde**", "**causa sufficiens entis**", pojasnjuje problem odnosa med esenco in eksistenco.

Pomeni nadalje: vsako eksistirajoče poseduje svojo bit skozi povzročenoost po nekem drugem, da je takó v tem smislu vsaka "ens" kot "ens creatum" "compositum ex esse et quod est"; ta compositum je "**compositio realis**"; ustrežno temu je razlika med esenco in eksistenco "**distinctio realis**". Še pomeni: dejanskost dejanskega je nekaj drugega v tem smislu, da predstavlja, kot pravi Heidegger, "eine eigene res".

Razliko med Tomažem Akvinskim in Kantom razume Heidegger na naslednji način: čeprav oba zatrjujeta, da eksistenca, obstoj ali dejanskost ne predstavljajo realnega predikata, je razlika v naslednjem: za Akvinskega je eksistenca "res", ki sopripada esenci, medtem ko je pri Kantu drugače: eksistenca je tu interpretirana kot "**Beziehung zur Erkenntniskraft**", "**Wahrnehmung als Position**". Ta vpeljava "distinctio realis" pri Tomažu Akvinskem pa ni načelne narave: omogoča namreč, da je sploh možno govoriti o "**ustvarjenosti stvari**": samo na tak način je lahko neko možno spravljeno v dejanskost /"Wirklichkeit"/. Duns Scotus je kot nominalist postavil stvari drugače: če je pri njem razlika med "essentia" in "existentia" označena kot "**distinctio modalis**" oz. "**distinctio formalis**", je to zato, ker je dojeta eksistenca kot modus esence, kar Heidegger z drugimi besedami označi takole: razlikovana eksistenca ni samostojno bivajoče, ki bi bilo skoz in skoz razlikovano od esence oz. bistvenosti /"Wesenheit"/. Dvojna razlika, ki je tu pomembna za Heideggra: eksistenca pripada dejansko kot modus k ustvarjenemu bivajočemu oz. dejanskemu, pa kljub temu ni "res", vendar tudi ni tisto, kar je hotel Kant: ne vzpostavlja se skoz odnos stvari do pojma, ne pripada odnosu zaznavajočega razuma do stvari.

Razmišljanja Duns Skota gredo tudi v tej zvezi v tisto smer, ki mu omogoči, da pride do tistega, kar imenuje "**haecceitas**"; pravi takole: nekaj je v nekem drugem "ex natura rei"; ni v nekem drugem kot konsekvence tistega, kar označujemo z "actus intellectus percipientis", tudi ni v nekem drugem "per actum voluntatis comparantis, et universaliter, quod est in alio non per actum alicujus potentiae comparantis" - /Duns Scotus: "Reportata Parisiensia" I, dist. XLV, quaest. II, schol. II.; GdPh, 131/. - In še: nekaj je v nekem drugem "**ex natura rei**" v tem smislu, da ga ni mogoče zreducirati na akte primerjanja ali opredeljevanja, "**es liegt in der Sache selbst**" - (GdPh, 132) - "Dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem, et quidditativam" - (Duns Scotus, I. c.) - Tako je eksistenca pri Dunsu Scotu, kot to Heidegger razume, dojeta na naslednji način: eksistenca spada k ustvarjeni dejanskosti, ni nekaj, kar bi nastalo na osnovi odnosa stvari do pojma; eksistenca pripada dejanskemu, vendar sama ni "stvar" - /"res"/; tako bi to pomenilo naslednje: kjer je nekaj prisotno, tam je prisotnost; leži v prisotnem, lahko jo od prisotnega razlikujemo, vendar ta razlika in to razlikovanje ne posedujeta svojega lastnega stanja stvari, svoje lastne "res" s svojo lastno realiteto. (GdPh, 132)

Proces razločevanja, ki zanima Heideggra, se je dogajal najprej pri španskem filozofu in teologu Franciscu Suarezu (1548-1617); "Disputationes metaphysicae" - 1957: "De legibus ac deo legislatore" - 1613: "De divina gratia" - 1613; "Über die Individualität und das Individuationsprinzip" - izbor iz njegovih del v nemškem prevodu - 1976.

Pri Suarezu je razlika med eksistenco in esenco opredeljena kot **razlika zgolj uma** - "**distinctio sola rationis**"; to bi pomenilo naslednje: razlika med esenco in eksistenco v ustvarjalnem bivajočem je zgolj pojmovna. (GdPh, 132) Če gre Suarezovo razmišljanje v smer radikalnega nominalizma in če vemo, da je Duns Scotus nominalist,



potem postane razumljivo izhodišče njegovih izpeljevanj, ki so utemeljena v prepričanju, da sovpadajo s Scotovim načinom razmišljanja; pravi takole: te razlike ni treba označevati kot "**distinctio modalis**", ker da ni nič drugega kot "**distinctio rationis**". Pomeni nadalje: na dejanskem kot dejanskem ne moremo realiter razlikovati bistvenosti in dejanskosti, čeprav lahko v abstraktnem smislu mislimo bistvenost kot čisto možnost; razlika med eksistenco in esenco ostaja "**distinctio rationis**". Nadaljnje možnosti za mišljenje razlike kot razlike med esenco in eksistenco ležijo v mišljenju razlike same. Tomaž Akvinski je v komentarjih k Aristotelovi "Metafiziki" storil naslednje: razliko kot razliko je kvalificiral znotraj štirih možnosti: (1) - **differentia accidentalis communis**: razlika različnih spremenljivih stanj enega in istega individuuma; (2) - **differentia numerica**, tu razumljena kot **differentia accidentalis propria**: razlika, ki zadeva ekcidence ali ekcidence, ki so trajno vezane na individuum; (3) - **differentia specifica** kot razlika vrst istega rodu, označevana tudi kot **differentia propriissima** ali **differentia essentialis**: nanaša se na bistveno vsebino pojmov vrst; (4) - **diversitas** kot razlika, ki meri združljivost in razlikovanost pod analognim pojmom. Diversitas ni več razlika v pristnem pomenu besede.

Heideggerja zanima tisto, kar je bilo v sholastiki povedano o razliki nasploh: **distinctio realis** je tu postavljena kot tista razlika, ki je pred vsakim možnim miselnim dojetjem, medtem ko je **distinctio rationis** tista razlika, ki se nanaša na pojmovno dojetje ene in iste stvari. Sama **distinctio rationis** je nadalje razlikovana v **distinctio rationis pura** ali **distinctio rationis ratiocinantis** in **distinctio rationis racionata**. **Distinctio rationis rati** je vezana na tisto, kar jaz razlikujem na eni in isti stvari; razlika je vezana na različne načine dojetja. **Distinctio rationis ratiocinata** je po drugi strani opredeljevana tudi kot **distinctio rationi cum fundamento in re**: vezana ni na modus dojetja, pač pa na tisto, kar je postavljeno nasproti delovanju razuma. "**Distinctio rationis cum fundamento in re**" leži med tistim, kar se imenuje "**distinctio pura**" in "**distinctio realis**". Suarez je za Heideggerja zanimiv zaradi naslednjega: razlika med esenco in eksistenco je pri njem tako postavljena, da se da ob njej na najustreznejši način razviti tisto, kar imenuje Heidegger "**die phänomenologische Exposition**"; fenomenološka ekspozicija vprašanja po ontološki diferenci izhaja iz uvida da bit kot bit ničesar ne dodaja bivajočemu, stvari, eksistenci; če ne dodaja, jo je mogoče misliti in najti kot razliko nasproti bivajočemu. Za začetek je to dovolj. Vprašanje ostaja: kako misliti bit, da je ne bi mislili na način bivajočega? Dva naj gresta na pot: vprašanje po biti in instinkt metode; za ljubezen je potrebno troje: metafizika, ki je ontološko diferenco mislila, pa je ni razumela, dejansko prikrivala, pa tako ni resnice v smislu neskritosti uveljavljala, je tisto tretje; kljub temu, da razmišlja o njej, metafizika ni predmet; če metafizika ni predmet, pa so predmet fundamentalni pojmi metafizike ("**Grundbegriffe der Metaphysik**"); če je to naslov Heideggrovih predavanj iz zimskega semestra 1929-1930, ki razrešitev problema ontološke difference že predpostavljajo, naj bodo uvodna razmišljanja iz teh predavanj predmet naše pozornosti ob poskusu premisleka tistega mesta, kjer se diferiranje ontološke difference osmisli ob ujetju sledi zabrisane sledi ("**Der Spruch des Anaximanders**"). Izbris sledi ontološke difference je po Heideggerju zapustil sled v metafizičnem tekstu. Če označi to situacijo Heidegger v predavanjih o temeljnih pojmi metafizike z zahtevo po zrtju v obraz metafizike: "**die Unumgänglichkeit, der Metaphysik ins Gesicht zu sehen**", lahko pomeni takó postavljena zahteva "zreti v obraz metafizike" uzrtje njenega "obličja", lahko še pomeni tisto, kar je Derrida označil z možnostjo misliti tisto zunanje teksta, če je tu metafizika mišljenja kot tekst; tisti "zunaj" nekega teksta je vedno rob nekega teksta, če je rob meja in če pomeni mejo postaviti, prestopiti to mejo; tako se tu pri Heideggerju že leta 1929

združi troje: **sled, meja in pogled**; če so pojmi **svet, končnost in samotnost** tu tisto, kar bi Adorno označil z "Umschreibung" za prve tri, lahko **svet** predstavlja **sled, končnost mejo, samotnost pogled**, če je ta samotnost ob koncu metafizike samotnost človeka v svetu brez boga: mišljenje razlike ve za svet brez boga, in lahko postavi ontološki razliki nasproti zgolj zgolj pogled, ne več pogleda boga; če je pogled vezan na metafiziko v tistem smislu, ki ga dobesedni pomen besede "theoria" s seboj prinaša, pa že pri Heglu ne pomeni zgolj pogleda, pač pa že naznačuje "videnje", je tematiziranje "sledi zabrisane sledi", vezano na nalogo, ki mora uzreti tisto zabrisano sledi: **nevidljivo**. Zato je **pogled** še vedno **metafizikum**. - Tisti "čez" metafizike pri Heidegru je naznačen s tem, da je resnica kot "neskritost" /"alétheia"/ zavezanana več pogledu, pač pa tistemu, kar Heidegger "Lichtung" imenuje: ta "Lichtung" je sled zabrisane sledi. - Ko je takšna pozicija dosežena, je možen ne samo pogled v "obličje" metafizike, **pač pa pogled v pogled metafizike**, če so njene oči slepe za tisto, kar je Heidegger mislil z ontološko diferenco; ne pogled v oči, ampak pogled v pogled metafizike, in to v svetu brez boga. - Če je pogled vezan na tisto, kar se svetloba imenuje, je "**Lichtung**" nekaj, česar po Heidegru ne gre izvorno vezati na "**Licht**", pač pa na glagol "**lichten**", ki s svojim pomnjenjem naznačuje tu situacijo, ki je vezana na smisel tistega, čemur se po nemško reče še: "befreien", "öffnen", "erleichtern", da bi se tisto, kar jè, lahko v luči "**logosa**" pojavljalo. Če je temu tako, potem ne drži v celoti Derridajeva misel, da ostaja Heidegger ujet v dominacijo logocentrizma: res pa je, da je Heideggrova "Lichtung" tu postavljena, bomo rekli, v "Zwielicht", kolikor se ne more odtrgati od pomena "**svetljenja**"; francoski prevod "Lichtung" s "**clairière**" to nakazuje. Druga pomembnejša stvar: če razumemo "Lichtung" kod sled zabrisane sledi, izgine že omenjena dvournost, pomen pa se priredi tistemu, kar Heidegger razvija v svoji razpravi "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" - (1964, predavanje; izšlo najprej v francoskem prevodu leta 1966 v zborniku "Kierkegaard vivant" - Paris; prevod: Jean Beaufret in François Fédiér): odprtost, **ki omogoča in jamči neko možno "svetljenje" kot "Scheinenlassen" in "Aufzeigenlassen"**; takšna odprtost se kot sled zabrisane sledi daje ob koncu metafizike na razpolago mišljenju, ki je izkusilo njen temelj in je v stanju v tej odprtosti vztrajati; če zahteva ta odprtost novo situacijo "sistema", se pravi tistega, kar v tej odprtosti edino lahko stvari drži skupaj, se možnost tako razumljenega sistema lahko postavlja kot tisto, kar je Heidegger razumel z "**nalogo mišljenja**".

Če na tem mestu naredimo nekaj korakov nazaj: če nas je znotraj okvirov našega sistema zanimala "**sled kot simbol forma**" in če smo ob problematiki sledi zadeli ob dvoje, ki jo omogočata: **ontološko diferenco in sled zabrisane sledi**, se bomo ob koncu teksta vrnili na tista mesta, kjer je dejansko postavljeno vprašanje po **prvem vpisu sledi**, in to na tak način, da bo sam ta vpis postavljen pod vprašanje v smislu postavljanja vprašanja po "čemu" tega vpisa: "**Warum überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?**" - (Martin Heidegger: "Einführung in die Metaphysik, 31966, Tübingen); to je hkrati temeljno vprašanje metafizike. V kontekstu našega spraševanja bi tako to vprašanje dobilo nov pomen: da to ni več vprašanje po tem, zakaj bivajoče kot bivajoče jè, in ni raje nič, ker je to vprašanje principiarno rešljivo z odgovorom, da je sam nič kot nič možen zgolj, kolikor se kot nič tudi kot zgolj skozi vprašanje kot nič postavlja, se pravi, da se kot nič vzpostavlja skozi "jè" tistega, kar ni nič, nov pomen pa bi bil naslednji: če je vpis v tisto, kar Heidegger "Lichtung" imenuje, bivajoče, potem bi se vprašanje lahko glasilo takole: **zakaj vpis v "clairière", če je vedno že tu, ko vprašanje po tistem "raje nič" postavljamo, bivajoče**, in je s tem metafiziki že zagotovljeno področje ukvarjanja in hkrati pozaba, ki ukvarjanje z bivajočim vzpodbuja, da ne bi pogled izginil v breznu "niča", ali bolje "prepadu nič"; če drži

Nietzschejev stavek "Kdor ni ptica, naj ne seda na robove prepadorov", in če moč za Nietzscheja ni bila rešitev, je Heidegger ob koncu metafizike storil dvojje: "**voljo do moči**" je deontologiziral v tem smislu, da ji je vzel ontološko dimenzijo, postavil vprašanje po biti in prišel do sledi zabrisane sledi: v tem trenutku, ko je mišljena "Lichtung", je vpis, ker je rešeno vprašanje bivajočega, lahko mišljen zgolj skozi problem forme, "morphé"; če vpis tu nevtaliziramo, da bi odstranili aluzije v zvezi s pisavom v ožjem pomenu besede, takó, da rečemo, "urtje sledi", dobi "pisava" tu nov pomen: utrjuje sledi v "Lichtung" kot jasnino omogočanja in odpiranja v smislu "**moči, ki je kot moč biti hkrati pustiti biti**". Ta v "Lichtung" bi naj bil netopološki v, se pravi v, ki ni več vezan na predstavljanje nečesa v nečem.

Na tem mestu bomo naredili še nekaj korakov nazaj: v delu "Uvod v metafiziko" se Heidegger ukvarja s četverstvom /"Geviert"/: "Sein und Werden", "Sein und Schein", "Sein und Denken", "Sein und Sollen"; če to četverstvo razumemo takole: "Denken" kot "techné", "Sollen" kot "práxis", "Schein" kot "poiesis", "Werden" kot "dýnamis" v tem smislu, da se ujemajo, kar zadeva področje delovanja; če je "Werden" zavezano področju **moči**, če se je temu področju metafizika dejansko izogibala do Nietzscheja, če je to področje možnosti, moči in gibanja, poudarek je na **moči**, je tisto, kar je Nietzsche pomembnega storil, postavljanje tega četverstva znotraj metafizike, z jasno naznako, da je bila dejanska funkcija moči spregledana. Sámó to četverstvo predstavlja Nietzscheja znotraj metafizike: vprašanje po biti pa zaobsega dejansko vsa; vsa pa hkrati predpostavljajo možnost "**urtja sledi**". Problem sledi je vezan na tisto mesto, kjer se resnica logosa razodene skozi tisto, kar jè, tisto, kar jè, pa ni več vezano na logos in logocentrizem. Če odpira Heideggrova ontološka diferenca vpogled v tisti jè, se začenja resnica logocentrizma in metafizike nadalje razkrivati skozi semiološko in pozneje gramatološko razliko. Kaj to pomeni?

Mesto razumevanja je razprl Derrida: če je logocentrizem vezan na fonocentrizem, posredno na ontično in ontološko razliko, je resnica logocentrizma vezana na semiološko in gramatološko razliko. Fonem je zavezan grafemu na tak način, da ga najpoprej omogoča semiološka razlika. Ko poskuša Derrida vpeljati svojo "différance", ga pot nujno vodi najprej do razumetja semiološke razlike: zanimivo je, da jo najde pri Ferdinandu de Saussuru, ki je vztrajal pri fonemskosti, ko je šlo za razumevanje jezika kot sistema. Semiološka razlika bi tu izhodiščeno pomenila naslednje: vztrajanje na **znaku** kot **znaku** (jezik je sistem znakov) in vztrajanje na **razliki** (jezik je sistem razlik) ta razlika pa je semiološka razlika: razlika med **signifiant** in **signifié** (če je znak enotnost **signifiant** in **signifié**); tisto, kar je tu pomembno, je naslednje: semiološka razlika ni niti ontična niti ontološka razlika, pač pa prihaja do tistega roba, do katerega dospe fonem: tu se znajdemo na področju, ki je konstruktivno celo za tisto, kar se je nekoč imenovalo področje čistega uma. Ker nam semiološka razlika dejansko ne daje nič v roke, se zdi, da je že področje tistega, kjer bi naj operirala Derridajeva "différance": zdi se, da je že področje "produkcije razlik". - Derridaju gre za naslednje: misliti resnico logocentrizma skozi razliko, ki gre do tistega roba, ki daje slutiti področje **produkcije razlik pred razlikami**, ali drugače: področje **dinamike razlik pred razlikami**, kolikor beseda "področje" tu sploh še ustreza. V tem smislu bi bila "razlika" pred ontološko razliko in semiološko razliko. Kako te stvari razumeti?

Postopnost razmišljanja je naslednja: v zvezi z "razliko" velja postaviti pod vprašaj sam karakter znaka in potegniti iz tega konsekvence:

(1) - "razlike" se ne da več dojeti v okviru pojma "znaka", ki pomeni skoz in skoz reprezentacijo neke **prezence** in ki se je hkrati konstruiral znotraj sistema razmišljanja, ki ga obvladuje **princip prezence**;

(2) - s tem naj bi bila hkrati postavljena pod vprašaj avtoriteta prisotnosti, ali avtoriteta njenega enostavnega nasprotja, simetričnega nasprotja: avtoriteta odsotnosti. - (Jacques Derrida: "La différence", "Randgänge der Philosophie", Ullstein, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1976, str. 14.) To bi pomenilo naslednje: pod vprašaj naj bi bila postavljena meja, ki nas prisiljuje, da znotraj danega sistema mišljenja mislimo smisel biti vedno kot **prisotnost** ali **odsotnost**, v kategorijah bivajočega ali bivajočnosti (ousia). Tisto, kar še prizna Derrida na tem mestu, je, da je vprašanje po "diferenci" kot **temporizaciji** in **temporalizaciji** tesno povezano s tistim, kar označuje Heidegger v "Biti in času" kot temporalizacijo kot transcendentelni horizont "vprašanja po biti", tesno povezano, vendar, kot bomo videli pozneje, tudi jasno razločeno.

Derrida razvija stvari postopno, zato ga zanima najpoprej semiološki del problematike, da bi, kot pravi, postalo razvidno, kako se na tem področju povezujeta "razlika" kot **temporizacija** in razlika kot **spacializacija**. Semiološka problematika pa vodi k Ferdinandu de Saussuru, ki je postavil v ospredje **arbitrarnost** in **diferencialni** karakter znaka - (RdPh, 15). Arbitrarnost in diferencialnost pa sta med seboj neločljivo povezani: elementi pomenjenja se vzpostavljajo skozi mreže opozicij, in ne skozi takšna ali drugačna pomenska jedra. Arbitrarnost in diferencialnost sta takó komplementarni. Naslednje je za Derridaja še pomembnejše: princip difference kot pogoj signifikacije zadeva "**totaliteto znaka**": tako "**signifié**" kot "**signifiant**"; z nadaljnim pojasnilom: "**signe**", "znak" je enotnost "**signifiant**" in "**signifié**", pri čemer je "signifié" "predstava", "idealni pomen", "signifiant" pa tisto, kar imenuje de Saussure "slika", "psihični odtis", mi bomo rekli "forma", zvočnega fenomena. Derrida izpostavi še naslednje stvari pri Ferdinandu de Saussuru: v jeziku obstajajo zgolj difference brez posameznih pozitivnih delov; da tako ne poseduje jezik niti predstav niti zvočnih likov, ki bi obstajali pred jezikovnim sistemom, da obstajajo zgolj pojmovne in zvočne difference, ki se dajejo na osnovi sistema. Vsak pojem je takó nujno vpisan v **verigo** ali **sistem**, znotraj katerega napotuje skozi sistemsko igro diferenc na druge pojme. - (RdPh, 16)

Takšna igra je tudi "**différance**", ki takó ni pojem, pač pa možnost pojmovnosti, možnost pojmovnega procesa in sistema, mi bomo rekli "**dinamika razlik**"; ker ni "différance" pojem, tudi ni, kot pravi Derrida, beseda. - (RdPh, 16)

Tisto, kar je važno za Derridaja in za nas, je naslednje: "**différance**", o kateri govori de Saussure, ni niti pojem niti beseda, prav to pa "a fortiori" velja za "différance"; kljub temu de Saussurova "**différance**" ni Derridajeva "différance". De Saussurovo "razliko" bomo označili kot "**semiološko razliko**", njen paradoks in odlika pa je v tem, da mediira vse štiri fundamentalne pojme difference: ker operira na področju lingvistike, je per definicionem zavezana **ontičnemu**: njena realnost je realnost "**ontične razlike**"; ker jemlje na znanje tisti "**ni**" v tem smislu, da je hkrati pred **je** vsake jezikovno, kot realno, postavljene razlike, sega v tisto smer, ki ni več zavezana ontičnemu: to je polje ontološkega, polje "**ontološke difference**"; Derrida ta "ni" semiološke difference razume tako, oziroma v takem smislu, da jo lahko "uporabi" za dvojno nalogo: po eni strani lahko skozi njo vzpostavlja neposredni odnos do Heideggrove ontološke razlike, po drugi strani mu premislek semiološke razlike omogoči, kot že vemo, da, bomo rekli, neposredno izpostavi "**gramatološko razliko**": "**différance**", "**razliko**". Kar je najpoprej za Derridaja pomembno, je poskus tematiziranja odnosa med **semiološko** in **gramatološko razliko**: če se dogaja igra diferenc znotraj sistema jezika na različnih nivojih /**langue, langage, parole**/, so te razlike same kljub temu učinku, **efekti**. V kakšnem smislu? Derrida pravi takole: same kot take ne padajo v gotovi obliki niti z neba niti niso vpisane v nekem transcendentalnem toposu, prav tako niso vpisane v možganih kot "**tabuli rasi**". Kot še pojasnjuje Derrida: če ne bi "zgo-



dovina" prinašala s seboj motiva dokončne potlačitve /"refoulement"/ in zatrtja difference, bi lahko rekli, da so lahko zgolj difference od začetka igre skozi in skozi "zgodovinske". (RdPh, 17)

Sledi pojasnitev: kar se takó vpisuje kot "**différance**", bi bilo ravno to "**gibanje igre**", "**vibriranje igre**", mi bomo rekli "**dinamika igre**", ki producira te difference, te efekte difference. Formulacija "producira" je pri Derridaju pogojno uporabljena: da to vibriranje igre ni produkcija v smislu dejavnosti kot enostavne dejavnosti. To bi pomenilo naslednje: "**différance**", ki vzpostavlja te "**diference**", ni pred njimi v neki indiferentni sedanosti, "**différance**" da je ne-poln, ne-enostaven izvor difference; kot sklene Derrida takó da ji oznaka "**izvor**" dejansko več ne ustreza. - (RdPh, 17) - Kako pojasniti igro "razlike" v odnosu do jezika kot "sistema razlik"? Derrida razvija stvari takole: jezikovni sistem, ki predstavlja pri de Saussuru klasifikacijski sistem, predpostavlja produkcijo difference kot produciranih učinkov, katerih vzrok (subjekt ali substanca) bi predstavljal stvar, nekaj bivajočega, produkcijo, ki bi se izmaknila celo igri "**différance**"; če bi bila implicirana takšna prezenca v pojmu vzroka nasploh, bi morali govoriti pri "**différance**" o učinku brez vzroka, v skrajni konsekvenci pa tudi o samem učinku, ali učinkih, ne bi mogli govoriti. Mi smo predlagali izraz "**kontingenca**": **razlike so kontingence igre razlike**. - Derrida poskuša to situacijo razrešiti na naslednji način: možnost izstopanja iz metafizičnega modela "učinka", ki vedno aludira na neki bivajoči "vzrok", da omogoča pojem "**sledi**", pravi dobesedno takole: pri poskusu izstopiti iz zaprtosti nakazane sheme se lahko uspešno uveljavi pojem **sledi**, ki da prav tako ni učinek, da tako nima vzroka, ki pa sama kot taka kot dvojna odsotnost ne zadošča za uveljavljanje preseganja metafizičnega modela. (RdPh, 17)

Za Derridaju so važne še naslednje stvari pri Ferdinandu de Saussuru: da ne obstaja nikakršna prezenca pred semiološko difference in izven semiološke difference; da velja to za jezikovni sistem; da se da to razširiti na pojem znaka nasploh; da je jezik potreben, da bi bilo govorjenje razumljivo, da je govorjenje potrebno, da bi se jezik oblikoval, da je, historično motreno, govorjenje izvirnejšega karakterja. - Pri izhodiščni naznačitvi "**différance**" se da po Derridaju uporabiti te ugotovitve: z "**razliko**" bi bilo označevano tisto **gibanje**, znotraj katerega se konstituira **jezik**, ali vsak **kod**, ali vsak **sistem napotevanj** nasploh, "historično" kot "**tkanje razlik**". - (RdPh, 18) - Mi bomo na tem mestu dodali naslednje: če predstavlja **razlika dinamiko razlik pred razlikami**, je tisto, kar potem predpostavlja vsak **sistem napotevanj**, sklop štirih nadaljnjih razločitev; tako bi **dinamika razlike** bila "a fortiori" **diferencam, sekvencam, distancam in algoritmom**, če so difference prve ontične razlike, sekvence prve sledi, distance prvi vpisi, algoritmi modeli dovoljenega delovanja sistemov na različnih področjih, dovoljenega v smislu pravilnega.

Če se vrnemo k Derridaju: "**différance**" je vezana na verigo substitucij, nesinonimnih substitucij: "rezerva", "arhi-pisava", "spacializacija", "supplément", "pharmakon", "hymen" ... zakaj?! - "**Différance**" povzroči po Derridaju, da je gibanje pomenjanja možno zgolj tako, da se vsak takoimenovani "sedanji" element, ki se pojavi na sceni prisotnosti, nanaša na nekaj drugega, pri čemer da ohranja oznako preteklega elementa na sebi in se lahko ravno skozi oznako svojega odnosa odnosa izprazni nasproti nekemu prihodnjemu elementu, pri čemer da se sled manj nanaša na takoimenovano sedanost, kot na takoimenovano prihodnost, in ravno skozi ta odnos, namreč nasproti tistemu, kar ni, konstituira takoimenovano sedanost, prezenco, tisto, od česar je živela metafizika. Še nekaj je važno za Derridaju: ta element ni nikakršna preteklost ali prihodnost kot modificirana sedanost. - (RdPh, 19) - To je odnos med "**signifiant**" in "**signifié**". - Da mora ta element ločevati od tistega, kar ni, interval, ta interval pa mora



v sebi ločevati sedanjost, in tako s sedanjostjo ločevati vse, kar lahko mislimo znotraj nje in s pomočjo nje; zato lahko in mora postati **"signifié"** nov **"signifiant"**; šele na tem območju lahko operira metafizika s svojim metafizičnim jezikom, s svojimi metafizičnimi pojmi /bivajoče, substanca, subjekt .../; kot razvija Derrida naprej; ta dinamično konstituirajoči se, razdeljujoči se **interval** da je tisto, kar bi lahko imenovali "spacializacija": spacializacija časa in temporizacija prostora. To konstitucijo sedanjosti, kot **originarno konstitucijo**, velja po Derridaju imenovati neoriginarno sintezo sledi "retencij" in "protencij", velja imenovati **"arhi-pisavo"**, **"arhi-sled"**. To da je hkrati **spacializacija in temporizacija**. - (RdPh, 19)

Sledijo vprašanja: ali ne bi bilo najbolj enostavno, če bi to aktivno gibanje produkcije **"différance"** poimenovali z že znano besedo **diferenciranje**? Pomisleki so naslednji: ob siceršnjih nespornostih bi lahko ta beseda asociirala misli o kakršnikoli organski, originarni ali homogeni enotnosti, ki se začne ob določenih pogojih razvijati z vzpostavljanjem notranjih in zunanjih razlik, da bi potem lahko sprejeli "razliko" kot "Ereignis"; to bi pomenilo privzemanje metafizičnega modela. - (RdPh, 19) - Še nekaj bi to pomenilo: s tem bi izgubil "ekonomski pomen" odloga, temporizirajočega "odloga", enega od pomenov, ki leži v francoski besedi **"différer"**.

Enega od naslednjih pomenov "différance" najde Derrida prek Koyréa v Heglovi Jensi Logiki: Hegel postavlja tam razliko med **"indifferente Beziehung"** in **"diferente Beziehung"**: sintagma **diferentni odnos** bi tako bila nasprotje **indiferentnega odnosa**: beseda "diferentni" bi tako implicirala **aktivni** smisel, za razliko od besede "indiferentni", ki sicer pomeni toliko kot ravnodušen, "gleichgültig", neaktiven. Aktivni smisel diferentnega odnosa je za "différance" konstitutiven. "Différance" producira diference, difference da so "producirane", odložene, "aufgeschoben", "différées". - Sledijo vprašanja: kdo ali kaj "diferira", "razlikuje/ odlaga", "kaj je différence"? - Derrida pojasnjuje stvari takole: če sprejmemo samo formo vprašanja glede na njegov smisel in sintakso: kaj je? kdo je? kdo je, ki ..., potem to pomeni, ali bolje, potem bi to pomenilo, da je mojstrena z aspekta nekega sedanje bivajočega, z aspekta neke prezence, pri čemer ni pomembno, ali to sedanje bivajoče razumemo kot formo, stanje, moč, nek Nekaj, subjekt v smislu zavesti, ki da je v stanju **"diferirati"** - /razlikovati/odložiti/. - Z "différance" to nima ničesar skupnega.

Na tem mestu se vrne Derrida k Ferdinandu de Saussuru, oziroma k njegovi **"semiološki diferenci"**, oziroma k njegovi ugotovitvi, **da jezikovni sistem ni funkcija govorečega subjekta** (sic !!!). To da neposredno implicira naslednje: subjekt je kot samoidentiteta, ali celo kot zavest samoidentitete, kot samozavedanje, vpisan v jezikovni sistem, da je takó funkcija jezikovnega sistema, da postaja subjekt zgolj in samó, če se ujema njegovo govorjenje, celo v takoimenovanih ustvarjalnih fazah, s predpisi jezika kot **"sistemom diferenc"**, ali s splošnim zakonom **"différance"**. - (RdPh, 22) - Tako se pojavijo pri de Saussuru trije nivoji: **jezik** (langue), **govorica** (langage), **govorjenje** (parole); **langue** je tako **langage** minus **parole**. - Še eno zanimivo misel najde Derrida pri de Saussuru: jezik (kot sistem) je potreben, da bi lahko bilo govorjenje razumljivo in da bi produciralo svoje efekte. **V natančno istem smislu je potrebna filozofija kot sistem** - (sic!!!). Pomeni: samó na ozadju določenega sistema imajo stvari in besede določen pomen.

V tem kontekstu bi "différance" pomenila naslednje: da ni zgolj igra razlik znotraj jezika, pač pa odnos govorjenja (parole) do jezika (langue), tista stranska pot **"détour"**, na katero moram stopiti, da bi sploh lahko govoril (sic!), da to velja tudi za semiologijo v širšem pomenu besede, za odnos med rabo in shemo, odnos med sporočilom **"Message"** in kodom **"code"**; s tem tisti, ki govori dejansko ni ogrožen kot "subjekt"

(govorjenja); **njegovo je sporočilo, sistem omogoča njegove učinke.** Če rečemo po eni stani, da jezikovni sistem ni funkcija govorečega subjekta, to nikakor ne pomeni, da je tisti, ki govori, izbrisan kot subjekt: sporočilo je njegovo, govorjenje je pot znotraj sistema, ki omogoča učinke. Zato lahko rečemo vsemu navkljub: **subjekt je tisti, ki govori;** zgolj subjekt sporočila (!?); območje nezavednega ne razrešuje, ko gre za problem subjekta govorjenja in za "razliko", ničesar: omogoča tisti reducionizem, ki je predstavljal "kraljevsko pot" za uničenje filozofije: "voluntas", "libido" in "vanitas" so predstavljale tri možne ekonomije tega uničenja; če je bila s tem substanca ("ousía) dobesedno do "niča" spravljena, in če rečemo, da predstavlja "svet življenja" "ousío", je očitno, da je treba tu iskati tisto, kar "subjekt" postavlja in vzpostavlja: ne samo subjekt govorjenja. V tem kontekstu lahko postane nezavedno kot jezik in jezik kot nezavedno **pot**, da takó nikakor **ni** poslednja instanca. Ali to pomeni, da je poslednja instanca "svet življenja"? - Če rečemo na tem mestu, da velja opustiti govorjenje o "poslednji instanci", je očitno, da na to vprašanje tu še ni mogoče odgovoriti. Ontologija "**sveta življenja**" kot "**ousíe**" lahko postane polje možnih odgovorov, če "poljske poti" tu več ne razumemo zgolj kot poti spraševanja; možnih odgovorov v tistem okviru smislov in pomenov, ki jih je Martin Heidegger našel v besedi "Antwort": če je beseda "Antwort" vezana na besedo "Entsprechung" v smislu tiste relacije, ki obstaja med "**Wort**" in "**Sprechen**", lahko pomeni odgovarjanje kot vez možnih odgovorov toliko kot "Entsprechen", "Entsprechung", delovanje tega odgovarjanja pa na "sprechen", na tistega, ki "odgovarja" - "entspricht", oziroma "govori", "spricht", pa imamo tako "četverstvo": "**sprechen**", "**spricht**", "**die Sprache**", "**entsprechen**". - Če pride Martin Heidegger pri svojem spraševanju in odgovarjanju do "Lichtung" in "Anwesenheit", sta homologi temu paru pri Derridaju "**différance**" in "**trace**"; s to razliko: pri Heideggru gre skoz in skoz za vprašanje biti, pri Derridaju pa sta odnos govorjenja in delovanje jezika vezana na "**igro form**" brez fiksirane in nespremenljive substance; to pomeni nadaljnje predpostavlanje **retencije** in **protencije** razlik, **specializacijo** in **temporizacijo**, **igro sledi**: zato pisava "**avant la lettre**", "arhi-pisava" brez prisotnega izvora, brez "**arché**". - (RdPh, 22) - "Pisava pred črko pomeni hkrati črtanje "arché" in transformacijo splošne **semiologije** v **gramatologijo**, hkrati dekonstrukcijo vsega, kar je metafizičnega v **semiologiji**, se pravi tistega, kar ni združljivo z motivom "**razlike**". - (RdPh, 22) Na teh mestih pride Derrida do zanimivega problema: pravi takole: kaj pa če bi vzeli na znanje naslednji pomislek: res je sicer, da lahko govori subjekt zgolj na osnovi lingvističnih diferenc, da je pomenjujoč zgolj in edino, če se vpisuje v sistem diferenc; kar bi še nadalje pomenilo, da subjekt ne bi bil samemu sebi prezenten brez posredovanja igre lingvistične semiološke "**différance**": sledi vprašanje: toda, ali si ne moremo predstavljati in misliti prezence in samo-prezence subjekta pred njegovim govorjenjem in označevanjem, **samoprezence subjekta** znotraj molčeče in intuitivne zavesti? - (RdPh, 23)

Takšno spraševanje predpostavlja po Derridaju, da je nekaj takega kot zavest možno pred znaki, izven znakov, brez vsake sledi in "razlike". Če je Heidegger prišel do tistega, kar je imenoval "Lichtung", "clarière", je to s pozicije mišljenja "différance" vezano še vedno na tisti privilegij zavesti, recimo pri Heideggru privilegij "tubiti", ki je takó še vedno vezana in ujeta v jezik metafizike. Heidegger je to vedel. Za Derridaja to pomeni naslednje: na znanje velja vzeti tisto, kar je v zvezi z vprašljivostjo prezence kot onto-teološke opredelitve biti povedal Heidegger; zavest si je očitno jemala nekaj v zakup, kar ji ni pripadalo, Heideggrova "tubit" to vé, vendar ne more uiti iz jezika metafizike: če je "tubit" ob koncu tisti "**tu**" "**svétenja**". /"Lichtung"/, "razreši" Derrida problem takó, da postavi na eno stran "**razliko**", na drugo "**sled**", tistega, ki **govori** in

**odgovarja** in je tako odgovoren, in s tem subjekt, pa znotraj "**igre form**". To bi pomenilo naslednje: če tu "**vrh**" - /razlika/ in "**prepad**" - /sled/ sovpadeta, in če je to naznaka tistega, kar je Nietzsche s svojo formulacijo poskušal misliti, je lahko "**sistem kategorialnih form**" vezan na tisto področje, ki ga je Derrida nakazal z oznako "igra form": te kategorialne forme držijo skupaj kot sistem forme sveta življenja in simbolne forme, samó gibanje pa predpostavlja "gigantomahío perì téis ousías", če je "ousía" svet življenja.

Pred samim "vpisom" subjekta v sistem kategorialnih form tako delujejo naslednje štiri "črke": dinamika razlik pred razlikami kot razlika - *différance* /D/, dinamika binemov /B/ kot prvih postavitev prisostvovanja razlik  $((0,1)-(1,0,1))$ , dinamika grafemov /G/, če je grafem minimalna kontrastna enota v sistemu pisave nekega jezika, in dinamika fonemov /F/, če je fonem najmanjša enota v glasovnem sistemu nekega jezika; vpis subjekta pa je njegovo delo: to je lahko **sistem**, to so lahko **sistemi**; če pomeni sistem tisto, kar nekaj "skupaj" drži v smislu latinske besede "concludere", je "conclusio" na začetku, ko gre za odnos med **sistemom form** in **svetom življenja**, forma izpeljave pa **abdukcija: conclusio, maior, minor**, abdukcija kot "**apagogé**". To je "užitek sistema". Tu se začne znanost. Domnevna nevrnljiva izguba sedanjosti kot prezence užitka sveta življenja je vezana na "delo sistema", ki ga vrača: v tem smislu so "kategorialne forme" kot "morfo-genetska kategorialna polja" **geneza** sveta življenja, ali bolje, predpostavljajo genezo sveta življenja: če bi rekli na tem mestu, da predstavljajo genezo **ontologije** sveta življenja, bi bilo to prav gotovo prenačljeno; na tem mestu prenačljeno: osmiselitev kategorialne forme sledi lahko pripravi možnost ontologije, če je sled prehod iz **ni** v **je**, če je **jé** opredelitev in učinek **sledi**. - Pri Derridaju najdemo možnosti za takšno izpeljavo: prezence, in s tem hkrati samoprezence zavesti, da ne velja več misliti kot formi biti, pač pa kot opredelitev znotraj sistema, ki ni **sistem prezence**, pač pa **sistem diference**. Heidegger je po Derridaju določene stvari v tej zvezi prebral pri Nietzscheju in Freudu: če sta tako Nietzsche in Freud razmišljala ob motivu "**razlike**", če je bila "différance" v njunih tekstih takorekoč poimenovana, je tisto, kar se da pri njiju kot ugotovitev najti, da je zavest učinek razmerja moči, ki niso njene lastne; te moči niso nikoli prezentne, pač pa so igra **diferenc** in **kvalitet**; če je pri Nietzscheju bistvo moči še opredeljevano kot **diferenca kvantitete**, je to bistvo še vedno metafizično bistvo, na način prezence ujeto bistvo; **prehod kvalitete**, če to zahteva "svet življenja", je vezan na nadaljnje tri aspekte "razlike": na **diference**, **diferensa** in **diferende**; pa bi imeli takole: **diferenco**, **diferensa**, **diference** in **diferende** - /razlika, razlikovalca (dva), razlike in razlikovanke/. Če, kot pravi Derrida, živi filozofija v in **od razlike** in če ni v stanju uzreti **enako**, ki ni **identično**, je to enako, ki ni identično, ravno **razlika** kot odložen in dvojni prehod enega diferenda do drugega. - (RdPh, 24)

Na tej poti lahko po Derridaju ujamemo ponovno **pojmovne pare**, na katerih gradi filozofija, pojmovne pare, iz katerih živi naš diskurz, pri čemer pa da to ne pomeni izbrisa nasprotij, pač pa možnost, ki se najavlja takó, da se eden od pojmov pojavlja kot razlika drugega; kot še pojasnjuje Derrida: pojem bi bil **razlikovana/odložena - razlikujoča/odložujoča** /différée- différante/ **funkcija**. - Z vpotežitvijo Nietzscheja bi to pomenilo, da se razlika najavlja kot razvijanje enakega na način enakosti različnosti in ponovitve v večnem vračanju: če to omogoča vpis sledi, se **mišljenje razlike** dopolni v **mišljenju sledi**: če je sled vezana na **moč utrtja**, je odlog /"remise", "Aufschub"/ vezan na **odlog ontologije, odlog ontologije sveta življenja**.

## Koncepcija logike v Brentanovi šoli

FRANE JERMAN

### POVZETEK

*Razprava govori o spremembah formalne, silogistične logike, ki jih je pripravil Brentanov učenec Hillebrand. Sodbe je jemal kot psihične tvorbe in iz tega izpeljal tudi posebne posledice. Sodba je poslednji rezultat analize psihičnih fenomenov - v tem je največji pomen Brentanove teorije psihičnih fenomenov sploh - in je torej ni mogoče naprej analizirati v posamezne prvine. Iz tega sledi tudi posebna razdelitev različnih teorij sodb in sicer na ideogenske teorije, po kateri gre za sodbe pojav sui generis, vse druge teorije pa so allogenetske, tj. teorije, ki vidijo v sodbi združitve različnih zvrsti psihičnih fenomenov. Temeljni pojem tako pojmovane sodbe pa je pojem eksistence, s katero je mogoče sodbe iz logičnega kvadrata predstaviti drugače kot doslej. Gre torej za drugačnost in ne za logiško novost.*

*Razprava ugotovi, da logika pri Brentanu in njegovi šoli sicer ni prenovitev Aristotelove in sholastične silogistike, kot so avtorji mislili, ampak je uvod v fenomenološko logiko, ki je izhajala iz psihološko pojmovane sodbe.*

### ABSTRACT

#### THE CONCEPT OF LOGIC IN BRENTANO'S SCHOOL

*The paper deals with changes in the formal, syllogistic logic which were formulated by Brentano's disciple, Hillebrand. Hillebrand regarded judgements as psychic constructs and from this derived specific consequences. Judgement, being the final result of the analysis of psychic phenomena - and in this lies the greatest significance of Brentano's theory on psychic phenomena - can be no further analysed into individual elements. From this derive different judgement theories which are divided into two main types. The first are ideogenetic theories. They consider judgements as sui generis phenomena. All other theories are allogenetic and they see judgement as a unification of different kinds of psychic phenomena. The fundamental concept of judgement thus conceived is existence by means of which the judgements of the logical square can be presented differently than hitherto. This is, therefore, a different interpretation rather than a novelty in logic.*

*The paper arrives at the conclusion that the logic of Brentano and his school is not a restoration of Aristotle's and scholastic syllogism, as authors believed, but an introduction to phenomenological logic which derived from a judgement conceived psychologically.*

Preden bomo pregledali Brentanova predavanja o logiki, kot jih je izdala Franciska Hillebrand, si je vredno ogledati, do kakšnih konsekvenc je prišel v svojem razvijanju nauka o sodbi Brentanov učenec F. Hillebrand, ki je v razpravi **Nove teorije kategoričnega sklepanja**<sup>1</sup> poskusil do kraja izvesti Brentanove logiške zamisli v zvezi s sodbami kot psihičnimi fenomeni, ki so popolnoma *sui generis*, ločeni od drugih psihičnih fenomenov (od predstav in čustvovanj).

V uvodu v svojo razpravo najprej omenja Kantovo znano izjavo, češ da od Aristotela sem logika ni napravila niti koraka naprej pa tudi nazaj ne, s čimer se sam strinja, vsaj kar zadeva nauk o sklepanju (gre seveda za nauk o kategoričnem silogizmu). Omenja njemu sodobna prizadevanja na logičkem področju. Med številnimi navedenimi imeni srečamo tudi G. Boola, St. Jevonsa in De Morgana. Posebej pa poudarja Brentanove reformistične poskuse, ki izhajajo iz drugače utemeljitve sodbe, kot je bila v navadi doslej. Gre seveda za *psihološko teorijo sodbe*, ki temelji na sodbi kot *posebnem psihičnem fenomenu* v smislu Brentanove teorije.

Za samo analizo sodbe sta najpomembnejša pojma *evidence* in *apodiktičnosti*. Evidentna (razvidna) mu je sodba takrat, "... kadar je pravilna in kot pravilna priznana, tako da dokaz ni niti možen niti potreben. Taki so aksiomi pa tudi sodbe notranjega zaznavanja."<sup>2</sup> Ni namreč evidentna samo trditev, da je npr. del manjši od celote, ampak tudi to, da si zdaj nekaj predstavljam, čutim, zaznavam itd. To tudi po njem upravičuje Descartes pri njegovem *cogitu*. Seveda pa je med obema fenomenoma temeljna razlika v tem, da sodbe notranjega zaznavanja niso *nujne*, logične (aksiomi) pa so. Pomembna je tudi *apodiktičnost*, ker pomeni za neko sodbo, ne samo da je, ampak da tudi *mora biti*, ker bi njej nasprotna sodba povzročila *protislovnost*. Apodiktičnost za Hillebranda vsebuje torej *nujnost*, ki pa ni nujno evidentna. Sklep v silogizmu je sicer evidenten, ni pa apodiktičen, saj lahko vedno najdemo konkretnemu sklepu nasprotujoči sklep. "Caius je umrljiv" kot sklep na podlagi premis "Vsi ljudje so umrljivi" in "Caius je človek" je po Hillebrandu sicer evidenten, ni pa apodiktičen, ker premisa "Caius ni umrljiv" ne vsebuje protislovja. Hillebrand je tu verjetno mislil, da si lahko zamislimo neumrljivega človeka. Vendar med stavkoma  $f(a)$  in  $f(-a)$  je protislovje, in sicer z logičnega vidika. Evidentnost in apodiktičnost pa priznava Hillebrand *zvezi* med sklepom in obema premisama.

Prava teorija silogizmov mora torej izhajati iz Brentanove razdelitve psihičnih fenomenov, tj., iz pravega značaja sodb kot takih, (psihični fenomen priznavanja in zavračanja predstavljaja). Pravi silogizem je po Hillebrandovem mnenju tisti, katerega sklep je spoznanju evidenten. Od tega je tudi odvisen odgovor na vprašanje, kako in kakšne sodbe izhajajo iz drugih in to za vse primere. Hillebrand daje primer sklepanja *ad subalternatum*, se pravi sklepanja iz  $a$  na  $i$  sodbe in iz  $e$  na  $o$  sodbe ali drugače: "Kar velja za vse, velja tudi za posamezno". Po Brentanu to sklepanje namreč ni veljavno, se pravi da iz  $a$  ne moremo veljavno izpeljati  $i$  in iz sodbe  $e$  ne moremo izpeljati  $o$ . V univerzalno afirmativni sodbi je Brentano videl samo sodbo, ki zanika materijo (vsebino) "Ne-P bivajočega S" S tem v nasprotju so drugi logiki z Aristotelom na čelu zagovarjali eksistenco vsebine subjekta - samo v tem primeru je mogoče sklepati po subalternaciji.

Eno od začetnih poglavij je Hillebrand posvetil vprašanju narave sodbe, kjer je v bistvu ponovil ali s svojimi besedami obnovil Brentanovo teorijo ob polemiki z drugimi logiki (npr. s Sigwardom, Überwegom in drugimi). Začenja z ugotovitvijo, da je temeljna značilnost vsake sodbe njena *dvočlenskost*. Rezultate svoje analize predstavi

<sup>1</sup> Franz Hillebrand: Die neuen Theorien von kategorischen Schlüsse, Wien 1891.

<sup>2</sup> Prav tam, str. 6.



takole: "1. Sodba ni gola zveza predstavnih vsebin. 2. Razširitev ... po kateri zavest pomeni objektivno veljavnost, se izkaže v dvojnem odnosu kot nevzdržna. 3. Moment zveze predstav nikakor ni zadosten pa tudi ne nujni znak sodbe kot fenomena."<sup>3</sup> Rezultat te analize klasične koncepcije sodbe je negativen. Za Hillebranda je prava definicija sodbe takale: "Bistvo sodbe je v posebnem, le prek napotila na notranjo izkušnjo razumljivem intencionalnem odnosu do imanentnega objekta."<sup>4</sup> Sodba je torej poslednji rezultat analize psihičnih fenomenov - v tem je največji pomen Brentanove teorije psihičnih fenomenov sploh - in je torej ni mogoče naprej analizirati v posamezne prvine. Iz tega sledi tudi posebna razdelitev različnih teorij sodb in sicer na *idiogenetske* teorije, po kateri gre za sodbe kot pojav *sui generis*, vse druge teorija pa so *allogenetske*, tj. teorije, ki vidijo v sodbi združitev različnih zvrsti psihičnih fenomenov. Po teh teorijah je treba za konstrukcijo sodbe uporabiti pojem eksistence. Idiogenetske teorije tega ne potrebujejo. Po Brentanu in njegovem učencu Martyju pa dobimo pojem eksistence "... z refleksijo določenega razreda psihičnih fenomenov, namreč sodb ... .. intencionalni odnos do nekega predmeta, ki ga imenujemo sodba, je izvor pojma eksistence..."<sup>5</sup> Očitno je za idiogenetsko teorijo najpomembnejša oblika sodbe *eksistencialna*. Tako kot je eksistencialni stavek "S je" po tej teoriji samo priznavanje eksistence S-a, izraža tudi kategorični stavek "S je P" priznavanje materije S P. Glede na to je po Hillebrandu "...eksistencialna sodba ... le določena forma *izjave*, tj. jezikovnega izraza, in to formo je mogoče dati vsaki resnično preprosti sodbi, ne glede na to ali je to po dosedanji jezikovni rabi kategorična ali eksistencialna (tetična) sodba."<sup>6</sup> Te brentanovske formulacije kažejo seveda temeljno razliko od drugih tradicionalnih naukov o sodbah, prav pri pojmovanju pravega značaja sodb. Kljub vsemu tudi tu še ne prihaja do jasnega razločevanja med jezikovnim in notranje zaznanjsko ravnijo obravnavanja sodb kot posebnega, samostojnega psihičnega fenomena.

Naslednje za nas relevantno poglavje Hillebrandove razprave je posvečeno obravnavanju problema tako imenovane *kvantitete* sodb, kjer gre za analizo Aristotelove teorije kategoričnega silogizma v tradicionalni transformaciji. Glavno vprašanje za Hillebranda je, ali ima v Brentanovi koncepciji kvantiteta kategorične sodbe še kakšen pomen in če ga ima, kakšen je. Glede na to, da je po idiogenetski teoriji delitev sodb na kategorične in eksistencialne<sup>7</sup> upravičena le kot jezikovni izraz, se te sodbe ločijo samo jezikovno, s psihološkega vidika pa so si enakšne. Vemo že od Brentana, da je mogoče vse sodbe prevesti na eksistencialno raven, kar je za to teorijo bistvenega pomena.

Hillebrandovo stališče v zvezi z razdelitvijo sodb na *a*, *e*, *i* in *o* sodbe je jasno: "... ko prevedemo štiri zvrsti sodb (*a*, *e*, *i*, *o*) v eksistencialno obliko, tako da ni subjektu S predikat P pripisan ali odrečen, ampak je sestavljeni predmet S P priznan ali zanikan, v sami strukturi *materije* SP ni nobenega namiga, da sta P in S povezana po svojem obsegu v celoti ali deloma."<sup>8</sup> Prav tako moment univerzalnega in partikularnega ni v *funkciji* sodbe, saj sta v njej lahko priznana ali zanikana samo S P. Pri enaki materiji sta torej močni samo afirmativna in negativna sodba (S P je in S P ni).

<sup>3</sup> F. Hillebrand: Nove teorije ..., cit. izd. str. 25-26.

<sup>4</sup> Prav tam, str. 26.

<sup>5</sup> Prav tam, str. 27.

<sup>6</sup> Prav tam, str. 28.

<sup>7</sup> Vsekakor je taka delitev malce čudna. Če po tradicionalni logiki dobimo kategorialne sodbe glede na pogojenost med S in P - ta odnos je v našem primeru brezpogojen. Pri eksistencialnih sodbah, ali boljše partitivnih ( vsaj za to gre) pa gre za *obsegovni* odnos med S in P. Očitno pa niti Brentanu niti Hillebrandu taka razdelitev sodb ni ustrezala, čeprav sta prav dobro poznala "Schullogik", kot sta imenovala tradicionalno logiko.

<sup>8</sup> F. Hillebrand, Nove teorije ..., cit. izd. str. 40-41.

Tako je razdelitev po kvantiteti odpravljena kot nepotrebna. Seveda poznamo tudi v sodobni logiki enakovrednost med univerzalnim in eksistencialnim kvantifikatorjem, se pravi, da lahko enega izrazimo z drugim, vendar to za sodobno logiko ni razlog za *odpravo* razlike med univerzalnim in partitivnim, oz. eksistencialnim, ampak zgolj možnost transformacije *ob nespremenjenem smislu stavka (sodbe)*. In čeprav tudi Brentano pri taki transformaciji govori o nespremenjenosti smisla, gre vendarle za drugačen postopek - kvantiteta je tej teoriji kratko malo odveč in ne vé z njo kaj početi.

Omenjali smo že, da je pri tem prevajanju sodb logičnega kvadrata na eksistencialno obliko največja težava prav univerzalno afirmativna sodba. Težava je v tem, da je po "šolski" logiki predikat pripisan subjektu v polnem obsegu. To pa pomeni, da je "... univerzalno trdilna sodba povzemajoči izraz za množico singularnih stavkov..."<sup>9</sup>, se pravi, da stavek "Vsi ljudje so umrljivi" pomeni zbirko singularnih stavkov "Peter je umrljiv", "Pavel je umrljiv" itd. itd. ker pa isto lahko rečemo tudi za partikularne stavke, izgine razlika med partikularnim in univerzalnim.<sup>10</sup> Zato je po Brentanu in Hillebrandu pravi smisel univerzalno afirmativne sodbe v "... zanikanju izjeme, torej v dvojni negaciji, od katerih ena pripada materiji, druga pa funkciji sodbe. Stavek "Vsi S so P" zanika, da je neki S, ki ni P. Kvaliteta, ki jo šolska logika pripisuje sodbi kot 'univerzalno trdilna' je torej v resnici *negativna*"<sup>11</sup>.

Hillebrand povzema svoja dognanja v tem smislu, da ostane 1. od stare, šolske logike v veljavi samo razdelitev po *kvaliteti*, po kvantiteti pa ne, da sta 2. glede na *a* in *e* negativni, *i* in *o* pa afirmativni sodbi, 3. da je kvantiteta zgolj *relativna* in ne *fundamentalna* lastnost, ki zadeva dvočlenske sodb in 4. se "... afirmacija ne nanaša na celotno materijo, negacija pa se ..." <sup>12</sup> Vse to velja, glede na Hillebrandovo izrecno opozorilo, kolikor materije sodb niso *individualne*.

Hillebrand vidi razliko med univerzalnimi in singularnimi materijami sodb v naslednjem: "Sodba je tedaj singularna, kadar je njena materija individualna, tj. tedaj, ko ji ustreza le *en* sam individuum; če materiji ustreza več individuumov, potem je univerzalna. Materija pa nam ne pomeni predmet sam, ampak predmet, o katerem sodimo kot o razsojanem predmetu (in seveda tudi predstavljenem)."<sup>13</sup> To je brentanovsko povedano singularna sodba, ki bi ji glede na njeno individualnost ustrezalo na mestu subjekta individualno, lastno ime. Hillebrand je razume termin "individualni pojem" preozko, zato je menil, da namesto individualnih pojmov lahko uporabimo tudi izraze kot so "to tukaj", "tam leči" itd. V sodobni predikatni logiki je to znano vsaj od Churcha, da namreč lastna imena niso samo gramatikalno lastna imena, ampak vsak izraz, ki pomeni nekaj individualnega.

Poseben problem je očitno razdelitev sodb, zlasti tako, kot jih je razdelil Kant (na univerzalne, partikularne in singularne). Hillebrandu se je zdelo - povsem upravičeno - podrejanje singularnih sodb univerzalnim nesmiselno, kar je pokazal na primeru Sokrata, zakaj kaj pomeni delni ali univerzalni obseg pojma Sokrat? J. St. Mill je označil individualne (singularne) sodbe kot tiste, katerih objekt je singularno ime. Hillebrand pa ob tem opozarja, da opredelitev ne zadostuje, "... kajti ni ime subjekt, ampak to, kar ime označuje."<sup>14</sup> S tem opozorilom na vlogo jezika, ki ji je tu in sicer tudi dru-

<sup>9</sup> Prav tam, str. 42.

<sup>10</sup> Ta radikalna redukcija dejansko pomeni ukinitvev kvantifikacije sodb, zakaj pot navzgor verjetno ni mogoča: izpeljati namreč iz iste eksistencialne sodbe v enem primeru partikularno in v drugem pa univerzalno sodbo bi pomenilo protislovje. Vsaj v predikatnem računu to ne gre.

<sup>11</sup> F. Hillebrand: Nove teorije..., cit. izd., str. 42.

<sup>12</sup> Prav tam, str. 49.

<sup>13</sup> Prav tam, str. 50.

<sup>14</sup> Prav tam, str. 52.

god pripisoval Hillebrand navajanje v zmoto, je vseskozi navzoča dihotomija: jezikovna na eni in psihološka raven na drugi strani.

Na podlagi razdelitve sodb po kvaliteti (trdilnost in nikalnost) ter količini materije (ali je individualna ali ne) je razdelil Hillebrand sodbe po križanju teh dveh kriterijev na štiri tipe:

1. Afirmativne sodbe z individualno materijo;
2. Negativne sodbe z individualno materijo;
3. Afirmativne sodbe z ne-individualno materijo;
4. Negativne sodbe z ne-individualno materijo.

Ta na videz povsem drugačna razdelitev sodb od dosedanjih, pa v bistvu zajema vse štiri tipe sodb z logičnega kvadrata, če jih prevedemo iz eksistencialne forme nazaj v njihovo "gramatikalno, šolsko-logično" formo.

Podobno kot Brentano je tudi Hillebrand ugotavljal, da stara teorija obrata (konverzije) ne drži. Izhajal je iz trditve, da je pri partikularno afirmativni sodbi možen samo preprosti obrat (*conversio simplex*). To je vzbudilo sum že pri Trendelenburgu, ki je PO (okrajšava za preprosti obrat) sodbe i omejil na sodbe z akcidentalnim in ne substancialnim predikatoma. A. Lange je sploh podvomil v pravilnost takega obrata in sicer na podlagi naslednjega premisleka: če stavek "Vsi trikotniki so mnogokotniki" obrnemo per accidens v stavek "Nekateri mnogokotniki so trikotniki" dobimo s PO tega stavka očitno neresnično ali vsaj ne splošno veljavno sodbo: "Nekateri trikotniki so mnogokotniki" (nepravilno zato, ker beseda "nekateri" utegne pomeniti "... vendar ne vsi"!), če pa mislimo pri tem "... nekateri, lahko pa tudi vsi..." je gornji PO povsem pravilen.

Kolikor vem pa gre pri *i* sodbah gre tudi *conversio per accidens*, samo da v obratni smeri. Čudno, da se tega Hillebrand ni zavedal. Vprašanje, kdaj pri *i* sodbah uporabljamo enega ali drugega je seveda odvisno od našega poznavanja "materije" sodbe.

Sicer pa je Hillebrand posvetil vprašanju neposrednega sklepanja celo poglavje, v katerem je dokazoval - na podlagi idiogenetske teorije sodbe - nesmiselnost skorajda vseh tovrstnih sklepanj. Izjema je samo sklepanje po opoziciji, kjer gre za neposredno uporabo zakona o izključenem protislovju.

Za kaj gre to pri tem obratu smo sicer malo prej že videli, vendar ne gre samo zato. Če je vsebina sodbe izrazljiva s formulo S P, potem ta ni samo enakovredna formuli P S ampak je z njo dejansko identična. Ob tem se moramo spomniti, da je bistvo sodbe v sprejemanju ali zavračanju predmeta, ki ga označuje sestava S P. Obrat je torej odveč, ali še drugače, vsako tako prirejeno sodbo je mogoče obrniti preprosto. Zato po Hillebrandu sploh ne gre za pravo sklepanje, ampak za ekvivalentne izraze, zato so praktično vsa tovrstna sklepanja vsaj odvečna, če ne že napačna. Izjema je, kot smo dejali, sklepanje po opoziciji, zakaj "... sodbi z enako materijo pa z nasprotujočima si kvalitetama ne moreta biti hkrati resnični."<sup>15</sup> Hillebrandu kot pred njim tudi Brentanu je nekako ušel v srednjeveških kompendijih (Od Teofrasta do Petra Hispanusa) utrjeni smisel sklepanja na podlagi ene premise: gre vendar za *transformacijska* pravila, ki omogočajo dokazovanje Aristotelovih silogizmov. Hillebrand ima torej toliko prav, ko govori o tem, da gre tu za drugačen izraz, se pravi za transformacijo sodb v ustrezno, za dokaz ustrezno obliko.

Hillebrandu je preostal samo še odgovor na vprašanje, ali nova teorija sodbe prinaša na področju normalnega sklepanja kakšne novosti, oziroma, ali je v luči idiogenetske teorije sodbe staro (šolsko) sklepanje še v veljavi in koliko ta teorija prinaša tudi kakšna *nova* doslej spregledana sklepanja.

<sup>15</sup> Prav tam, str. 65. Sicer pa je to lep primer brentanovske definicije zakona o izključenem protislovju.

Sklepi na podlagi zavračanja tega "enopremisnega" sklepanja pa opozarjajo na primere, ki jih šolska logika ni obravnavala. Tako šolska logika ne obravnava primere, ko lahko logično izpeljemo na podlagi dane materije, ki je hkrati del materije druge sodbe. Hillebrand navaja primer sodbe "Nekdo je bolan", iz katere lahko veljavno sklepamo, da neki človek eksistira, da nadalje eksistira bolnik, da eksistira živo bitje itd. - Seveda so take izpeljave možne - vendar samo na nivoju konkretnih sodb. Če imamo pred očmi *formalizirano* obliko, taki sklepi niso mogoči, oz. sodijo v drugačno vrsto sklepanj (npr. v razredni račun itd.), ker tu sklepamo glede na "materijo" se pravi na dano vsebino subjekta in predikata. Na podlagi gornjega premisleka pa vendarle izpelje dva zakona neposrednega sklepanja:

"1. Vsaka afirmativna sodba ostane resnična, četudi opustimo poljubni del njene materije.

2. Vsaka negativna sodba ostane resnična, četudi obogatimo njeno materijo za poljubno številna določila."<sup>16</sup>

Četrto, zadnje poglavje svoje razprave je posvetil Hillebrand sklepanju na podlagi dveh premis, se pravi korekciji šolsko-logičnega silogističnega sklepanja. Že iz tega, kar smo doslej izvedeli o idiogenetski teoriji, je jasno, da običajnega sklepanja ne bo mogoče izvesti. Vse sodbe tega tipa je mogoče reducirati ali prevesti na brentanovsko pojmovano eksistencialno sodbo, to je "... najbolj preprosti izraz preproste sodbe. Materija in funkcija sodbe sta tu tudi na zunaj tako ločena, da ni mogoče v posameznem primeru omahovati ali negacija sodi k materiji ali funkciji sodbe."<sup>17</sup>

Tu se najprej zastavi vprašanje, kaj Hillebrandu pomeni izraz "preprosta sodba". Na koncu razprave namreč govori o "dvojni sodbi", za katero pa veljajo drugačna sklepanja kot sicer. Dvojna ali "sestavljena sodba" Brentanu in Hillebrandu ne pomeni konjunktivno povezanih sodb:

"Kaže namreč, da obstajajo sodbe, ki ne predstavljajo niti preprostega sprejemanja ali zavračanja predmeta, niti preprosto sprejemanje ali zavračanje več predmetov ... To velja za tiste primere, v katerem je predmet S sprejet, hkrati pa mu je neki P pripisan ali odrešen, kot ponazarja primer 'ta človek je zločinec', 'ona rastlina ni strupena' itd."<sup>18</sup> Kazalni zaimek opozarja na posebno sprejemanje (torej akt sojenja) materije subjekta in šele na to tudi na sprejemanje ali odklanjanje pripadnosti predikata. K temu vprašanju se bomo vrnili še na koncu pregleda Hillebrandove razprave. Tu velja opozoriti, da gre pri "dvojnih" sodbah očitno za *individualne* sodbe, kar nakazujeta oba Hillebrandova primera (uporaba kazalnega zaimka v smislu lastnega imena!), sicer pa obravnava Hillebrand kategorične sodbe z logičnega kvadrata (tako imenovane kategorične sodbe) v smislu *preprostih* sodb, tj. v smislu šolsko univerzalnih in partikularnih sodb (*a, e, i* in *o*), ko gre za enotno ali enkratno sprejemanje ali zavračanje predmeta, ki ga označuje povezava S P.

Pri predstavitvi svojega sistema sklepanja uveljavlja Hillebrand svojevrstno formalizacijo. Znak "+" mu pomeni afirmativno kvaliteto ("je"), znak "-" pa mu pomeni negativno kvaliteto ("ni"). Pozitivni pojmi, tj. pojmi s pozitivno vsebino so predstavljeni z velikimi črkami, negativni pa z malimi latinskimi črkami. Tako npr. "s" pomeni "ne-S", ali drugače rečeno "s" je kontradikcija od "S". Prevodi sodb *a, e, i* in *o* se torej v tem "formaliziranem" jeziku glasijo takole:

"Sodbi *a, 'Vsi S so P'* ustreza torej formula 'S p -', tj. 'S-a, ki je ne-P, ni' (zanikanje izjeme - op. FJ); sodbi *i 'Neki S je P'* ustreza formula 'S P +', tj. 'Je neki P, ki je S'; sodbi

<sup>16</sup> Prav tam, str. 69.

<sup>17</sup> Prav tam.

<sup>18</sup> Prav tam, str. 96.

*e*, 'Noben S ni P' ustreza formula 'S P -', tj. 'Ni nobenega P, ki bi bil S'; končno sodbi *o* 'Neki S ni P' ustreza formula 'S p +', tj. 'Je neki S, ki je ne-P'.<sup>19</sup> S in P ali A in B pomenita oznako materije (tj. sestavljenega predmeta).

Po tej določitvi, na katero se je treba pač navaditi, kot na vsako drugo, je navedel dva "samorazvidna" neposredna sklepa, ki verjetno pomenita tisti formi, na katere je mogoče speljati vsa druga sklepanja. Sicer pa najprej uredimo formule iz prejšnjega citata:

<i>a</i> = Vsi S so P	S p -	S-a, ki je ne-P, ni.
<i>i</i> = Neki S je P	S P +	Je P, ki je S
<i>e</i> = Noben S ni P	S P -	Ni P-a, ki bi bil S
<i>o</i> = Neki S ni P	S p +	Je S, ki je ne-P

Dve prej omenjeni neposredni sklepanji pa sta:

"Gre za sklep s tremi *termini*, od katerih sta *dva* drug drugemu kontradiktorno nasprotna, namreč:

$$\begin{array}{l}
 A B - \\
 \underline{A} + \dots\dots\dots \alpha \\
 A b +^{20}
 \end{array}$$

Sklep menda ne potrebuje dokaza, ker temelji na zakonu o izključeni tretji možnosti: če je namreč dan neki A, A B pa ne, potem mora nujno biti nek A, ki je ne-B (torej b). Sicer pa ga je treba ponoviti v razviti obliki:

Ni nobenega B, ki bi bil A  
 A je; torej  
 Je A, ki je ne-B.

Hillebrand pripomni, da se na veljavnosti tega sklepanja nič ne spremeni, če nadomestimo v prvi premisi b z B, v sklepu pa B z b-jem. Ali:

$$\begin{array}{l}
 A b - \\
 \underline{A} + \dots\dots\dots \beta \\
 A B +
 \end{array}$$

V tem primeru je prva sodba po šolski logiki seveda afirmativno univerzalna, se pravi da je v njej zanikana izjemnost (A-ja, ki je ne-B, ni), druga premisa pravi, da A je, sklep je torej "Je B, ki je A".

Če zdaj iz tega Hillebrandove "samorazvidnega" sklepanja preidemo na običajni silogistični zapis, bi lahko zapisali takole:

Noben A ni B (S e P)  
A je  
 Je A, ki je ne-B.

Očitno gre za sklepanje po modusu tolens, vendar ni silogistično sklepanje. Modus tollens dejansko sloni na *tertium non datur*, kar pa z današnjega vidika verjetno ni posebej pomembno.

Hillebrand uvede še en "samorazvidni" sklep:

$$\begin{array}{l}
 A B - \\
 \underline{A b -} \\
 A - ,
 \end{array}$$

ki ga lahko razločimo takole:

<sup>19</sup> Prav tam str. 70.  
<sup>20</sup> Prav tam.



Ni nobenega B, ki bi bil A  
 A-ja, ki bi bil ne-B, ni; torej  
 A-ja ni.

Ali drugače: če A ni niti B niti ne-B, potem ga ni, kajti mora biti - če eksistira to ali ono. Ker pa ni niti to ali ono, sledi nujno, da A-ja ni, da ne eksistira. Tudi to ni silogistično sklepanje, ampak je bolj podobno enemu izmed stavčnih zakonov ( $(p \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow \neg q) \rightarrow \neg p$ ) ali; stavek, iz katerega lahko izpelješ protislovje, je neresničen. Na podlagi teh dveh v bistvu nesilogističnih sklepanj lahko Hillebrand izjavi, da lahko izpelje vsa sklepanja veljavnih silogizmov, pa tudi "... precejšnje število doslej še neupoštevanih form sklepanja."<sup>21</sup>

Sicer si pa tudi tu lahko pomagamo s silogistiko, saj je prva premisa očitno premisa *e* ( $S e P$ ), druga je po Hillebrandovi navedbi v bistvu sodba *a*, torej ( $S a P$ ). Če postavimo vso zadevo v prvo figuro, dobimo znani modus *celarent*, čeprav sklep ni čisto v skladu z Hillebrandovim sklepom.

V tem sistemu seveda tudi ni nobene razdelitve na figure, ki so logično nebitvene - pomisliti moramo, da gre pri Hillebrandovih *sodbah* za razsojanje o predmeti povezave med S in P, pri čemer je položaj enega ali drugega elementa nebitven.

Nadalje je pomembno, da imajo tako nastala sklepanja lahko po štiri termine, ki nastanejo s substitucijo subjekta. Iz obeh prej navedenih form je nato Hillebrand izpeljal s pomočjo substitucije A-ja s S M in namesto B-ja P. Tako spremenimo prvo formo  $\alpha$  v

$$\begin{array}{l} S M P - \\ \underline{S M} + \\ S M p + \end{array}$$

Kaj pravzaprav pomeni substitucija S M? Hillebrand pravi takole: "Prvi korak dedukcije je v tem, da zamenjamo A s sestavljeno materijo, kar je očitno dovoljeno."<sup>22</sup> Ta silogizem ima torej res štiri termine, od katerih pa je eden negacija drugega, torej A, M, P in p (ali ne-P). Vprašanje je, ali gre zares za štiri termine. Sam vidim v tem dejansko le tri termine, ker protislovna si termina (P in p) vendarle nista različna termina ampak tvorita pravzaprav v svojem pomenu univerzum pojma (unijo nekega razreda z njegovim komplementom).

V tehničnem nadaljevanju je s svojo teorijo poskušal Hillebrand dokazati, kako ta teorija zaobsega vse *veljavne* (19 po številu) silogizme. Za neveljavne pa je štel glede na lastni dedukcijski postopek tele moduse silogizma: *darapti*, *felapton*, *hamalip* in *fesapo*.

Celotni dedukcijski postopek pri dvočlenskem sklepanju temelji

"1. na obeh stavkih, kjer vključuje afirmacija ene materije afirmacijo vsakega njenega dela, in kjer negacija materije vključuje negacijo vsakega njenega dela;

2. na obeh sklepanjih

$$\begin{array}{ll} A B - & A B - \\ \underline{A} + & \underline{A b} - \\ A b + & A - \end{array} \text{,}^{23}$$

Prvi sklep temeljni na načelu izključenega protislovja, druga pa na izključni tretji možnosti. Mimogrede: Hillebrand se sploh ne sprašuje, kako utemeljiti ta dva logična zakona, ker sta mu *evidentna* in torej na potrebujeta nobenega posebnega dokaza ter sta mu "... pravi in edini izvor, iz katerega izvirajo vsi silogizmi."<sup>24</sup> S tem pa je tudi

<sup>21</sup> Prav tam, str. 72.

<sup>22</sup> Prav tam str. 73.

<sup>23</sup> Prav tam, str. 81.

<sup>24</sup> Prav tam.

zavrjnena teorija, po kateri je temelj deduktivnega sklepanja izkušnja, kot je trdil angleški logik Alexander Bain, s katerim je polemiziral tudi sam Brentano. Obe načeli sta po Hillebrandu analitični in ju morata za spoznanjski princip priznati tako empiristična kot tudi aprioristična smer.<sup>25</sup>

Po Brentanu in Hillebrandu je nova teorija predvsem v tem, da je prepovedno pravilo, imenovano *quaternio terminorum* povzdignjeno v *zapovedno pravilo*. - Vendar je vprašanje, če to res drži. Pri *quatermino terminorum* kot silogistični napaki gre za to, da je srednji termin M v bistvu sinonimni izraz, ki v eni premisi pomeni nekaj drugega kot v drugi. Če pa sprejmemo predpostavko, da sta P in ne-P dva med seboj različna termina -kar se mi ne zdi potrebno, ker gre v obeh primerih za isto vsebino, čeprav enkrat v afirmativnem, drugič v negativnem smislu, potem seveda gre za štiri termine, četudi gre v vsakem primeru samo za kontradiktorne termine. Tako pojmovanje terminov je zagovarjal tudi George Boole, na katerega se sicer Hillebrand tudi sklicuje. Nikjer pa ne Brentano ne Hillebrand ne omenjata napake, ki bi temeljila na *sinonimnosti* obeh terminov, za katera gre. V tem smislu gre tudi za obrat pravila *ex mere negativis nil sequitur* v pravilo *ex mere affirmativis nil sequitur*, kar je seveda posledica eksistencializacije a sodbe v sodbo zanikanja izjeme. S tega vidika so seveda tudi obrat in druga transformacijska pravila popolnoma odveč.

Lahko bi torej rekli, da v primeru logike Brentano-Hillebrand ne gre za prenovitev silogistične teorije, ampak delno za simplifikacijo nekaterih postopkov, delno pa za uporabo predikatno in stavčno logičnih zakonov, katerih logične različnosti pa se nista zavedala ne Brentano ne Hillebrand.

Poseben primer pa so "sestavljene sodbe", ki jih Hillebrand pojmuje v bistvu kot individualne, singularne sodbe, kjer je v subjektu bodisi s kazalnim zaimkom, lastnim imenom ali kako drugače nakazano, da gre za pravo individualno sodbo. V sodbi npr. "Ta človek je zločinec" ali "Ta rastlina ni strupena" kaže "... kazalni zaimek, da je subjektna materija afirmirana, priznana, ... izraz 'ta rastlina' vključuje prav zase vzeto če priznavanje (t.j. sodba). Med deli teh dveh sodb pa ni vzajemnega ampak samo *enostrianska* razločenost.

S tem ugotavlja skorajda v modernem smislu, da so individualne sodbe drugačne od "navadnih, preprostih" sodb in da je njihova "logika" drugačna od prej navedene. Vendar dvojne sodbe po Hillebrandovem mnenju niso vedno kot take razpoznavne. Z njimi imamo opravka, kadar je 1. subjekt stavka osebni zaimek ali vsebuje povratno osebni zaimek; 2. kadar je subjekt demonstrativni izraz, tj. kazalni zaimek, kazalni adverb (tu, tukaj, tam itd.); 3. kadar je subjekt lastno ime (Aristotel je bil prvi logik)<sup>26</sup>.

Torej gre res v vseh navedenih primerih za individualne sodbe. Hillebrand poskuša tudi njih prevesti na silogistične forme, in sicer kot posebni primer univerzalno afirmativne sodbe.

\*\*\*

Za zaključek naj povzamem nekatere vidike te razprave in s tem tudi bren-tanovske logike, ne glede na to, da bo povzetek ponovil nekatere že v tesktu naznačene vsebinske plati.

1. Za Brentanovo (Hillebrandovo) reformirano logiko je vsekakor najpomembnejše *drugačno* pojmovanje sodbe, kot smo ga bili navajeni doslej. Sodba je v priznavanju ali zavračanju sestavljenega predmeta, ki ga ponazarjata S in P. Lahko bi rekli "fenomenološko", saj je tu sodba mišljena "doživljajsko". Analiza pokaže, da je sodba sicer sestavljena iz predstav v Brentanovem smislu, vendar samo kot njihovo

<sup>25</sup> Prim. prav tam, str. 82.

<sup>26</sup> Prim. prav tam, sr. 97-98.

priznavanje ali zavračanje. To pa nadalje pomeni, da v kategoričnih predikatnih sodbah (v Brentanovi in Hillebrandovi izvedbi) ne gre za *pripadnost* ali *odrečenost* predikata subjektu, ampak je zavrnjen ali sprejet skupni predmet S P. N.pr. V sodbi "Nekateri ljudje so bolni" je tak skupni predmet "bolni ljudje", v sodbi "Vsi psi lajajo" je tak predmet "lajajoči psi" itd.

Iz take analize sodbe sledi tudi drugačen vidik njihove klasifikacije.

2. Iz tega koncepta izhaja tudi prenova sklepanja in redukcija sodb iz logičnega kvadrata na povsem nove, lahko bi rekel, doslej v logiki neznane oblike. Najbolj drzna se zdi vsekakor odprava univerzalno afirmativne sodbe tipa "Vsi S so P" in postavitev nove forme v obliki "Ni S-a, ki bi bili ne-P", kar po Jevonsu (ki ga Hillebrand seveda navaja) pomeni *zanikanje izjeme*. To je primer brentanovske eksistencialne sodbe, ki je glede na to, da ne uporablja nobenega kvantifikatorja, ne sestavljajo njenega subjekta besede, ki označujejo individualnost (zato so te sodbe s tega vidika "preproste"), v bistvu *nedoločna* sodba<sup>27</sup>. S stališča moderne logike gre za ekvivalentnost obeh oblik, ki ne spreminja njihovih logičnih lastnosti.

3. Glede na to, da tvorita S in P *skupni* predmet, pozicija, mesto, ki ga v stavku zavzemata, ni več pomembno. Torej odpade potreba po figurah, tj. razlikovanje po figurah, ki je za klasični silogizem bistven, prav tako pa odpadejo tudi transformacijska pravila, ki jim Brentano in Hillebrand pravita "neposredna sklepanja", pri čemer ostane v veljavi samo sklepanje po opoziciji, se pravi po kontradikciji (med *a* in *o*, ter *e* in *i* stavki).

4. Značilnost Hillebrandove logike je njena preizkušnja s klasično teorijo kategoričnega silogizma, pri čemer so sicer obljubljeni nova, doslej nepoznana sklepanja, vendar pa je o teh novostih v tej razpravi napisanega bolj malo. Tradicionalna teorija silogizma je predstavljena predvsem v obliki, ki ji jo je dal J. St. Mill v svoji logiki, avtor pa tudi (kot pred njim že Brentano) polemizira z Sigwartom, Lotzejem pa tudi z Millom o posameznih problemih, ki pa zadevajo predvsem psihološki značaj sodbe oziroma sojenja.

Vsi modusi tradicionalnega silogizma so smiselno reducirani na eno izmed oblik, ki jih je označil z  $\alpha$  ali  $\beta$ , ob pogoju, da se pri vsaki izmed teh dveh pojavlja določen termin hkrati s svojo negacijo (se pravi P in ne-P), kar je *conditio sine qua non* veljavnosti te vrste sklepanja.

Za vse vrste takega sklepanja veljata za aksioma, samorazvidni načeli zakon izključenega protislovja in zakon izključene tretje možnosti. Z vidika te teorije so nekateri v tradicionalni logiki veljavni modusi tu ob svojo veljavo.

4. Kar zadeva obeh formul  $\alpha$  in  $\beta$  je mogoče slednjo preveriti stavčno logično (kar smo v tekstu tudi storili), pri formuli  $\alpha$  pa je stvar nekoliko bolj zapletena. To vsekakor na prvi pogled *ni* silogistično sklepanje in mu tudi ni mogoče poiskati stavčno logičnega ekvivalenta. V formuli  $\alpha$  se kot prva premisa pojavi namreč premisa tipa  $e$  "Noben S ni P" oziroma v Hillebrandovem zapisu S P - (Ni nobenega P, ki bi bil S), kot druga se pojavi asertirani S, S + (A je, eksistira), sklep pa je presenetljiv: Je S, ki je n-p ali S p +, kar po transformaciji preide v običajno silogistično formo: Nekateri S niso P. Ali sta si formi o in S p + res ekvivalentni? Da, če uporabim ekvipolenco, dobim namreč "Nekateri S so ne-P" tj. "Eksistira vsaj en S, ki je ne-P". Torej je Hillebrandov sklep pravilen. Vendar kaj dela pri tem druga premisa A? Ta je seveda v skladu z brentanovskim pojmovanjem sodbe. Še tole: sklep iz prve premise je mogoče dobiti po transformaciji sodbe *e* v *o*, v tej pa izpeljemo ekvipolenco. To je vse. Potrjevanje A-ja s stališča

<sup>27</sup> Kot vemo, nedoločna sodbo predstavljamo v moderni logiki kot eksistencialni stavek  $(\exists x)I(x) \dots$

tradicionalne silogistične teorije ni potrebno, s stališča brentanovske, ki transformacij ni priznaval, pa seveda je.

Pravzaprav Hillebrandova logika vendarle nekako "kocketira" s silogistiko, čeprav jo pojmuje po svoje in tudi po svoje reformira. Gre torej vendarle za posebno uporabo tradicionalne silogistike, ki je brentanovsko preformulirana.

5. Kar zadeva *novih* sklepanj gre predvsem za deduciranje iz pomena nekega termina. Ta dedukcija ni apodiktična, ampak semantično empirična, tj. iz dane vsebine pojma izvajamo njene dodatne pojme (iz pojma "Konj je bolan" sledi, da konj eksistira, da eksistirajo živa bitja itd.). To je v bistvu izvedba obeh že omenjenih in navedenih Hillebrandovih metateoremov: "1. Vsaka afirmativna sodba ostane resnična, četudi opustimo poljubni del njene materije. 2. Vsaka negativna sodba ostane resnična, četudi obogatimo njeno materijo za poljubno številna določila." Oba teorema pomenita poljubno razširitev oz. omejitev vsebine subjekta. Vendar je rezultat z deduktivističnega pomena minimalen. Še več, formalno logično se ga sploh ne dá postaviti, ker je vezan na konkretne pojme konkretne sodbe.

Ocena Brentano-Hillebrandove reformistične logike bi se - s stališča današnjega logiškega vidika - torej glasila takole: Logiko, ki sta jo imela pred očmi Brentano in njegov učenec F. Hillebrand je bila tradicionalna logika, kakor se je formiral zlasti v 19. stoletju pri logikih, kot so Sigwart, Lotze in predvsem J. St. Mill. Poudariti je treba, da se ta logika v svojem silogističnem delu močno razlikuje od genuine Aristotelove logike, ki je bila zamišljena kot logični račun štirih tipov stavkov, kot je to pokazal Łukasiewicz v svojem znanem delu.<sup>28</sup> S formalnega stališča ne gre za *reformo* logike ampak za njeno *preureditev*: rezultati pa so primerljivi z onimi, ki jih sicer daje tradicionalna silogistika s svojim nerazumevanjem *logičnega kot logičnega vred*.

Pomemben je predvsem premislek o sodbi, ki ga sodobna logika ne pozna, ker abstrahira od sodbe in psihološkem pomenu. Lahko bi rekli, da sodi to poglavje v *filozofijo logike*, kot teorije, ki naj pojasni, s čim logika pravzaprav kalkulira. Toliko o "reformirani logiki".

Preostane še pregled in poskus ocene Brentanovega dela **Nauk o pravih sodbah**. Najprej je treba povedati, da *Lehre vom richtigen Urteil* (1956) ni originalna Brentanova knjiga. Nastala je na podlagi njegovih predavanj, se pravi študentskih in njegovih zapiskov s predavanj. Po pričevanjih Frančiške Hillebrand, ki je knjigo sestavila, obstaja več tako imenovanih "Logikkolleg" in sicer prvi z letnico 1877, drugo z letnika 78/79 in zadnje, ki ni datirano, je pa iz druge polovice osemdesetih let, verjetno letnik 85/86. Tega zadnjega je urednica tudi imela za osnovo knjige. V njeno celoto je F. Hillebrand- Mayer vključila razpravo o logiki svojega moža F. Hillebranda, nadalje nekatere dele knjige Martyjevega učenca Alfreda Kastila ("Die Philosophie Franz Brentano"<sup>29</sup>, 1951), pa še številne objavljene in neobjavljene Brentanove tekste in predavanja.<sup>30</sup>

Ob sem tem se seveda zastavlja vprašanje originalnosti, pa tudi avtentičnosti tega dela, ki vendarle nosi njegovo ime. To je po vsej priliki tudi razlog za pripravo nove izdaje njegove logike, ki je v rokah znanega logika in raziskovalca Brentanove logike Petra Simonsa. Ta se je menda odločil za tekstno kritično izdajo "Logikkolleg" iz osemdesetih let. Verjetno se danes s tako kompilacijo ne bi strinjali, čeprav po vsej verjetnosti v njej ni nič takega, kar bi bilo v nasprotju z Brentanovimi intencijami,

<sup>28</sup> J. Łukasiewicz: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, druga, razširjena izdaja, Oxford 1957.

<sup>29</sup> Ta knjiga, ki jo je posthumno izdala Franciska Hillebrand, je avtentičen prikaz Brentanove filozofije - po njegovih predavanjih in knjigah.

<sup>30</sup> O tem piše urednica v uvodni opombi knjige. Glej *Die Lehre vom richtigen Urteil*, 1956, str. 309.

vendar drži očitek, da gre za kompilacijo Brentanove filozofije s filozofijo njegovih učencev.

Knjiga ima najprej uvodni del, kjer govori o temeljnih določilih logike, 1. del nosi naslov **O mislih in njihovem jezikovnem izrazu**. Ta del je za teorijo jezika najbolj zanimiv in si ga bomo pozneje ogledali malo bolj podrobno; 2. del **O neposrednem spoznanju** je brentanovska spoznavna teorija, ki temelji na empirizmu, se dotika Kantove filozofije ter obravnava vprašanja odnosa med evidenco in resnico (gre seveda za klasično teorijo resnice); 3. del govori **O posrednem spoznanju** ter skoraj v celoti prinaša Hillebrandovo razpravo o novi teoriji kategoričnega sklepanja, ki jo že poznamo; 4. del **O verjetnosti** obravnava z Brentanovega psihološkega stališča verjetnost kot psihološko dejstvo in Laplacovo in Bernoullijevo teorijo.

Kar zadeva logiške in spoznavno teoretskega dela se knjiga prekriva z delom **Psihologija z empiričnega vidika**, zato je za nas najbolj zanimiv Brentanov odnos do jezika, kjer gre za nekaj novih poudarkov in teoretskih zametkov, ki zaslužijo vso pozornost. Gre torej za I. del, ki je razdeljen na štiri poglavja s številnimi razdelki.

Če v prvem poglavju (razdeljeno je na šest razdelkov), ki govori o splošni teoriji psihičnih fenomenov ter njihovem jezikovnem izrazu, uvede razliko med različnimi teorijami o odnosu med jezikom in psihičnimi fenomeni. Najprej zavrne mehanistično teorijo, po kateri naj bi bil ta odnos nujen in čisto mehaničen rezultat mišljenja. To mnenje je med drugim zagovarja tudi A.V. Humboldt in W.v. Wundt. Po Brentanovem pravilnem mnenju, pa med jezikom in mišljenjem ni notranje sorodnosti: "če bi jezik in misel notranje sovpadala, potem ni nobenega razloga za toliko številno jezikov, ko pa človeško mišljenje bistveno teče na enak način."<sup>31</sup> Druga skrajnost je teorija, da tečeta jezik in misel *paralelno*, kar izhaja iz namena jezika kot sporočilnega sredstva. Po Brentanu pa bi ta teorija veljala, če bi bil jezik *zgolj* sredstvo za sporočanje in če bi "... za vsako misel bil na razpolago en in en sam znak"<sup>32</sup>, pri čemer naj bi imel seveda vsak znak svoj edini pomen. Ta ideal seveda ni dosegljiv, ker je jezik nepopolno sredstvo: "V resnici je jezik zaradi svoje nenačrtosti in okornosti in zaradi množice vidikov, ki jim mora služiti zelo nepopoln in nezadosten posnetek misli in njihovih zvez. Zato ni mogoče logike zgraditi na gramatiki."<sup>33</sup>

Po Brentanu je tako edina realna teorija jezika teorija *asociacijskih zvez* med mislijo in jezikovnimi izrazi. Ti pa imajo svoje dobre in svoje slabe posledice za samo mišljenje. Dobro naj bi bile te: a) asociirane besede so razlikovalni znaki za pojme in preprečujejo njihovo zamenjavo. b) jezik pomaga mišljenju pri spominu. Glavno sredstvo mnemotehnike je povezava s čutnimi znaki. Jezik je po svojem bistvu takšno mnemotehnično sredstvo; in končno c) "... zahteva jezik tudi ... po svojem načinu mišljenja, kot ga zahteva znakovni sistem matematikov za računanje, ko npr. zapleten izraz, ki se pri računanju pogosto ponavlja, nadomestijo z enim samim simbolom. Matematik misli na označeno samo v smislu tega, kar znak označuje in prihrani razmišljanje o celotnem zapletenem izrazu."<sup>34</sup>

Na drugi strani so tudi škodljivi vplivi jezika na mišljenje. Tudi ob teh se velja zamisliti, čeprav jih je začel naštevati navsezadnje že Aristotel. Najprej gre za *homonimijo* ali *ekvivokacijo*, nadalje za *sinonimijo* - pomena teh izrazov in z njimi povezanih "napak" menda ni treba razlagati. Samo toliko: na ekvivokaciji sloni večina sofizmov,

<sup>31</sup> Franz Brentano: *Die Lehre vom richtigen Urteil*, 1951, str. 25.

<sup>32</sup> Prav tam, str. 26.

<sup>33</sup> Prav tam, str. 26. Tekst ni neposredno Brentanov, ampak kot je opombi zapisano, Hillebrandov - vendar popolnoma ustreza Brentanovi misli.

<sup>34</sup> Prav tam, str. 27. Tu sporočena ideja je v bistvu iznajdba moderne logike in njenega "umetnega jezika", ki ga je sicer Brentano, kot smo videli, zavračal.



pa tudi v ontologiji največjih filozofov jih najdemo. Rešena jih je samo matematika zaradi svojega umetnega ali kot pravi Brentano, simbolnega jezika. Sinonimnost kot napaka se pojavlja v filozofiji večinoma pri izredno zapletenih in visoko abstraktnih pojmi (npr. mesto in kraj).

Tretja vrsta škodljivih vplivov jezika na mišljenje so nejasni izrazi. Mnogim pojmom manjkajo ustrezni izrazi. Tu Hillebrand (tekst, ki govori o tem, je namreč njegov) navaja termin "specifična teža", ki ga je mogoče najti sam v fizikalnem terminološkem slovarju, ni pa ime v običajnem smislu.

Vse to govori v prid Leibnizovega poskusa *characteristicae universalis*<sup>35</sup> Logika je torej v tej zvezi tudi za Brentana in njegovo šolo pomembna, da odstrani te ovire. Temu je treba dodati še en tehten razlog za logično raziskovanje jezika: "Ker je jezik izraz mišljenja, se v njem mišljenje zrcali ... in ker so ... jeziki ljudi med seboj različni ... prevajamo zato misli iz enega jezika v drugega, vendar imata oba nekaj skupnega, kar zahteva sama narava mišljenja, in v teh splošnih znakih spoznavamo posnetek misli."<sup>36</sup> Logika se prav zato ukvarja z jezikom in ne z mišljenjem. - Treba je reči, da to zveni sila sodobno in da bi bilo težko tem mislim kakorkoli ugovarjati. Zdi se, da psihologizma na področju logike Brentanu in njegovi šoli ni mogoče očitati. Občutiti je veliko bližino Russella in nemara celo Wittgensteina. Misel o logiki, ki je analiza jezika, je misel Dunajskega krožka in je po vsem videzu že nekako "visela" v zraku.

V nadaljevanju gre za kratek povzetek teorije o treh temeljnih razredih psihičnih fenomenov, ki smo si jo že ogledali, temu pa sledi izredno pomembno poglavje **O fikcijah jezika**, ki sloni na delno že objavljenih tekstih. Prva misel, iz katere sledi vse drugo je tale: "Jezik ima na splošno cilj, da izraža naše psihične fenomene, naše predstave, sodbe, čustva in voljne odločitve."<sup>37</sup> So pa jezikovni izrazi, ki ustrezajo izključno predstavam in so izrazi, ki ne ustrezajo nobenemu psihičnemu pojavu. Skratka, najprej gre za imena kot zaključene izraze predstav (človek, hiša itd.) Te besede so *kategorematične* ali kako predlaga Brentano *avtosemantične* besede, ker samo te popolnoma označujejo kateri koli psihični fenomen. Besede, ki nimajo samostojnega pomena in torej niso zaključeni izraz nobenega psihičnega pojava, so *synkategorematične* ali *synsemantične* besede. Ta razdelitev je seveda znana, vendar iz nje izpelje Brentano v zvezi s svojim naukom o razdelitvi psihičnih fenomenov nekaj posebnih sklepov. "Predstavljati pomeni vedno *nekaj* si predstavljati. In s pomenom predstave, mora biti tudi pomen tega 'nekaj' enotnega. *Ni pa nobenega rodovnega pojma, ki bi bil skupen stvari in ne-stvari*. Če torej ta nekaj pomeni enkrat stvar, ne more pomeniti drugič nestvar. Vse psihično se torej nanaša na stvari."<sup>38</sup> Nastane pa problem, kaj je s stvarmi, do katerih imamo psihični odnos, vendar pa jih v mnogih primerih sploh ni. V tem primeru pravimo, da so to objekti. Opozoriti je treba tukaj, da pomožni glagol "je" ne pomeni hkrati tudi "eksistence", kot npr. v stavku "Kentaver je pol človek pol konj", kjer "je" ne pomeni eksistence ampak samo pripadnost določenih lastnosti določenemu objektu. "Če sodim: 'Kentaver ne eksistira', to pomeni, da je objekt kentaver, vsebina sodbe pa, da kentavra ni ali pa, če hočete neeksistenca kentavra."<sup>39</sup> To pa seveda ne pomeni eksis-

<sup>35</sup> Ne morem si kaj, da na tem mestu ne bi navedel uredniščne opombe v zvezi z Leibnizovo tezo: "V največjem času so posebej logiki (Couturat, Russell, Whitehead, Hilbert, Schlick, Waismann, Kraft, Carnap, Wittgenstein in drugi) z gradnjo novega, iz matematike sposojenega jezika, namreč z uvajanjem simbolov in simbolnih povezav, poskušali osvoboditi logiko izvorov napak. Treba pa je ugotoviti, da je bil Brentano prvi, ki je reformo logike napovedal tako, da je z vsem poudarkom pokazal, kako pomembno je pojasnjevanje odnosov med jezikom in mišljenjem."

<sup>36</sup> Prav tam, str. 31.

<sup>37</sup> Prav tam, str. 35.

<sup>38</sup> Prav tam, str. 38.

<sup>39</sup> Prav tak str. 38-39.

stenco "neeksistence kentavra". Ta razmislek je vodil Brentana v misel, da gre poleg besed, ki se nanašajo na predstave tudi za besede kot *fikcije*, ali drugače rečeno, gre za besede s *fiktivnim* pomenom. Torej po Brentanu ne moremo postaviti kot objekt eksistenco ali neeksistenco kentavra, ampak samo sprejemanje ali zanikanje kentavra. "In tako velja na splošno, da nič razen stvari, ki skupaj sodijo v isti pojem realnega, ne predstavlja za psihične odnose objekt."<sup>40</sup> To je nemara najpomembnejše mesto tega dela razprave, saj pove natanko to, da se predstave nanašajo izključno na stvari, pojmovane kot realije. To je mesto, ki je izhodišče za tako imenovani *reizem*, ko je to smer imenoval Kotarbinski, ali *konkretizem*, kot je to imenoval Masaryk. Tudi univerzalijske ali splošni pojmi dokazujejo, da gre za fikcije, "... če z njimi ne nameravam označiti niti pojmovnega mišljenja, niti katero koli stvar."<sup>41</sup> V tem smislu se giblje logika, ki sloni na jeziku, kot je Brentano sam ugotovil, na fikcijah, računa z njimi, bi rekli danes, vendar to nima zanjo kakih usodni posledic. Tako sodijo med fikcije jezika tudi deli, ki jih razlikujemo znotraj neke stvari (barva, oblika itd.): "Rdečina ni na rdeči stvari kot pero na ptici"<sup>42</sup> pravi Brentano in ima pri tem v mislih umetne delitve. Vse to so zanj "psevdoobjekti", kamor sodijo tudi tako imenovani pojmovni obsegi. Jezik nam torej sugerira fiktivne objekte: "... vara nas, da imamo pred seboj tam, kjer imamo samo gole besede, miselne predmete."<sup>43</sup> Seveda pa se teh fikcij ne moremo znebiti, saj bi sicer postal jezik nekaj nemogočega. *Pravo ime je vedno vezano na predstavo kot psihični fenomen. Zakaj "... vsi naši pojmi izhajajo iz naziranja (iz zunanega ali notranjega zaznavanja). Dejansko pojmi biti, nebiti, nujnosti, možnosti, da celo pojem lepega, velike itd. ne izvirajo iz nikakršnega naziranja, vendar le zato, ker takih pojmov sploh ni in ustrezni samostalniki niso prava imena. ... tako sodi očitno k najbolj perečim nalogam logike, pojasniti odnos med govorom in jezikom in vedno znova opozarjati na nevarnosti, ki prežijo na tistega, ki predpostavlja strogo odvisnost enega od drugega.*"<sup>44</sup>

Glede na povedano je ime jezikovni izraz za predstavo. Za pojme veljajo samo tista imena, ki jim lahko sledimo v naziranje (notranje ali zunanje). Vse drugo so psevdoimena s psevdoobjekti. Logika ima nalogo razločevati med tema dvema razredoma. Program, ki je dejansko, kot je zapisala urednica F. Hillebrand, program, ki je primerljiv s programom Dunajskega krožka ali celo samega Wittgensteina. Vprašanje, ki se vsiljuje samo, pa je, ali ni kriterij imenskosti in pojmovnosti preozek, in ali ni le preveč humovski? Saj se izkaže, da sodi večina imen, ki jih uporablja filozofija, pa tudi znanost, med psevdoimena. Logika ima pred psihologijo torej to prednost, da se ukvarja samo z jezikovnimi izrazi, ne pa tudi z njihovimi psihičnimi vsebinami. In to je za logiko tudi odločilnega pomena - tudi v primeru Brentanove filozofije.

<sup>40</sup> Prav tam, str. 40.

<sup>41</sup> Prav tak, str. 41.

<sup>42</sup> Prav tak, str. 44-45.

<sup>43</sup> Prav tam.

<sup>44</sup> Prav tam, str. 46.

Ob tem stavku je urednica zapisala zelo pomembno opombo, ki kaže na njeno prepričanje, da je tudi v tem pogledu Brentano bil pred neopozitivisti. Zato jo velja navesti v celoti: "Ta Brentanov nauk o funkcijah jezika ima kar moči velik pomen. Z njim je namreč ne samo nakazana logična analiza jezika, za katero si logistiki in neopozitivisti jemljejo vse zasluge, ampak tudi daljnosežno podprta. ... Iz Brentanovih izvajanj sledi, da je bil prvi, ki je spoznal nujnost natančne jezikovne analize. A. Marty je šel na to področje prav na njegovo spodbudo. Brentano pa ni šel samo naprej od Martyja, ampak v določenem smislu tudi dlje kot neopozitivisti in sicer s tem, da je postavil jasno načelo. Predstavljuje so samo stvari, tj. realije. Prava imena so jezikovni izrazi za stvari, ki so lahko enostavne ali sestavljene iz več stvari (kolektiv, kontinuum). Samo pravi imenom ustrezajo pojmi, njihov izvor mora tičati v naziranju, ki je vzeto iz zunanega ali notranjega zaznavanja. Zelo pogosto pa so imena zgolj sopomenska ali se pretvarjajo, kot da so stvari, vendar gre v resnici za fikcije in je z njimi mišljeno nekaj povsem drugega."

In kakšno vlogo imajo synsemantične besede? O tem v obravnavanem Brentanovem delu ni dosti rečenega. Vsekakor niso izrazi psihičnih fenomenov, ampak sodijo zgolj na jezikovno področje. Tako kot psevdoimena jih uporabljamo v jeziku kot uporabljajo matematiki simbole - torej imajo pri sporočanju pozitivno vlogo. S tem pa prehaja razprava na obravnavanje jezikovnega izraza predstav, tj. na *imena*.

Za avtosemantična imena velja, da imajo trojno funkcijo: 1. imena se nanašajo na predstavniki akt, zato imena nekaj sporočajo; 2. imena se nanašajo na vsebino predstave, "... s čimer je mišljeno, da ime nekaj pomeni, da kaže na pojem"<sup>45</sup>; in 3. ime se nanaša na predmete, ki kolikor je le mogoče ustrezajo predstavam. Ime torej imenuje predmet. "Imenovati" in "pomeniti" je dvojce.

Logika pri Brentanu in njegovi šoli sicer ni prenovitev Aristotelove in sholastične silogistike, kot so avtorji mislili, ampak je uvod v fenomenološko logiko, ki je izhajala iz psihološko pojmovane sodbe in tu odkrivala s fenomenološko analizo njene dimenzije, ki se seveda razlikujejo od smeri, ki jo je ubrala logika znotraj neopozitivističnega gibanja.

(nadaljevanje sledi).

<sup>45</sup> Prav tam, str. 47.

## Identiteta kot integracija temeljnih določil človekovega bistva

ASJA NINA KOVAČEV

### POVZETEK

Identiteta spada med temeljne koncepte sodobnih družbenih znanosti. Človek si namreč že od nekdaj zastavlja vprašanja o lastnem bistvu oz. tistem, kar mu omogoča, da kljub številnim spremembam ostaja ista oseba. Pojavljanje takšnih vprašanj omogoča njegova sposobnost za samorefleksijo.

Pojem identitete je sestavljen iz kognitivne, afektivne in konativne komponente. Zaradi njegove kompleksnosti in težav pri njegovi operacionalizaciji, ga različni teoretiki različno opredeljujejo. Najpomembnejše opredeljitvene kategorije so: identiteta kot samopodoba, identiteta kot kompleks pripisanih lastnosti in identiteta kot značilnost družbenih sistemov.

Psihologi se osredotočajo na proučevanje individualne identitete, ki je tesno povezano s proučevanjem jaza in privatnega sebstva. Individualnost je namreč v zahodni kulturi postala že norma. Toda interes za samospoznavanje v prejšnjih zgodovinskih obdobjih ni bil vedno tako močan. V 20. stoletju so se prizadevanja za samospoznavanje močno okrepila. Vendar jih še vedno spremljajo teoretične in metodološke težave, tj. problem realnosti identitete, njene konsistentnosti, kontinuitete in individualnosti.

### ABSTRACT

#### IDENTITY AS THE INTEGRATION OF THE BASIC DETERMINANTS OF HUMAN ESSENCE

Identity belongs to the basic concepts of the contemporary social sciences. Man has namely always asked himself questions about his own essence, i. e. about that, which enables him to remain the same person in spite of his numerous changes. The appearance of such questions is enabled by his capability for self-reflection.

The concept of identity is composed of cognitive, affective and conative component. Because of its complexity and the problem of its operationalization, different theorists define it differently. The most important definitional categories are: identity as self-concept, identity as complex of ascribed qualities, and identity as social systems' characteristic.

Psychologists concentrate on the individual identity research, which is closely connected with the studying of the I and self. Individuality has namely become a norm in western culture. Still, the interest for self-reflection in former historical eras was not always so strong. In the 20th century the endeavours for the achievement of self-knowledge have strengthened very much. Still, they are

*accompanied by some theoretical and methodological problems, i. e. the problem of identity's reality, consistency, continuity and individuality.*

## IDENTITETA KOT SPLOŠNI PROBLEM SODOBNIH DRUŽB

Identiteto umeščamo med temeljne koncepte sodobnih družbenih znanosti. V zadnjih dvajsetih letih se je namreč v humanistiki in družboslovju pojavila prava eksplozija različnih teoretičnih razprav in raziskav, ki so namenjene razjasnitvi in interpretaciji tega specifično človeškega fenomena. Seveda je bil pojem identitete aktualen že precej prej, saj so si filozofi, romanopisci in pesniki v preteklih stoletjih vedno znova zastavljali vprašanja, kot so: "Kdo smo?", "Kaj smo?", "V čem je naš smisel?", "Kam gremo?" ipd. (Kovačev, 1991, 1994a, 1994b).

Zgodovina zahodne avtorefleksivne zavesti je zgoščena okrog treh ključnih pojmov: jaz, sebstvo in identiteta. Vendar so bile prvotne, filozofske in literarne obravnave tega fenomena največkrat pojmovno precej neprečiščene in jih ni bilo mogoče uporabiti kot podlago za koherentno teorijo. To vrzel skušajo zapolniti sodobni, znanstveni pristopi.

## MEDSEBOJNA PREPLETENOST SEBSTVA IN IDENTITETE TER NJUNO LOČEVANJE

Vprašanje človekove biti že od nekdaj zanima pripadnike vseh družb in kultur. Kot poskus odgovora nanj se je v znanstvenem mišljenju pojavila množica definicij, ki se nanašajo na njegovo sebstvo in identiteto. Oba koncepta se namreč tesno prepletata in težko bi obravnavali enega od njiju brez dodatne osvetlitve drugega. Epstein (1973) opredeljuje strukturo identitete kot samo-generirano teorijo sebstva o sebi ("self generated self-theory"), medtem ko Blasi (1988) poudarja, da je identiteta konstrukt, ki ga je treba razumeti iz perspektive sebstva kot subjekta. Identiteta namreč ustreza posebnemu modusu (ali več posebnim modusom) izkustva sebe kot subjekta lastne dejavnosti. Seveda se doživljanje identitete vedno nanaša tudi na tisti del sebstva, ki ga lahko proučujemo iz določene razdalje, saj šele ta omogoči njegovo kritično presojanje. Zato se občutek lastne identičnosti in kontinuitete vedno nanaša na nekaj, tj. na sebstvo kot objekt.

Definicije sebstva in identitete vključujejo predvsem značilnosti človeka kot biološke vrste, individualne osebnosti, družbenega bitja in člana kulture. Raziskovanje človekovega bistva je sila divergentno, saj se lahko njegova avtorefleksija usmeri na različne vidike samega sebe. Toda vse dosedanje obravnave sebstva in identitete vključujejo njune individualne in kolektivne komponente, pogosto pa upoštevajo še njuno materialno (oz. somatsko) podlago.

## TERMINOLOŠKE NEJASNOSTI IN TEŽAVE PRI OPREDELJEVANJU IDENTITETE

V družbenih znanostih se pojavlja pojem "identiteta" v različnih besednih zvezah, ki implicirajo različne pomene in pogojujejo različne pristope k njenemu proučevanju.



Zato se v sodobnih študijah identitete pojavljajo številne terminološke in metodološke težave. Prve največkrat pogojujejo druge, saj obstaja med pripadniki različnih znanosti (in celo različnih teoretičnih usmeritev v okviru iste znanosti) precejšnja pojmovna neenotnost. Dopolnjuje jo še njihova divergentnost na teoretični in raziskovalni ravni.

Frey in Hauser (1987) ugotavljata, da ni nikakršne strokovne komunikacije med raziskovalci "samopodobe" v psihologiji in predstavniki simboličnega interakcionizma v sociologiji. Izolacionizem obeh znanosti moti predvsem zato, ker je njun predmet proučevanja identičen. To doprinaša k nejasnosti in neusklajenosti njunih spoznanj, kar povzroča dodatne težave pri razumevanju identitete. Ta je namreč kompleksen in večplasten fenomen, ki zahteva interdisciplinaren pristop in integracijo različnih spoznanj.

Kljub neenotnosti različnih teoretikov in raziskovalcev lahko umestimo večino definicij in interpretacij identitete v manjše število večjih kategorij. Frey in Hauser (1987) navajata tri najpomembnejše pomenske kategorije:

1. identiteta kot samopodoba,
2. identiteta kot kompleks lastnosti, ki jih posamezniku pripisujejo drugi, in
3. identiteta kot značilnost družbenih sistemov.

### Identiteta kot samopodoba

Izenačevanje pojma "identiteta" s pojmom "samopodoba" je značilno predvsem za eno od raziskovalnih usmeritev v okviru psiholoških znanosti. Subjektova samopodoba namreč sovпада z njegovo samoidentifikacijo. Zato lahko trdimo, da sta pri določanju samopodobe objekt in subjekt identifikacije združena v isti osebi, oziroma da oseba identificira samo sebe.

Poudarjanje zgoraj omenjenega vidika identitete (tj. identitete kot samopodobe) implicira razumevanja identitete kot posameznikovega samorefleksivnega procesa in tvori podlago za razvoj relativno samostojnega raziskovalnega polja. Zanj je značilno proučevanje fenomenov, v katerih oseba identificira lastno sebstvo iz notranje perspektive.

Proučevanje introspekcije in subjektivnega doživljanja identitete se je močno zakoreninilo predvsem v filozofski tradiciji. Že pri Leibnitzu npr. zasledimo vprašanje, kako je mogoče med seboj razlikovati dve stvari, ki sta pravzaprav eno. Le človek se lahko namreč vpraša: "Kdo sem?" ali "Kaj sem?" in tudi odgovori na takšno vprašanje. Zato je občutek identitete, ki omogoča izrekanje določene osebe o sebi, specifičen za človeško vrsto.

### Identiteta kot kompleks pripisanih lastnosti

Notranjo perspektivo, ki temelji na samorefleksiji, moramo zaradi njene subjektivnosti in nezadostnosti dopolniti z zunanjo. Le njuna medsebojna usklajenost lahko pripelje do relativno objektivne in realne podobe o sebi. Zato pogosto govorimo o različnih oblikah družbene identitete, ki jo posamezniku največkrat pripisujejo drugi. Nanaša se na njegov položaj v nekem družbenem sistemu ter implicira kombinacijo lastnosti in pričakovanj, ki se navezujejo na njegovo vlogo v njem. Te namreč omogočajo njegovo identifikacijo oz. prepoznavanje. Objekt identifikacije je v tem primeru neka oseba, subjekt identifikacije pa druga oseba. Zato lahko posameznikovo družbeno identiteto opredelimo kot kompleks lastnosti, ki ga posameznik dobi "od zunaj".

Psihologi, sociologi in drugi predstavniki družbenih znanosti pogosto nadomeščajo pojem družbene identitete s sinonimi, ki jih uporabljajo v odvisnosti od konteksta njihovega pojavljanja. Slednji namreč determinira pomen uporabljenega pojma.

Največkrat ga nadomeščajo z izrazi, kot so tipizacija, pripisan status in pripisana vloga. Sarbin in Scheibe (1983) celo trdita, da je subjektova družbena identiteta sestavljena iz "sklopa validiranih statusov".

#### Identiteta kot značilnost družbenih sistemov

Tretja velika pomenska kategorija pojma "identiteta" se nanaša na identiteto kot značilnost družbenih sistemov. Objekt identifikacije niso posamezne osebe, ampak skupine, organizacije, družbene plasti, razredi in kulture. Subjekt identifikacije so posamezniki, ki naredijo te skupnosti prepoznavne z opisovanjem. Včasih so njihovi pripadniki ("mi, Slovenci", "mi, delavci", "mi, Muslimani", "mi, katoliki", "mi, Litostrojčani" ipd.), včasih pa je njihov položaj ločen od dane skupnosti, oz. se umeščajo izven nje ("Nemci", "delavci" ipd.).

Tretja kategorija se pomensko nekoliko prekriva z drugo kategorijo. Obe namreč umeščamo v kategorijo kolektivnih identitet, ki vključuje kulturno, etnično, nacionalno in regionalno identiteto ter številne druge. Sem spadata tudi skupinska in družbena identiteta, toda njune pomenske implikacije se nekoliko razlikujejo od identitete, ki jo posamezniku pripisuje drugi. Pogosto jo namreč nadomeščajo izrazi, kot npr. auto-stereotip, heterostereotip, občutek skupnosti ("Wir-Gefühl"), razredna zavest ipd. Tudi ta identiteta je subjektu "podeljena", oz. jo ta dobi "od zunaj" in ne iz lastne notranjosti. Značilnosti njegove identitete so namreč opredeljene iz zunanje perspektive. Toda posameznika je mogoče v tem primeru opredeliti le kot člana določenega družbenega sistema, tj. kot njegov del, in ga ni mogoče izenačiti z njim.

#### ZAČETKI PSIHOLOŠKE OBRAVNAVE INDIVIDUALNE IDENTITETE

Individualna identiteta in samopodoba sta postali predmet poglobljene psihološke obravnave šele v zadnjih desetletjih. V humanistične znanosti je pojem identitete uvedel E. Erikson okrog leta 1950 in s tem postavil temelje sistematične refleksije osebne in družbene identitete (Tap, 1980). Koncept identitete je tedaj pridobil precejšnjo znanstveno težo, čeprav Eriksona ne bi mogli označiti kot začetnika njenega proučevanja. Njegov doprinos je predvsem v tem, da je utrl pot pojmom, ki se nanašajo na različne vidike identitete, v psihološko znanost. Toda njegova dela so popolnoma spekulativna in temeljijo predvsem na njegovi bleščeči intuiciji, njegovih izkušnjah v klinični praksi, psihobiografijah in literarnih, predvsem poetičnih analizah (Mussen, 1980). Kritiki mu očitajo nepreciznost in pogosto metaforičnost v izražanju ter fragmentarnost in nekoherentnost njegove teorije. Obe značilnosti njegovega teoretičnega pristopa namreč otežujeta operacionalizacijo njegovih konceptov. Zato ima Eriksonov koncept identitete predvsem teoretično vrednost, saj ga v celoti ni mogoče zajeti niti v najkompleksnejših eksperimentalnih načrtih. Znanstveno proučevanje identitete je tako še vedno sila omejeno.

Blasi (1988) poudarja intrinzično kompleksnost pojma identitete v Eriksonovi teoriji in navaja 12 njenih elementov, ki so med seboj povezani v mrežo dialektičnih odnosov. Vsi, razen zadnjega, naj bi bili komponente enotnega koncepta in naj bi omogočali ugotavljanje, ali lahko nek psihološki fenomen označimo s pojmom identiteta ali ne.

1. Identiteta je odgovor na vprašanje, "Kdo sem?".

2. Determinira doseganje nove enote iz elementov lastne preteklosti in pričakovanj v zvezi z lastno prihodnostjo.
3. Omogoča določitev izvora temeljnega občutka enakosti in kontinuitete.
4. Do odgovora na vprašanje o identiteti je mogoče priti z realističnim ocenjevanjem samega sebe in lastne preteklosti,
5. s proučevanjem lastne kulture, posebno njene ideologije in tega, kaj družbe pričakuje od sebe,
6. istočasnega preverjanja veljavnosti kulture in družbe ter ustreznosti zaznav in pričakovanj drugih.
7. Proces integracije in preverjanja bi se moral odvijati predvsem na tistih področjih, ki imajo za posameznika odločilen pomen, npr. bodoči poklic.
8. Voditi bi moral v fleksibilno, toda trajno odločenost na tem področju.
9. tako da bi lahko zagotovil subjektovo produktivno integracijo v družbo na objektivni ravni
10. in njegovo bazično lojalnost na subjektivni ravni.
11. Poleg tega bi moral omogočiti še globok, predzavestni občutek zakoreninjenosti, dobrega počutja, samospoštovanja in načrtnosti.
12. Kritično obdobje za oblikovanje identiteta je adolescenca.

#### REFLEKSIVNOST IN AVTOREFLEKSIVNOST KOT TEMELJNA POGOJA ZA OBLIKOVANJE SEBSTVA IN IDENTITETE

Oblikovanje posameznikove identitete temelji na njegovi reflektivnosti in avto-reflektivnosti. Obe miselni sposobnosti veljata za človekovi vrstni specifičnosti, saj se pri drugih živih bitij ne pojavljata. Sposobnost samorefleksije omogoča človeku, da je lahko istočasno subjekt in objekt lastnega spoznavanja, to pa je tudi glavni razlog za nastanek in razvoj njegovega občutka identitete. Subjekt se lahko namreč vpraša: "Kdo ali kaj sem?" in na to vprašanje tudi sam odgovori (Kovačev, 1991, 1994a).

Identiteta kot samospoznavanje je torej vezana na subjektovo notranjo perspektivo, ki implicira sočasnost njegovega obstoja kot subjekta in objekta lastne refleksije. Nanaša se na odnos med aktivnim, spoznavajočim sebstvom in pasivnim, zaznanim sebstvom. Napetost med "sebstvom kot subjektom" in "sebstvom kot objektom" ter človeška sposobnost samorefleksije sta bili predmet številnih razprav in polemik od antike, prek Kanta in Jamesa, do sodobnosti.

Danes uporabljamo izraz "identiteta" največkrat za subjektovo samoopredeljevanje. Določanje identitete "od zunaj" namreč ni specifično za človeka, saj lahko iz zunanje perspektive določimo tudi identiteto drugih živih bitij, ali celo neživega, predmetnega sveta.

Večina avtorjev (Luckmann, 1979) opredeljuje pojem "subjektivne" ali "osebne identitete" kot posameznikov avto-refleksivni proces. Subjekt namreč oblikuje svojo individualno identiteto na podlagi predelave lastnega znanja o sebi in izkušenj s samim seboj. Njegova zavestna avto-refleksija vključuje introspektivno pretresanje lastnih izkušenj in spoznanj ter opazovanja zunanjega sveta in njegovih reakcij nase. Na podlagi njihove medsebojne primerjave se razvijejo subjektive sodbe o sebi, ki pogujejo njegovo samoopredeljevanje. Toda njegove izjave o lastnem sebstvu niso nikoli dokončne in popolnoma objektivne. Temeljijo namreč na njegovih implicitnih predstavah, ki (neodvisno od njegove volje) izkrivljajo samopercepcijo in percepcijo drugih. Pogosto jih deformira tudi zavestno filtriranje podatkov v skladu z lastnimi

motivi za predstavljanje samega sebe in socialne predstave okolice, ki usmerjajo subjektovo percepcijo in mišljenje (Kovačev, 1994b).

## RAZVOJ SAMOSPOZNAVANJA V ZAHODNI KULTURI

Pri proučevanju obsežne znanstvene in pol-znanstvene literature o sebstvu in identiteti se nam običajno zdi, da so filozofi in drugi misleci reševali ta problem že od nekdaj, najverjetneje že od antike. Krewer in Eckensberger (1991) trdita celo, da je mogoče prav s konceptom sebstva nazorno prikazati celotno zgodovino psihologije ter njene najpomembnejše spoznavno-teoretske in metodološke probleme.

Pojem sebstva omogoča temeljno spremembo v pojmovanju človeka. Sprva so ga namreč pojmovali kot bitje, ki ga je najprimerneje proučevati z naravoslovnimi metodami. Šele spoznanja o obstoju skritega, notranjega in nespoznavnega univerzuma, ki se mu ni mogoče približati s preprostimi laboratorijskimi eksperimenti, so omogočila prehod k pojmovanju človeka kot samorefleksivnega, avtonomnega in aktivnega bitja, ki lahko sprejme odgovornost za svoja dejanja. Sebstvo in jaz sta namreč strukturi, ki omogočata "koherentnost, enotnost in intencionalnost" subjektovnega psihičnega dogajanja (Allport, 1943).

Krewer in Eckensberger (1991) poudarjata, da v psihologiji, ki obstaja brez psihe in individualnega subjekta, ni prostora za koncepte, kot npr. jaz (ego), sebstvo in identiteta, ali pa so ti reducirani na variable, katerih elemente je mogoče objektivno ugotavljati in v skladu s tem oblikovati nomotetične sklope razlag in eksperimentalne načrte. V psihologiji se je to pogosto dogajalo, saj so skušali nekateri rigorozni znanstveniki izriniti iz njene terminologije vse mentalistične pojme, ki jih ni bilo mogoče operacionalizirati. Toda subjektovnega bistva ni mogoče ugotavljati z opazovanjem in merjenjem. Vse njegove manifestacije determinira latentna struktura, tj. njegovo sebstvo, ki je tesno prepleteno z njegovim doživljanjem samega sebe kot bitja, ki ostaja v danem prostorsko-časovnem kontinuumu identično samemu sebi.

Čeprav je problem sebstva in identitete danes eden temeljnih problemov sodobne psihologije, včasih temu problemu niso posvečali posebne pozornosti. Baumeister (1987) ugotavlja, da se je občutek o enotnosti posameznega človeškega življenja postopoma oblikoval šele v poznem srednjem veku, tj. v času od 11. do 15. stoletja. V zgodnjem novem veku (pribl. od leta 1500 do leta 1800) pa je prišlo do razlikovanja med notranjim in zunanjim sebstvom ter vrednotenja individualnosti.

Človekova sposobnost za samospoznavanje se je razvijala počasi. Njen zgodovinski razvoj bi lahko opredelili kot postopno elaboracijo koncepta sebe kot nečesa skritega, abstraktnega in iluzornega. Subjektovo bit ozi. njegovo sebstvo so namreč sprva enačili z njegovim vedenjem na manifestni ravni, ki ga je bilo relativno lahko zaznati. Kasneje so ga pričeli projicirati v njegovo notranjost in ga razlagati kot vzrok in gibalo vsega zunanjega dogajanja.

### Razvoj samospoznavanja v antiki in srednjem veku

Že antični grški filozofi so poudarjali pomembnost samospoznavanja, vendar je imelo tedaj popolnoma drugačen pomen. Ni namreč impliciralo spoznavanja lastnega sebstva in določanja lastne identitete, ampak je bilo usmerjeno predvsem k prepoznavanju in razvijanju lastnih potencialov. Slednje naj bi posamezniku omogočilo učinkovito opravljanje njegovih dolžnosti (MacIntire, 1981), zato je imelo predvsem

funkcionalno vrednost. Namen antičnega imperativa "spoznaj samega sebe" namreč ni bil le spoznavno-teoretski, ampak predvsem etično-pragmatični.

V poznem srednjem veku so se pojavili prvi zametki občutka lastne individualnosti. Toda v primerjavi s samozavedanjem in samospoznavanjem moderne dobe niso bili posebno izraziti. Identiteta tedaj namreč še ni bila pomemben problem. Han-ning (1977) sicer poudarja, da se je v 11. in 12. stoletju že pričela diferenciacija značajev, ki so nastopali v različnih gledaliških predstavah in gledali na dramsko dejanje iz različnih perspektiv. Toda njihova karakterizacija še ni implicirala prave individualnosti in na podlagi njihovih opisov jih je bilo težko identificirati.

K razvoju individualnosti in intersubjektivne diferenciacije je močno doprinesla sprememba v krščanski religiji, ki se je nanašala na smrt in posmrtno življenje (Aries, 1981). V zgodnjih konceptih in eshatologiji krščanstva je bilo odrešenje kolektivno. Šele okoli 12. stoletja se je v krščanstvu razširil koncept poslednje sodbe, ki je poudarjal sojenje individualnim dušam.

V srednjeveški književnosti ni nikakršnih sledov o notranjih bojih, ki naj bi jih doživljali srednjeveški junaki (Baumeister, 1987). Tudi avtobiografije so bile v tem obdobju zelo redke (Weintraub, 1978). Zato lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, da se srednjeveški mislec še ni posebej posvečal raziskovanju svojega sebstva. Temeljna funkcija morebitnih introspektivnih tendenc ni bila poudarjanje lastnega jaza in individualnosti, ampak predvsem svoje dobre prilagojenosti kolektivu ter njegovim normam in vrednotam.

Občutek identitete in zanimanje za njeno proučevanje sta se lahko razvila šele z nadaljnjim razvojem človekove avtorefleksivne zavesti. Posameznik si je počasi pridobil sposobnost za introspekcijo, zavedanje lastne ločenosti in drugačnosti od drugih ter enotnosti vsakega posameznega življenja. Ti trije pogoji za razvoj subjektive identitete in individualnosti so bili izpolnjeni šele v poznem srednjem veku.

### Samospoznavanje v novem veku in spremembe v razumevanju sebstva

V novem veku se je pojavil pomemben preobrat v pojmovanju samega sebe. Težišče subjektive identitete se je premaknilo z njegovega zunanega videza na njegovo skrito notranjost. Abstraktno in skrito sebstvo je bilo mnogo težje spoznati in opredeliti kot prejšnje konkretno in zaznavno sebstvo. Poudarjanje prikritosti realnega sebstva, ki naj bi bilo ločeno od subjektivnih dejanj, pomeni prehod na novo stopnjo v razvoju samospoznavanja.

Preusmeritev pozornosti z manifestnih dejanj, ki jih je bilo relativno lahko prepoznati in opredeliti, na notranjo naravo subjektivega bistva je napovedovala pojav nove kritične samorefleksije in povečan interes za kasnejša temeljna psihološka vprašanja. Po Trillingu (1971) se je ta prehod pojavil v 16. stoletju. Tedaj se je sebstvo prostorsko in funkcionalno ločilo od javnega delovanja, kar lahko pojmuje kot napoved sodobnega ločevanja med manifestnimi in latentnimi osebnostnimi lastnostmi.

Prenos poudarka z manifestnega vidika na latentnega je delno pogojevala tudi etimologija besede osebnost (persona). Izraz "persona" namreč v latinskem jeziku pomeni masko. Največkrat so pri tem mislili na tiste maske, ki so jih uporabljali antični igralci za prikazovanje različnih gledaliških likov. Ti seveda niso imeli veliko skupnega z njihovo osebnostjo. Zato lahko izraz "persona" simbolizira manifestno vedenje, ki je pogosto varljivo ter prirejeno željam in pričakovanjem subjektivega družbenega okolja. Navadno je tudi sila oddaljeno od subjektivega integrativnega osebnostnega jedra, tj. njegovega sebstva, ki tvori bistvo občutka identitete.



Razlikovanje med manifestno in latentno ravni osebni se je verjetno pojavilo v 16. stoletju, saj je bilo to obdobje obremenjeno s sprevedanjem in prevaro (Trilling, 1971). Nasprotje med varljivim videzom in skrito realnostjo se je močno izrazilo tudi v literaturi, politiki in filozofiji. Zato zasledimo dvočlane like tako pri Shakespeareu, kot tudi pri Machiavelliju in Berkleyu. Posebno popularno je postalo gledališče in igranje vlog, kar je ponovno poudarilo dvojnost izraza persona in zabrisalo indikatorje igralčeve identitete.

Kljub temu je 16. stoletje gojilo tudi introspekcijo. Težavnost prepoznavanja subjektovnega realnega sebstva ter njegovih skritih motivov za prikrievanje lastnega bistva, samoprevaro in varanje svojega družbenega okolja, je povzročila nastanek nove vrednote - iskrenosti. Trilling (1971) poudarja, da je iskrenost tedaj pomenila skladnost med posameznikovim zunanjim (javnim) videzom in njegovo notranjostjo.

### Puritanstvo kot eden od dejavnikov za razvoj samospoznavanja

Baumeister (1987) ugotavlja, da se je interes za samospoznavanje v Angliji povečal sočasno s pojavom puritanstva. Puritanska doktrina je predpostavljala vnaprejšnjo determiniranost vseh ljudi, ki je pogojevala njihovo večno prekletstvo ali odrešenje. Poudarjala je trdno določenost in nespremenljivost posameznikove usode že takoj ob rojstvu. Zato so si ljudje prizadevali ugotoviti, ali so med "prekletniki" ali "izbranci". Tako so dosegli izredno visoko stopnjo samozavedanja.

White (1960) ugotavlja, da sta postala zavest in samozavedanje v 17. stoletju pomembna koncepta in vrednoti. Zato bi lahko to stoletje imenovali kar "stoletje raziskovanja samega sebe". Toda zaradi iskanja ugodnih znakov, ki bi lahko pripomogli k prepoznavanju lastne izbranosti, so se puritanci pogosto zatekali k samoprevari (Weintraub, 1978).

### Hipertrofija sebstva v romantičnem 19. stoletju

Doba romantike je dodatno doprinesla k povečanju želje po samospoznavanju. Poudarek romantične miselnosti je bil namreč na enkratnosti in individualnosti posameznika. Vsakdo naj bi bil dolžan odkriti lastne potenciale in jih realizirati, kar je povzročilo močno ekspanzijo notranjega sebstva. Anderson (1971) tako ugotavlja, da je bilo "hipertrofirano sebstvo" ena temeljnih značilnosti romantične literature.

Izredna pozornost, ki jo je romantika posvečala posameznikovi osebnosti, je pripeljala do velikega porasta biografij. Večina literarnih kritikov 19. stoletja je uporabljala literarna dela predvsem za razumevanja osebnosti njihovih avtorjev.

### Samospoznavanje v 20. stoletju

Do 20. stoletja se je želja po samospoznavanju že močno utrdila v zahodni kulturi. Toda težave, ki spremljajo ta proces, so se še povečale. K temu je pripomoglo predvsem vedno večje zavračanje religije, ki je ponujala vrsto ustaljenih odgovorov na človekova eksistenčna in esenčna vprašanja. Moderni človek se je moral soočiti s številnimi dvoumnostmi, ki so močno ovirale njegovo analizo, interpretacijo in razumevanje lastnega sebstva. Zato danes le redki še verjamejo v možnost popolnega razumevanja samega sebe.

## Interes za samospoznavanje v sodobni psihologiji

V sodobni psihologiji (posebej v zadnjih dvajsetih letih) interes za proučevanje sebstva in identitete stalno narašča. Obsežna literatura o konceptih, kot so npr. samopodoba, samozavedanje, samospoštovanje, samopredstavitev, samoverifikacija, shema sebe, samouravnavanje ipd., potrjuje mnogostranskost teh fenomenov. Navedeni koncepti namreč omogočajo osvetlitev sebstva in individualne identitete iz različnih perspektiv (Kovačev, 1992).

Samoopredeljevanje kot temeljni pogoj samospoznavanja in njegov zgodovinski razvoj

Baumeister (1987) navaja pet temeljnih tipov procesov samoopredeljevanja:

1. Prvi tip samoopredeljevanja temelji na določanju identitete "od zunaj" in implicira subjektovo pasivnost. Njegov rezultat je kompleks pripisanih lastnosti. Pripisane oz. dodeljene komponente posameznikove identitete so relativno stabilne in neproblematične. V to kategorijo identificiranja spadata predvsem družinsko poreklo in spol.
2. Drugi tip samoopredeljevanja temelji na enkratnem dosežku (npr. materinstvo, pridobitev visoke plemiške časti, prevzem vodstva določene skupnosti), ki omogoči enkratno transformacijo identitete. Transformacijske komponente identitete so po Baumeistru stabilne in neproblematične.
3. Tretji tip samoopredeljevanja temelji na hierarhiji kriterijev in na njihovi stalni redefiniciji (npr. posedovanje materialnih dobrin). Takšno samoopredeljevanje se stalno spreminja. Povezuje se s subjektivim občutkom, da se mora neprestano dokazovati, vendar kljub temu ni preveč zapleteno. Kriteriji so namreč jasni in dobro opredeljeni. Hierarhični procesi samoopredeljevanja temeljijo na soočenju posameznika z nekim standardom. Subjekt lahko temu standardu bolj ali manj ustreza, kar določa značilnosti njegove identitete.
4. V primerih, ko se mora posameznik soočiti z več standardi in ko vedenjski vzorci, ki jih ti standardi določajo, niso kompatibilni, je potrebna izbira. Baumeister (1987) razlikuje med dvema tipoma samoopredeljevanja s pomočjo izbire med različnimi standardi. Za prvega je značilen obstoj trdnega sklopa vrednot, ki se mu posameznik lahko konformira. Izbira med različnimi standardi je sicer mogoča, vendar se posameznik redko odloči za alternativo, ki ne ustreza ustaljenemu vrednostnemu sistemu.
5. Za peti tip samoopredeljevanja je značilna odsotnost dokončnega ali splošnega vrednostnega sistema, ki bi posamezniku ponujal ustaljeno rešitev, ali mu vsaj služil kot vodilo pri odločanju. Posameznik mora izbrati in njegova izbira je odvisna predvsem od njegove presoje, tj. od relativne pomembnosti, ki jo pripisuje posameznim standardom. Zato je zadnji tip samoopredeljevanja sila problematičen.

Vsakemu od tipov samoopredeljevanja in določanja identitete, ki jih je postuliral Baumeister, in ki naj bi prevladovali v različnih zgodovinskih obdobjih, je mogoče določiti temeljne značilnosti. Njihova skupna predstavitev omogoča njihovo primerjavo, tj. ugotavljanje njihovih skupnih lastnosti in razlik (Tabela 1).

Tabela 1: Procesi samoopredeljevanja (Baumeister, 1987)

TIP	OPIS	PROBLEM	PRIMER
I	dodeljene komponente sebstva	ga ni (stabilnost, pasivnost)	družinsko poreklo, spol
II	posamezne transformacije	enkratni dosežek, en standard za opredeljevanje	materinstvo, viteštvo
III	hierarhija kriterijev	pogoste ali kontinuirane redefinicije na podlagi enega standarda (dosežka)	bogastvo (v srednjem sloju)
IV	možna izbira	obstoj več alternativ in dominantnost ene od njih	religiozna ali politična pripadnost (v pluralnih družbah)
V	nujna izbira	nujnost oblikovanja metakriterijev za izbiro ene od nekompatibilnih alternativ	izbira partnerja ali karriere (v modernih družbah)

Baumeister (1987) poudarja, da so problemi, ki se pojavljajo pri subjektivem iskanju lastne identitete, rezultat premikov v procesih samoopredeljevanja. V srednjem veku so identiteto opredeljevali relativno preprosto in precej naravnost. Prevladovala sta namreč prvi in drugi tip samoopredeljevanja. Identiteta je bila posamezniku dodeljena že ob rojstvu, lahko pa se je tudi spremenila na podlagi njegovega enkratnega dosežka. Tako pridobljena identiteta je potem ostala stabilna in se v teku posameznikovega življenja ni več spreminjala.

V nasprotju s srednjeveškim opredeljevanjem sebstva in identitete, temeljijo moderni načini njunega določanja na težavnih in nestabilnih procesih samoopredeljevanja, ki so značilni za peti tip. Ta vključuje nujnost izbire med različnimi alternativami in odsotnost obče veljavnih smernic. Pogosto se povezuje še s tretjim in četrtim tipom. Subjekt v obstoječi družbeni realnosti ne najde splošnih in neovrgljivih vrednot, ki bi mu olajšale odločitve pri določanju lastne identitete. Zato predpostavlja, da obstajajo te vrednote v njegovi notranjosti, tj. v njegovem sebstvu. Svoj občutek identitete gradi na teh notranjih kriterijih, ki jih skuša poiskati v sebi, ali pa si jih preprosto izmisli.

## SODOBNO PROUČEVANJE INDIVIDUALNE IDENTITETE

Tap (1980) opredeljuje občutek identitete kot subjektivno zaznavanje samega sebe kot istega človeka, ki ostaja v teku časa identičen samemu sebi. Ta občutek naj bi se asimiliriral v sistem občutkov in predstav, s katerimi se sebstvo specificira in singularizira. Tako naj bi bila subjektivna identiteta tisto, kar ga dela enakega samemu sebi in drugačnega od drugih. Omogočala naj bi mu občutenje enkratnosti in neponovljivosti lastne eksistence kot osebnosti in družbene osebnosti z določenimi vlogami in funkcijami v družbi.

Subjektivna identiteta je po Tapu (1980) to, kar ga opredeljuje ter mu omogoča samoopredeljevanje in prepoznavanje samega sebe. Podobno razmišlja tudi Mussen

(1980), ki opredeljuje identiteto kot sestavljeno mentalno strukturo, ki ima večsah kognitivni in afektivni značaj in vključuje subjektovo percepcijo samega sebe v smislu lastne drugačnosti od drugega in konformnosti samemu sebi. Njegovo vedenje, njegove potrebe, njegova motivacija in njegovi interesi naj bi namreč kazali zadostno stopnjo notranje koherentnosti.

Pri proučevanju individualne identitete se pojavlja precej težav, saj uporabljajo različni avtorji ta termin precej pogosto, vendar ga največkrat ne opredeljujejo enako. Pogosto tudi posvečajo več pozornosti enemu od njenih vidikov in pri tem zanemarjajo druge. Možnosti za opisovanje samega sebe in designata za reflektivno samoopredelitev so namreč neizčrpn (Frey in Hausser, 1987).

V človeškem besednjaku obstaja vrsta pridevnikov, ki se nanašajo na različna področja posameznikovega bivanja in delovanja (npr. telesne značilnosti, sposobnosti, čustvena stanja, želje, motive, načrte, ipd.) ter omogočajo njegovo identifikacijo (Kovačev, 1993, 1994a). V vsakdanjem življenju je takšno identificiranje precej učinkovito, toda znanstveni pristop k proučevanju identitete temelji na določanju ožjega izseka iz multidimenzionalnega prostora, zapoljenega z identifikacijskimi atributi. To omogoča oblikovanje ožjih identifikacijskih kategorij. Na podlagi njihovega proučevanja je mogoče določiti eno od subjektivih številnih potencialnih identitet.

Različni avtorji uporabljajo različne izraze za označevanje individualne identitete. Najpogosteje govorijo o osebni, osebnostni, individualni ali subjektivni identiteti kot o subjektivnem izkustvu identitete (Krappmann, 1971; Neubauer, 1976; Luckmann, 1979; Nunner-Winkler, 1985), občutenju identitete (De Levita, 1971), smislu identitete (Harre, 1983), ego-identiteti (Erikson, 1968), sebstveni identiteti (Reck, 1981), shemi sebstva (Markus, 1977), ipd. Vsi omenjeni izrazi označujejo fenomene, v katerih določena oseba identificira samo sebe oz. svoje sebstvo ali njegove različne vidike iz notranje perspektive (Frey in Hausser, 1987). Terminologija, ki jo uporabljajo različni avtorji, je odvisna od vrste psihičnih procesov, ki jim namenjajo več pozornosti. Vendar se vse njihove raziskave osredotočajo na subjektivno izkustvo in refleksijo samega sebe, lastnega bistva in lastne specifičnosti.

Individualna identiteta je sistem multiplih identitet in na njeni raznolikosti temelji tudi bogastvo njene dinamične organizacije. Pojem sebstva namreč združuje več področij in se nanaša na več vidikov posameznikove eksistence in esence. Najpomembnejši so: njegov telesni obstoj in modus tega obstajanja, njegova simbolična predstavitev s poimenovanjem, njegov izvor in njegove korenine, njegove pravice in dolžnosti, pozicije in vloge ipd. Njegova identitetna raznolikost največkrat doprinaša k njegovemu notranjemu bogastvu, vendar lahko v skrajnih primerih pripelje do izgube identitete. Človek namreč zaradi osredotočanja na to, kar ima, pozabi, kdo je.

## TEMELJNI PROBLEMI PRI PROUČEVANJU IDENTITETE

Pri proučevanju identitete se navadno pojavljajo štirje temeljni problemi (Frey in Hausser, 1987):

1. **problem realnosti**, ki se nanaša na odnos med notranjo in zunanjo perspektivo,
2. **problem konsistentnosti**, ki se nanaša na odnos med različnimi elementi v okviru notranje perspektive,
3. **problem kontinuitete**, ki se nanaša na pojem stabilnosti in premikanja teh elementov, in

#### 4. **problem individualnosti**, ki se nanaša na oblikovanje in predstavitev enkratne identitete.

Prvi problem, ki se pojavlja pri proučevanju identitete, tj. problem realnosti, se nanaša na razmerje med individualno in kolektivno identiteto. Tudi problema konsistentnosti in kontinuitete se ne pojavljata le pri proučevanju individualne identitete, ampak karakterizirata tudi kolektivno identiteto. Vendar sta izrazitejša pri proučevanju prve. Subjektov občutek lastne enotnosti v času in prostoru je namreč mnogo bolj stabilen in koherenten od njegovih zunanjih karakterizacij in identifikacij ter od njegove pripadnosti različnim družbenim skupinam. Individualnost, ki je temeljni pogoj za oblikovanje identitete, je v zahodni kulturi skoraj norma in lahko bi celo rekli, da jo ta vsiljuje posamezniku.

#### Problem realnosti oziroma odnosa med notranjo in zunanjo perspektivo

Proučevanje identitete se ne more omejevati na subjektovo notranjo perspektivo, ki izhaja iz njegovega sebstva. Ta namreč omogoča le enostransko razumevanje. Zato jo je treba dopolniti s proučevanjem identitete, ki jo posameznik dobi "od zunaj", oz. mu jo pripišejo drugi. Luckmann (1979) celo poudarja, da se osebna identiteta ne razvija "od znotraj navzven", ampak "od zunaj navznoter".

Številni avtorji so poskusili teoretično razmejiti individualno in kolektivno identiteto, vendar pri tem niso bili vedno najbolj uspešni. Goffmann (1974) ločuje med "osebno" in "družbeno identiteto" ter razliko med njima enači z razliko v perspektivi. Ta je v prvem primeru "notranja", v drugem pa "zunanja". Toda obe vrsti identitete opredeljuje z vidika zunanje perspektive, zato njegova delitev ne zadošča.

Nekoliko bolje sta razliko med obema temeljnima vidikoma identitete pojasnila Frey in Hausser (1987). Ločujeta namreč med "javno" (öffentlich) ali "družbeno identiteto", ki jo karakterizira identifikacija neke osebe s pomočjo drugih oseb ("zunanja perspektiva"), in identiteto kot "samo-spoznavanje" ("notranja perspektiva"). V prvem primeru govorita o družbeni, v drugem pa o individualni identiteti, tj. o posameznikovem individualnem občutenju samega sebe. Kljub medsebojni prepletenosti obeh vrst identitete v praksi, je njuno teoretično razmejevanje smiselno. Omogoča namreč boljše razumevanje njenega notranjega ustroja. Vendar se pri določanju razlik med njima pogosto pojavljajo nejasnosti.

Med obema perspektivama (tj. med zunanjo in notranjo perspektivo) obstajajo pomembne povratne zveze, ki omogočajo oblikovanje in predstavljanje lastne identitete. Harre (1983) razlaga odnos med njima kot cirkularen proces, ki ga je mogoče uporabiti kot splošno paradigmo za analizo identitetne dinamike. Problem realnosti identitete enači s spremembo perspektive, oz. s prehodom njenega težišča iz zunanosti v notranost. Njegovo pojmovanje tega prehoda, ki ga imenuje "prilastitev" (appropriation), temelji na Meadovem prepričanju, da sebstvo (oz. identiteta) dolguje svojo obliko, ali celo eksistenco, obstoječemu družbenemu redu.

Subjektova notranost ni le pasivno zrcalo za informacije iz zunanjega (družbenega) sveta. Subjekt jih namreč aktivno preoblikuje, tako da se njihova podoba v njegovi notranosti samostojno razvija naprej. Ta proces omogoča integracijo številnih inovativnih, idiosinkratičnih elementov v njegovo samopodobo, ki jo posreduje svojemu družbenemu okolju (publication). Fenomen predstavitve lastne podobe imenujemo v družbenih znanostih "samoprezentacija".

Procesi "transformacije" oz. predelave informacij (kot npr. selekcija, atribucija, pozabljanje, potlačitev, spominjanje, primerjanje in asimilacija), ki potekajo v posamez-



nikovem sebstvu, omogočajo ločevanje zunanjih in notranjih informacij. Njihovo jasno razlikovanje namreč pogojuje razvoj subjektive individualnosti.

Proces krožno povratnega posredovanja informacij o lastni identiteti se konča s "konvencionalizacijo" individualnih inovacij, oz. njihovim pronicanjem v družbeno okolje, njihovo integracijo vanj in njihovo institucionalizacijo.

Prevzemanje informacij iz okolja in njihova integracija v posameznikovo "družbeno sebstvo" je aktiven proces, ki temelji na bolj ali manj zavestnem filtriranju informacij. Zato se družbeno sebstvo vedno razlikuje od oznak, ki jih posamezniku pripisuje okolica, in njegove umestitve v eno ali več družbenih kategorij.

Usklajevanje zunanjih in notranjih informacij o lastnem sebstvu je popolnoma notranji proces. Človek je namreč kljub svoji nesporni družbenosti tudi individualno bitje. Zato posamezniki, ki jih je mogoče umestiti v iste družbene kategorije, nimajo niti enakega družbenega sebstva, predvsem pa se bistveno razlikujejo po glavnih značilnostih svojega privatnega sebstva.

Diskrepance se lahko pojavijo tudi med subjektivim privatnim in družbenim sebstvom. Njihovo pojavljanje je celo normalno, saj temelji na človekovi sposobnosti za samorefleksijo, ki omogoča razvoj njegove individualnosti (Marquard, 1979). Toda neskladja med obema sebstvoma ne smejo ogroziti njune sinteze v enotno podobo samega sebe, ki temelji na integraciji informacij iz zunanjih in notranjih virov ter na nemotenem poteku njihovega usklajevanja s pomočjo asimilacije in akomodacije.

Individualnost kot pogoj za oblikovanje identitete v zahodnih družbah

Posameznikova identiteta je razpeta med njegovo individualnost in družbenost. Z individualističnega vidika bi jo lahko opredelili kot njegovo specifičnost, oz. drugačnost od drugih. Posameznik je namreč enkratna konfiguracija splošnejših fizičnih in psihičnih lastnosti s posebnim položajem v družbi. Individualnost je v zahodni kulturi kar nekakšen imperativ, tako da skoraj vsakdo v teku svojega psihosocialnega razvoja določi kriterije svoje specifične (individualne) identitete, jih poudarja, razvija in dograjuje.

Frey in Hausser (1987) ugotavljata, da je razvoj individualnosti kulturna norma, ki izvira iz zahodne podobe posebnega položaja človeka v univerzumu. Tudi Marquard (1979) opozarja na to značilnost, ki temelji na "biblično-teološki verziji identitete posebnosti". Med njene značilnosti spadajo:

- obstoj enega samega boga, ki je izbral eno samo ljudstvo,
- individualnost osebnih izkustev z bogom,
- samostojna odločitev zanj ali proti njemu in
- prizadevanje za avtonomno samorealizacijo.

Toda končni cilj prizadevanj za realizacijo lastnih potencialov v sodobnih družbah ni več jasno opredeljen. Njegova izbira je namreč prepuščena individualni odločitvi posameznika.

Identiteta kot refleksija o samem sebi se danes razvija pod stalnim pritiskom k individualizaciji in razvoju lastne edinstvenosti. Luckmann (1979) zato poudarja, da je osebna identiteta v teku družbenega razvoja prešla od splošne družbene danosti do specifičnega subjektivnega problema samooblikovanja, ki ga posamezniku vsiljuje zahodna kultura.

Kontinuiteta identitete

Identiteta se v procesu posameznikovega razvoja stalno spreminja. Njen razvoj ni končan v adolescenci (kot je npr. domneval Erikson), ampak se preoblikuje in nad-

grajuje tudi v odraslosti. Šele v starosti pogosto opazimo njen upad. Proces spremijnjanja identitete je relativno počasen in sovpada z drugimi vidiki subjektovega psihosocialnega razvoja.

Kljub stalnemu spreminjanju posameznikove identitete, ki preprečuje njeno celovito proučevanje v daljšem časovnem obdobju in omogoča le njeno trenutno ulovitev, ima subjekt konstantno občutek, da ostaja ista oseba. Vprašanje časovne dimenzije samozavedanja oz. njegove kontinuitete tako sovpada z vprašanjem, zakaj posameznik ostaja isti človek, kljub vsem spremembam, ki se zgodijo v teku njegovega razvoja. Biti "nekdo" namreč vključuje konstrukcijo preteklosti, vrednotenje sedanjosti in oblikovanje načrtov za prihodnost.

### Konsistentnost identitete

Za identiteto je značilna tudi nadsituacijska konsistentnost. Posameznik namreč v različnih situacijah prevzema različne vloge in v skladu s tem tudi različno reagira na fizične dražljaje in družbene sprožilce lastnih dejanj. Kljub temu ostaja ena in ista oseba. Diskrepance, ki izvirajo iz situacijskih determinant njegovega vedenja, so največkrat zanemarljive. Njihovo uravnoteženje je odvisno od procesov adaptacije organizma okolju. Nasprotja med različnimi vedenjskimi oblikami največkrat niso prevelika in subjekt jih lahko interpretira v skladu s konceptom samega sebe. Identiteta namreč nastane iz njegovih situacijskih izkustev, ki jih mora pred njihovo integracijo v lastno samopodobo še predelati in posplošiti.

## TEMELJNE KOMPONENTE IDENTITETE IN NJIHOVA INTEGRACIJA

Identiteta ima danes v družbenih znanostih zelo integrativen pomen. Toda to še ne pomeni, da njenega koncepta ne moremo razstaviti na več različnih komponent. Pri njenem proučevanju izstopajo po svoji pomembnosti predvsem trije vidiki:

1. kognitivni,
2. afektivni in
3. konativni vidik.

Na podlagi njihovega proučevanja je Hausser (1983) razvil tro-komponentni model identitete.

### Kognitivna komponenta identitete

Različni raziskovalci identitete so se največkrat osredotočali predvsem na njeno kognitivno komponento, tj. na koncept samega sebe. Ta tendenca je postala v psihologiji očitna predvsem s pojavom t. i. "kognitivnega preobrata", ki se je pojavil v sedemdesetih letih tega stoletja. Omogočil je preusmeritev pozornosti z jasno razpoznavnih vedenjskih vzorcev na subjektive izkušnje z lastnim sebstvom in kognitivno predelavo informacij o njem. Močno se je razmahnilo predvsem proučevanje koncepta lastnih sposobnosti ter telesnega in socialnega sebstva, ki je temeljilo na uporabi strukturiranih vprašalnikov zaprtega tipa (Filipp, 1979). S takšno restriktivno metodologijo so znanstveniki pridobivali le skromne in okrnjene informacije o subjektovi samopodobi. Vprašalniki zaprtega tipa, ki so izključili vse proste (ustne ali pisne) opise lastnega sebstva, namreč niso omogočili ugotavljanja občutljivejših vprašanj in subtilnejših nians v subjektivem konceptu samega sebe. Zato se je njegovo proučevanje ustavilo na začetni točki.

Subjektov koncept sebe oz. njegovo samopodobo bi lahko opredelili kot njegovo posplošeno subjektivno mnenje o relevantnih lastnostih lastnega sebstva (Frey in Hausser, 1987). Nastal naj bi na podlagi predelave številnih raznovrstnih zaznav samega sebe v subjektivno pomembnih situacijah.

### Emocionalna komponenta identitete

Subjektova samopodoba nikoli ne vključuje le kognitivnih komponent, ampak tudi vrednostne sodbe o lastnem sebstvu. Pozitivno ovrednotenje samega sebe je namreč nujen pogoj za posameznikovo psihično zdravje in nemoteno delovanje. Zato je treba pri znanstvenem proučevanju sebstva upoštevati tudi njegovo emocionalno komponento, tj. občutek lastne vrednosti. Ta se manifestira kot ponos ali sram, zadovoljstvo ali nezadovoljstvo s samim seboj, sprejemanje ali zavračanje samega sebe ipd. Večina lestvic za določanje samopodobe vključuje posebno podlestvico, ki meri občutek lastne vrednosti. Toda emocionalna komponenta identitete je prav tako kompleksna kot njena kognitivna komponenta, zato bi jo morali obravnavati samostojno.

Emocionalna komponenta se lahko oblikuje, razvija in spreminja na tri načine. Občutek lastne vrednosti se navadno razvije na podlagi situacijskega samovrednotenja, ki se navezuje na:

1. subjektovo zaznavanje samega sebe v različnih situacijah,
2. ovrednotenje različnih aspektov samopodobe oz. koncepta sebe, ali
3. ovrednotenje lastnega mnenja o lastni sposobnosti za učinkovito situacijsko kontrolo.

**Ad 1)** Ocenjevanje lastnih zaznav samega sebe v različnih situacijah je največkrat omejeno na eno samo dimenzijo ali manjše število dimenzij, ki so pomembne za specifično situacijo. Toda subjekt te vrednostne sodbe največkrat posploši in razširi na celotni koncept sebe. Takšno ravnanje odločilno vpliva na njegovo samovrednotenje. Zato lahko ocena specifičnega izkustva povzroči spremembo valence celotnega koncepta sebe.

**Ad 2)** Drugi način oblikovanja in spreminjanja občutka lastne vrednosti je ovrednotenje različnih vidikov globalnega koncepta sebe neodvisno od situacijskih determinant. Pozitivno ovrednotenje reševanja temeljnih problemov, ki se pojavljajo pri nastajanju in oblikovanju lastne samopodobe (tj. problemov realnosti, kontinuitete, konsistentnosti in individualnosti), omogoča zviševanje občutka lastne vrednosti. Negativno ovrednotenje lastne uspešnosti pri njihovem reševanju pa ga znižuje.

**Ad 3)** Tretji način nastajanja in spreminjanja občutka lastne vrednosti je povezan z motivacijsko komponento identitete, tj. s prepričanjem o osebni kontroli lastnega položaja. Njeno pozitivno ovrednotenje krepi občutek lastne vrednosti, negativno pa ga slabi.

### Motivacijska komponenta identitete

Motivacijsko komponento identitete imenujeta Frey in Hausser (1987) prepričanje o nadzoru. Opredeljujeta jo kot generalizirano prepričanje o možnosti za vplivanje na lastni položaj. Pojem "prepričanje o kontroli" se je razvil iz Rotterjevega (1966) pojma "kognitivna kontrola", vendar so ga Rotter (1982) in številni drugi avtorji kasneje

dimenzionalno in konceptualno bistveno razširili. Prepričanje o samokontroli in obvladovanju situacije je pomembna komponenta identitete, ki se pogosto povezuje z občutkom lastne vrednosti. Izguba osebne kontrole skupaj z negativnim občutkom lastne vrednosti pripelje do občutka nemoči in izgubljenosti.

### Integracija različnih vidikov identitete in njen tro-komponentni model

Tro-komponentni model identitete temelji na predpostavki, da se identiteta razvija iz situacijsko specifičnih izkustev, ki jih subjekt predela in posploši. Tako naj bi se koncept sebe postopoma razvil iz samozaznav, občutek lastne vrednosti iz ovrednotenja samega sebe in prepričanje o lastnem nadzoru iz izkušenj osebnega nadzora nad situacijo.

\* \* \*

Pojem identitete je odnosni pojem. Subjekt mora namreč povezati koncept sebe, občutek lastne vrednosti in prepričanje o lastnem nadzoru v celoto. Pri tem lahko pride do skladnosti, a tudi do diskrepance med različnimi komponentami. V takšnih primerih se lahko dotedanja samopodoba zruši in občutek lastne vrednosti postane vprašljiv. Nastopi identitetna kriza in pojavi se potreba po njenem konstruktivnem reševanju. Posameznik takrat največkrat sprejme nove odločitve v zvezi s samim seboj. Oblikuje nove načrte za ohranjanje in vzdrževanje lastne identitete (Bandura, 1982; Gergen, 1968), to pa mu omogoči ponovno vzpostavitev ravnotežja med identitetnimi komponentami.

### LITERATURA:

- Allport, G. C. (1943). The ego in contemporary psychology. *Psychological Review*, 50, 451-478.
- Anderson, Q. (1971). *The Imperial Self*. New York: Alfred A. Knopf.
- Aries, P. (1981). *The Hour of our Death*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bandura, A. (1982). The self and mechanisms of agency. V: J. Suls (Izd.). *Psychological Perspectives on the Self*. Vol. 1. Hillsdale: Erlbaum Verlag.
- Baumeister, R. F. (1987). How Self Became a problem: A psychological review of historical research. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (1), 163-176.
- Blasi, A. (1988). Identity and the development of the self. V: D. K. Lapsley, F. C. Power (Izd.). *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. New York: Springer-Verlag.
- De Levita, D. J. (1971). *Der Begriff der Identität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Epstein, S. (1973). The self-concept revisited or a theory of a theory. *American Psychologist*, 28, 405-416.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Filipp, S. H. (1979) (Izd.). *Selbstkonzept-Forschung. Probleme, Befunde, Perspektiven*. Stuttgart: Klett.
- Frey, H.-P., Hauser, K. (1987). *Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung*. V: H.-P. Frey, K. Hauser (Izd.). *Identität*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Gergen, K. J. (1968). Personal consistency and the presentation of self. V: C. Gordon, K. J. Gergen, (Izd.). *The Self in Social Interactions*. New York.
- GOoffman, E. (1974). *Frame Analysis*. New York: Harper & Row Publishers.
- Hanning, R. W. (1977). *The Individual in the Twelfth-Century Romance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Harré, R. (1983). *Personal Being*. Oxford: Blackwell.
- Hasser, K. (1983). *Identitätsentwicklung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kovačev, A. N. (1991). Slepilo znanosti in utvare marionet, *Anthropos*, 23 (4-5), 246-253.
- Kovačev, A. N. (1992). The cognitive modelling of the I and its reflection in spatial constructions. XXV International Congress of Psychology, Brussels, Belgium.

- Kovačev, A. N. (1993). Kretnja kot komunikacijski dej in kot sredstvo samoizražanja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Kovačev, A. N. (1994a). Individualna in kolektivna identiteta ter njuno spreminjanje v osebnostnem razvoju posameznika in v družbenih spremembah. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Kovačev, A. N. (1994b). Le rôle des représentations sociales et des cognitions sociales en recherche interculturelle de l'identité. Ve Congrès International de l'ARIC. Confrontation Théorie - Pratique dans l'interculturel. 26-30 septembre, 1994, Sarrebrücken.
- Krappmann, L. (1971). Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart: Enke.
- Krewer, B., Eckensberger, L. H. (1991). Selbstentwicklung und kulturelle Identität. Nr. 147. Arbeiten der Fachrichtung Psychologie. Universität des Saarlandes.
- Luckmann, T. (1979). Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz. V: O. Marquard, K. Stierle (Izd.), Identität. München, 293-313.
- Mac Intyre, A. (1981). After Virtue. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. Journal of Personality and Social Psychology, 35, 63-78.
- Marquard, O., Stierle, K. (Izd.) (1979). Identität. München: Profil.
- Mussen, P. (1980). La formation de l'identité. Découvertes psychologiques et problèmes de recherche. V: Identité individuelle et personnalisation. Colloque international, Toulouse: Privat.
- Neubauer, W. F. (1976). Selbstkonzept und Identität im Kindes- und Jugendalter. München: Profil.
- Nunner-Winkler, G. (1985). Identität und Individualität. Soziale Welt, 36, 466-481.
- Reck, S. (1981). Identität, Rationalität und Verantwortung. Frankfurt.
- Rotter, J. B. (1966). Generalized expectancies for internal vs. external control of reinforcement. Psychological Monographs, 80, 1-28.
- Rotter, (1982). Einige Probleme und Missverständnisse beim Konstrukt der internen vs. externen Kontrolle der Verstärkung. V: R. Mielke (Izd.). Interne/Externe Kontrollüberzeugung. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 43-62.
- Sarbin, T. R., Scheibe, K. E. (1983). Studies in Social Identity. New York: Praeger.
- Tap, P. (1980). Introduction. V: P. Tap (Izd.), Identités collectives et changements sociaux. Colloque international. Toulouse: Privat, 11-15.
- Trilling, L. (1971). The Opposing Self. New York: Viking.
- Weintraub, K. J. (1978). The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography. Chicago: University of Chicago Press.
- Whyte, L. L. (1960). The Unconscious before Freud. New York: Basic Books.



## Strukturiranost osebnega profila, samopodobe in samospoštovanja na prehodu iz srednje v pozno adolescenco: mednarodna študija

DARJA KOBAL PALČIČ  
JANEK MUSEK

### POVZETEK

*Besedilo obravnava nekatera temeljna področja posameznikovega osebnostnega razvoja na prehodu iz srednje v pozno adolescenco. Na začetku članek opredeljuje izraz mladostništvo in ga skuša v skladu z različnimi teoretskimi pristopi umestiti v kronološko določeno starostno obdobje. Nato obravnava mladostnikovo temeljno razvojno nalogo, ki se nanaša na oblikovanje njegove samopodobe, in v nadaljevanju obravnava omenjen pojav raziskovalno. V raziskavo sta avtorja poleg slovenskega zajela tudi vzorec francoskih mladostnikov in ugotavljala starostne razlike posebej za francoski in posebej za slovenski vzorec. Zaradi statistično pomembnih razlik v starosti med enim in drugim vzorcem primerjalne analize empirično nista izvedla, zato pa sta podala nekatera izhodišča za nadaljnje raziskovanje.*

### ABSTRACT

*STRUCTURE OF PERSONAL PROFILE SELF-IMAGE AND SELF-ESTEEM IN THE TRANSITION FROM MID TO LATE ADOLESCENCE: INTERNATIONAL STUDY*

*The article deals with some fundamental areas in the development of personality in the transition from mid to late adolescence. At the beginning of the article, the concept of adolescence is defined and an attempt is made to accommodate it in a chronologically determined age period in accordance with different theoretical approaches. Then, the basic developmental task of an adolescent, that of forming a self-image, is considered. The remainder is dedicated to the study of this phenomenon. The authors took as research samples French as well as Slovenian youth and identified age differences for the two groups separately. Due to the statistically relevant age differences between the samples, the authors could not carry out a comparative analysis, however, they did propose some orientations for further research.*

## UVOD

**ZNANSTVENO PREUČEVANJE MLADOSTNIŠTVA.** Znanstveno preučevanje mladostništva, kakršnega poznamo danes, nima dolge zgodovine. Res je sicer, da so o mladini razpravljali že v antiki, vendar je ostala adolescenca vse do 18. stoletja skrita pod imenom "otročstvo" (Anatrella, 1993).

Začetki znanstvenega obravnavanja mladostništva segajo v prva leta 20. stoletja, točneje v leto 1904, ko je Stanley Hall (1904; Pačnik, 1992) opredelil adolescenco kot obdobje, polno nasprotij in pretresov, ki ga pogojujejo zlasti biološki dejavniki. Trdil je, da se "..." v ontogenezi posameznika rekapitulira filogeneza, da se v osebnem razvoju posameznika zreali razvoj celotne človeške vrste. V svojem osebnem razvoju naj bi posameznik nekako prehajal evolucijske stopnje lastne vrste. Najstništvo naj bi s svojo čustveno labilnostjo in uporništvom spominjalo na zgodnja, barbarska obdobja človeške evolucije" (Musek, 1994, 2).

O pravem znanstvenem preučevanju adolescence lahko govorimo šele v drugi polovici 20. stoletja (Anatrella, 1993), ko so raziskovalci osvetlili ta fenomen z različnih vidikov. Nekateri so se osredotočali bolj na biološki vidik, drugi na sociološki, tretji na medkulturni, četrti na razvojni vidik itd. (Pačnik, 1992).

Danes je splošno sprejeta opredelitev, da je adolescenca "..." obdobje in proces duševnega dozorevanja iz otroka v odraslega. Proces dozorevanja poteka prek medsebojnega delovanja med otrokom in njegovim predmetnim in družbenim okoljem. Od odvisnosti in zaščitenosti v lastni družini mora posameznik preiti na samostojno odločanje in delovanje ter skrb za druge, to pa zahteva reorganizacijo odnosa do sebe in sveta, pridobitev mnogih novih stališč in zmožnosti" (Horvat, Magajna, 1987, 234).

Druge opredelitve bistveno ne odstopajo bistveno od omenjene. Offer (1988), denimo, označuje adolescenco kot "..." obdobje v človekovem življenju, ki se začne s puberteto in konča takrat, ko je mladostnik dosegel razumno stopnjo neodvisnosti od staršev" (Pačnik, 1992, 11). Razdeli ga na dve fazi:

- a. **zgodnjo adolescenco**, ki traja od 12. do 15. leta, in
- b. **pozno adolescenco**, ki traja od 16. do 19. leta.

Hurlockova (1959) pa loči štiri faze mladostništva:

- a. **predadolescenco** (10-12 let), ki se nanaša na spolno dozorevanje posameznika, oblikovanje identitete, težnjo po samostojnosti, upiranje avtoritetam, spreminjanje vrednostnega sistema, usmerjenost k prosocialnim oblikam vedenja itd.,
- b. **zgodnjo adolescenco** (12-14 let), ki poleg značilnosti predhodne faze zajema zlasti postopen razvoj avtonomne morale in težnjo k popolnosti,
- c. **srednjo adolescenco** (14-17 let), ki jo označujeta razvoj formalnogičnega mišljenja in pospešen socialnoemocionalni osebnostni razvoj, in
- d. **pozno adolescenco** (17-20 let). Avtorica jo imenuje tudi doba konsolidacije ali pomirjanja s samim seboj in svetom.

Danes postajajo hipoteze o kronološki opredelitvi adolescence vedno bolj sporne - ne toliko zaradi nezadostnega upoštevanja telesnih in psihičnih razlik med posamezniki, kot zaradi zanemarjanja hitrih in obsežnih družbenih sprememb. Novejše raziskave (Claes, 1983) namreč kažejo, da se prehod iz mladostništva v odraslost iz leta v leto podaljšuje. Zato mnogi avtorji (Bojanin, 1990; Anatrella, 1993) predpostavljajo obstoj vmesne faze med mladostništvom in odraslostjo - t.i. **postadolescenco**, ki naj bi trajala tja do 30. leta. Njena temeljna razvojna naloga pa naj bi bila zaključna priprava na odraslost. Katere so njene značilnosti?

Francoski psihoterapevt in razvojni psiholog Tony Anatrella (1993) v knjigi z



Čeprav si ta področja sledijo v določenem časovnem razporedu, pa razreševanje z njimi povezanih razvojnih nalog ne poteka nujno v istem sosledju. Tako lahko prihaja do določenih obratov ali pa celo zgostitev v določenem časovnem obdobju razreševanja posameznih razvojnih nalog (Ule, Miheljak, 1995).

V raziskavi se osredotočamo na področje oblikovanja osebnostnega profila in identitete, ki se nanaša predvsem na oblikovanje in strukturiranje samopodobe in samospoštovanja na prehodu iz srednjega v pozno obdobje mladostništva (Hurlock, 1959).

Samopodobo razumemo kot množico odnosov, ki jih posameznik - zavestno ali nezavedno - vzpostavlja do samega sebe. V te odnose s samim seboj vstopa postopoma, s pomočjo predstav, občutij, vrednotenij, ocen samega sebe, svojih tipičnih socialnih naravnosti in ravnanj itd., ki jih - najprej prek prvotnega objekta, tj. matere, nato prek širšega družbenega okolja - razvija že od rojstva dalje (Nastran-Ule, 1994). S takšno organizirano celoto pojmovanj, stališč, sposobnosti, doživljanj itd., uravnava in usmerja svoje ravnanje (Musek, 1992) ter povezuje svoj vrednostni sistem z vrednostnim sistemom ožjega in širšega družbenega okolja.

Iz zgoraj povedanega je mogoče sklepati, da samopodobo v prvi vrsti sestavljajo vrednostno nevtralni samoopisi. Tiste sestavine pa, ki omogočajo posamezniku oblikovanje samoopisov in odnosov s samim seboj prek emocionalnih doživetij, imenujemo samospoštovanje. Samospoštovanje je namreč sestavni del samopodobe, ki se nanaša le na tista področja, o katerih ima posameznik oblikovane ustrezne vrednostne sodbe (Lamovec, 1994). Rosenberg (1965) ga je opredelil kot pozitivno ali negativno stališče posameznika do sebe.

## METODOLOGIJA

### Raziskovalni načrt

Raziskavo smo oblikovali kot klasično empirično raziskovanje, pri čemer smo uporabili enosmerne analize variance in kot multivariantno raziskovanje, kjer smo ugotavljali povezanost posameznih spremenljivk s starostjo.

### Vzorec

Pri raziskavi je sodelovalo 169 slovenskih srednješolcev treh ljubljanskih gimnazij, povprečne starosti 17 let, od tega 88 fantov in 73 deklet (8 preizkušancev ni navedlo spola) in 61 francoskih srednješolcev iz enega strasbourgških licejev, povprečne starosti 16 let, od tega 18 fantov in 43 deklet. Preizkušanci so se med seboj razlikovali tudi po socialnoekonomskem statusu in učni uspešnosti.

Tabela 1: STRUKTURA SLOVENSКИH IN FRANCOŠKIH PREIZKUŠANCEV PO STAROSTI

STAROST	NACIONALNOST	Slovenci	Francozi
Skupaj	220	159	61
16 let	63	16	47
17 let	146	134	12
18 let	11	9	2

hi-kvadrat stopnje nivo  
prostosti pomembnosti  
97.31\* 2 .000

\* razlika med nacionalnima skupinama je statistično pomembna

Tabela 2: STRUKTURA SLOVENSКИH IN FRANCOŠKIH PREIZKUŠANCEV PO SPOLU

SPOL	NACIONALNOST	Slovenci	Francozi
Skupaj	222	161	61
Moški	106	88	18
Ženske	116	73	43

hi-kvadrat stopnje nivo  
 prostosti pomembnosti

11.22\* 1 .001

\* razlika med nacionalnima skupinama je statistično pomembna

Tabela 3: STRUKTURA SLOVENSКИH IN FRANCOŠKIH PREIZKUŠANCEV PO IZOBRAZBI OČETA

IZOBRAZBA OČETA	NACIONALNOST	Slovenci	Francozi
Skupaj	214	159	55
Osnovna šola	16	6	10
Poklicna in srednja šola	96	77	19
Višja šola in več	102	76	26

hi-kvadrat stopnje nivo  
 prostosti pomembnosti

13.10\* 2 .001

\* razlika med nacionalnima skupinama je statistično pomembna

Tabela 4: STRUKTURA SLOVENSКИH IN FRANCOŠKIH PREIZKUŠANCEV PO IZOBRAZBI MATERE

IZOBRAZBA MATERE	NACIONALNOST	Slovenci	Francozi
Skupaj	214	159	55
Osnovna šola	22	16	6
Poklicna in srednja šola	94	79	15
Višja šola in več	98	64	34

hi-kvadrat stopnje nivo  
 prostosti pomembnosti

8.852\* 2 .012

\* razlika med nacionalnima skupinama je statistično pomembna

### Instrumentarij

**SDQ III. - VPRAŠALNIK SAMOPODOBE ZA ADOLESCENTE** (Marsh, O'Neill (1984)) obsega 136 postavk in meri 13 vidikov samopodobe: matematične sposobnosti (SDQ1), verbalno izražanje (SDQ2), akademsko samopodobo (SDQ3), reševanje problemov in ustvarjalnost (SDQ4), telesne sposobnosti in šport (SDQ5), zunanji videz (SDQ6), odnose z vrstniki istega spola (SDQ7), odnose z vrstniki nasprotnega spola (SDQ8), odnose s starši (SDQ9), religijo (SDQ10), iskrenost in zanesljivost (SDQ11), emocionalno stabilnost in varnost (SDQ12) ter splošno samopodobo (SDQ13).



**OSIQ - VPRAŠALNIK SAMOPODOBE** (Offer, Ostrov, Howard, Atkinson, 1988) obsega 130 postavk in meri 5 razsežnosti sebstva (Pačnik, 1992): psihološko sebstvo (obvladljivost impulzov (OSIQ1), razpoloženje (OSIQ2) in telesna samopodoba (OSIQ3)), socialno sebstvo (socialni odnosi (OSIQ4), morala (vrednote) (OSIQ5), poklicni in študijski cilji (OSIQ6)), seksualno sebstvo (vedenje in odnos do spolnosti (OSIQ7)), družinsko sebstvo (družinski odnosi (OSIQ8)) in prilagoditveno sebstvo (obvladovanje zunanjega sveta (OSIQ9), psihopatologija (OSIQ10) in optimalno prilagajanje (OSIQ11)).

Vprašalnik samopodobe OSIQ so izpolnjevali samo slovenski preizkušanci.

**SS - LESTVICA SAMOSPOŠTOVANJA.** Z Rosenbergovo lestvico samospoštovanja (Goldsmith, 1986, po Tkalčič, 1990) merimo splošna stališča, ki jih zavzema posameznik do samega sebe. Skrajšana različica **OBOP - OMNI-BER-KELEYEVEGA OSEBNOSTNEGA PROFILA** (Harary, 1991) meri notranjo in zunanjo samooceno 5 osebnostnih slogov: ekspresivnega sloga (OR, OR2), medosebnega sloga (ZE, ZE2), delovnega sloga (RU, RU2), čustvenega sloga (RD, RD2) in intelektualnega sloga (MD, MD2).

Preizkušanci so izpolnjevali tudi splošni vprašalnik, s katerim smo ugotavljali njihove splošne podatke in učno uspešnost (splošni učni uspeh v preteklem šolskem letu (USPEH), ocena iz matematike (MATPRET) in iz materinščine (SLOVPRET/FRANPRET) in zadnja skupna ocena iz matematike (MAT) in materinščine (SLOV/FRAN).

### Postopek

Zbiranje podatkov je potekalo skupinsko, za slovenski vzorec februarja 1993, za francoski vzorec pa februarja 1994. Anonimnost preizkušancev je bila zagotovljena. Podatki so bili računalniško obdelani s statističnim programom CSS. Rezultati so prikazani v obliki tabelaričnih zapisov enosmernih analiz variance in multikorelacijskih analiz.

### PRIKAZ IN OPIS REZULTATOV

Tabela 5 sumarno prikazuje rezultate analiz variance glede na starost slovenskih preizkušancev pri posameznih spremenljivkah: osebnostnih stilih na vprašalniku OBOP, področjih samopodobe na vprašalnikih OSIQ in SDQ III, samospoštovanju na lestvici SS in učni uspešnosti (učni uspeh, oceni iz matematike in slovenščine v preteklem šolskem letu, zadnji oceni iz matematike in slovenščine).

Na osebnostnem vprašalniku OBOP je statistično pomembna razlika na področjih **notranje in zunanje samoocene ekspresivnega sloga** glede na starost preizkušancev. Ta sloga sta pri osemnajstletnikih bolj izražena.

Tabela 5. SUMARNI PRIKAZ REZULTATOV ANALIZ VARIANCE GLEDE NA STAROST SLOVENSkih PREIZKUŠANCEV PRI POSAMEZNIH SPREMENLJIVKAH: OSEBNOSTNIH STILIH NA VPRAŠALNIKU OBOP, PODROČJIH SAMOPODOBE NA VPRAŠALNIKIh OSIQ IN SDQ III, SAMOSPOŠTOVANJU NA LESTVICI SS IN UČNI USPEŠNOSTI (UČNI USPEH, OCENI IZ MATEMATIKE IN SLOVENŠČINE V PRETEKLEM ŠOLSLEM LETU (1991/92),

## ZADNJI SKUPNI OCENI IZ MATEMATIKE IN SLOVENŠČINE (1992/93)).

Spremenljivke	Srednji kvadrat	Napaka sr. kvad.	F-test	nivo pomembnosti
OR	112.1271	21.3108	5.261521	.007243*
ZE	44.8959	17.4178	2.577589	.082585+
RU	35.8242	15.7774	2.270595	.110213
RD	29.4001	36.2979	.809967	.448676
MD	49.0814	16.8233	2.917461	.060152+
OR2	113.0035	20.5099	5.509705	.005828*
ZE2	29.9882	17.3877	1.724677	.185132
RU	3.3907	19.4024	.174756	.839998
RD2	8.3605	24.7057	.338405	.713975
MD2	36.2835	15.1684	2.392043	.098296
OSIQ1	115.5319	23.6286	4.889498	.010056*
OSIQ2	237.3689	59.5586	3.985469	.022595*
OSIQ3	86.1469	18.2979	4.708012	.011815*
OSIQ4	70.8862	35.8654	1.976451	.145618
OSIQ5	37.2121	34.0124	1.094074	.340064
OSIQ6	66.7061	32.5694	2.048124	.136036
OSIQ7	100.9650	34.2571	2.947275	.058510+
OSIQ8	407.2681	90.8084	4.484917	.014416*
OSIQ9	55.9385	30.0659	1.860529	.162607
OSIQ10	302.4500	62.2956	4.855076	.010368*
OSIQ11	22.9597	38.0390	.603582	.549449
SDQ1	88.6996	70.2541	1.262554	.288797
SDQ2	72.5975	46.5243	1.560423	.216701
SDQ3	75.1163	54.2358	1.384995	.256570
SDQ4	102.4835	37.3674	2.742595	.070783+
SDQ5	16.2960	111.7757	.145792	.864579
SDQ6	9.1645	57.3611	.159769	.852627
SDQ7	203.9500	49.6709	4.106029	.020263*
SDQ8	378.5045	96.8865	3.906680	.024267*
SDQ9	148.6180	52.3602	2.838379	.064740+
SDQ10	29.0771	378.8720	.076746	.926196
SDQ11	7.0185	65.0835	.107838	.897910
SDQ12	436.1012	77.9970	5.591256	.005428*
SDQ13	360.5519	95.7790	3.764417	.027614*
SS	191.6479	42.8084	4.476876	.014520*
USPEH	.4818	.4867	.990082	.376287
MATPRET	.1112	.7862	.141375	.868392
SLOVPRET	.0873	.6289	.138870	.870561
MAT	.9223	.6656	1.385714	.256392
SLOV	1.1016	.7075	1.557030	.217409

\* razlika med skupinami je statistično pomembna

+ težnja k statistično pomembni razliki med skupinami

Na vprašalniku OSIQ so statistično pomembne razlike glede na starost preizkušancev na naslednjih razsežnostih samopodobe:

- stopnja izraženosti **kontrole impulzov (OSIQ 1)** je pri osemnajstletnikih višja.
- stopnja izraženosti **čustvene samopodobe (OSIQ 2)** je pri osemnajstletnikih višja;
- stopnja izraženosti **telesne samopodobe (OSIQ 3)** je pri osemnajstletnikih višja.
- stopnja izraženosti **družinskih odnosov (OSIQ 8)** je pri osemnajstletnikih višja.
- stopnja izraženosti **psihopatologije (OSIQ 10)** je pri sedemnajstletnikih višja.

Na vprašalniku SDQ III so statistično pomembne razlike glede na starost preizkušancev na naslednjih razsežnostih samopodobe:

- stopnje izraženosti **odnosov z vrstniki istega spola (SDQ 7), odnosov z vrstniki nasprotnega spola (SDQ 8), emocionalne stabilnosti in varnosti (SDQ 12) ter splošne samopodobe (SDQ 13)** so pri osemnajstletnikih višje.

Na lestvici **samospoštovanja SS** je statistično pomembna razlika glede na starost preizkušancev. Pri osemnajstletnikih je to področje bolj izraženo.

Tabela 6 prikazuje statistično pomembne korelacije (z vrednostmi okrog 0.16 in več) 43 spremenljivk s spremenljivko starost na vzorcu slovenskih preizkušancev. Razvidno je, da med statistično pomembnimi korelacijami prevladujejo zmerne statistično pomembne korelacije.

Tabela 6. STATISTIČNO POMEMBNE KORELACIJE 43 SPREMENLJIVK S SPREMENLJIVKO STAROST (SLOVENSKI PREIZKUŠANCI).

Spremenljivke	STAROST	Spremenljivke	STAROST
OR		SDQ2	
ZE	.21	SDQ3	
RU	.26	SDQ4	
RD		SDQ5	
MD	.20	SDQ6	
OR2		SDQ7	
ZE2	.21	SDQ8	
RZ2	.20	SDQ9	
RD2		SDQ10	
MD2	.21	SDQ11	
OSIQ1	.19	SDQ13	
OSIQ2		SS	
OSIQ3	.20	SPOL	
OSIQ4		STAROST	
OSIQ5		IZOOČE	
OSIQ6	.21	IZOMATI	
OSIQ7		USPEH	
OSIQ8		MATPRET	
OSIQ9		SLOVPRET	
OSIQ10		MAT	
OSIQ11		SLOV	
SDQ1			

Prikazani so le statistično pomembni koeficienti;  $p < .050$

Tabela 7 sumarno prikazuje rezultate analiz variance glede na starost francoskih preizkušancev pri posameznih spremenljivkah: osebnostnih slogih na vprašalniku OBOP, področjih samopodobe na vprašalniku SDQ III, samospoštovanju na lestvici SS in učni uspešnosti (učni uspeh, oceni iz matematike in francoščine v preteklem šolskem letu, zadnji oceni iz matematike in francoščine).

Tabela 7. SUMARNI PRIKAZ REZULTATOV ANALIZ VARIANCE GLEDE NA STAROST FRANCOSKIH PREIZKUŠANCEV PRI POSAMEZNIH SPREMENLJIVKAH: OSEBNOSTNIH STILIH NA VPRAŠALNIKU OBOP, PODROČJIH SAMOPODOBE NA VPRAŠALNIKU SDQ III, SAMOSPOŠTOVANJU NA LESTVICI SS IN UČNI USPEŠNOSTI (UČNI USPEH, OCENI IZ MATEMATIKE IN FRANCOŠČINE V PRETEKLEM ŠOLSKEM LETU, ZADNJI SKUPNI OCENI IZ MATEMATIKE IN FRANCOŠČINE).

Spremenljivke	Srednji kvadrat	Napaka sr. kvad.	F-test	nivo pomembnosti
OR	37.6632	22.3591	1.684469	.195901
ZE	4.8073	17.7001	.271599	.763277
RU	5.0305	17.0996	.294186	.746419
RD	5.8177	34.6839	.167735	.846052
MD	15.7232	20.8082	.755625	.475005
OR2	38.5321	36.5577	1.054008	.356153
ZE2	8.1924	16.8514	.486155	.617863
RZ2	5.9316	19.0180	.311895	.733472
RD2	28.4911	39.7623	.716535	.493388
MD2	15.6184	20.6112	.757766	.474019
SDQ1	139.8293	96.0428	1.455907	.242904
SDQ2	52.7786	35.8894	1.470592	.239557
SDQ3	37.8235	48.6182	.777971	.464817
SDQ4	135.1508	38.1212	3.545294	.036319*
SDQ5	167.6268	78.4302	2.137275	.128631
SDQ6	161.6172	68.4409	2.361414	.104722
SDQ7	23.4504	58.8783	.398286	.673581
SDQ8	74.0209	72.5018	1.020953	.367638
SDQ9	80.9985	74.1620	1.092183	.343352
SDQ10	41.9999	168.5632	.249164	.780414
SDQ11	35.4136	69.2936	.511065	.602956
SDQ12	23.3852	127.2558	.183766	.832690
SDQ13	66.7003	84.2422	.791769	.458640
SS	8.4118	34.1953	.245993	.782869
USPEH	.5703	.3162	1.803709	.175238
MATPRET	5.8119	.6724	8.643333	.000597*
FRANPRET	.2987	.4681	.638047	.532570
MAT	1.6438	1.0793	1.522963	.228008
FRAN	.8863	.3693	2.400279	.101071

\* razlika med skupinami je statistično pomembna

+ težnja k statistično pomembni razliki med skupinami

Na osebnostnem vprašalniku OBOP in lestvici samospoštovanja SS ni statistično pomembnih razlik glede na starost preizkušancev. Na vprašalniku SDQ III so statistično pomembne razlike glede na starost preizkušancev na področju **reševanja problemov in ustvarjalnosti (SDQ 4)**. Pri 16-letnih preizkušancih je to področje bolj izraženo.

16-letni preizkušanci imajo višjo **oceno iz matematike v preteklem šolskem letu**.

Tabela 7 prikazuje statistično pomembne korelacije (z vrednostmi okrog 0.20 in več) 33 spremenljivk s spremenljivko starost na vzorcu francoskih preizkušancev.

Tabela 7. STATISTIČNO POMEMBNE KORELACIJE 33 SPREMENLJIVK S SPREMENLJIVKO STAROST (FRANCOSKI PREIZKUŠANCI).

Spremenljivke	STAROST	Spremenljivke	STAROST
OR		SDQ8	
ZE		SDQ9	
RU		SDQ10	
RD		SDQ11	
MD		SDQ12	
OR2		SDQ13	
ZE2		SS	
RZ2		SPOL	
RD2		IZOOCE	
MD2		IZOMATI	
SDQ1		USPEH	
SDQ2		MATPRET	-.49
SDQ3		FRANPRET	
SDQ4	-.35	MAT	
SDQ5		FRAN	
SDQ6		STAROST	
SDQ7			

Prikazani so le statistično pomembni koeficienti;  $p < .050$

Razvidno je, da med statistično pomembnimi korelacijami prevladujejo zmerne do srednje visoke.

## INTERPRETACIJA

Dobljeni rezultati se v splošnem ujemajo z izsledki tistih raziskav, ki kažejo, da postajajo posamezna področja samopodobe z zorenjem vedno bolj izrazita (Marsh, O'Neill, 1984). Naša raziskava kaže, da že enoletna razlika v starosti pomembno vpliva na določena področja samopodobe. Pogled na rezultate pove, da so v povprečju področja samopodobe starejših mladostnikov bolj izrazita, čeprav seveda vse razlike niso statistično pomembne (tabela 5 in 7).

**Slovenski vzorec.** Starejši slovenski mladostniki menijo (tabela 5), da obvladujejo svoje vzgibe lažje, kot to domnevajo mlajši (OSIQ 1). Res je, da je stopnja izraženosti samopodobe obvladovanja impulzov pri mlajših mladostnikih povsem ustrezna njihovi



starosti, vendar jih starejši adolescenti v tem prekašajo. Pogosteje se opisujejo kot osebe, ki brez težav prenašajo kritiko, ki se v stresnih situacijah znajo ustrezno obvladati, saj so tudi sicer - v vsakodnevnih okoliščinah - sorazmerno mirni. Statistično pomembne razlike med mlajšimi in starejšimi mladostniki ugotovimo tudi v študijah, ki jih je opravila skupina Offerjevih (1981) sodelavcev. Pačnik (1992) pa je v disertaciji *Podoba o sebi ter problem agresivnosti pri normalnih, depresivnih in parasuicidalnih adolescentih* ugotovil, da imajo starejši preizkušanci nižjo samopodobo obvladovanja impulzov (OSIQ 1).

Tudi na področju samopodobe, ki se nanaša na mladostnikova čustva, so rezultati podobni, tako na vprašalniku OSIQ kot na vprašalniku SDQ III. V primerjavi z mlajšimi, se starejši mladostniki dojemajo kot bolj mirni, sproščeni in optimistični in se ne čutijo osamljene, vendar pa se v stopnji emocionalne stabilnosti manj razlikujejo od 16-letnikov kot od 17-letnikov (SDQ 12 in OSIQ 2).

Zdi se, da lahko razlike razložimo s pomočjo dokaj heterogenega vzorca v omenjeni raziskavi. Starejši mladostniki so namreč v Pačnikovi raziskavi tisti, ki dosegajo starost od 15 do 20 let. Naša raziskava pa loči mladostnike na tri starostne skupine: najmlajši dosegajo starost 16 let, srednji 17 in starejši 18 let. Na podlagi hipoteze, da se posameznik šele v odraslosti pravzaprav uči obvladovati in nadzorovati svoje življenje (Musek, 1993, 306), pa sklepam, da je vzorec slovenskih preizkušancev dovolj reprezentativen, da z njim potrdimo omenjeno hipotezo.

Nekatera področja samopodobe, ki jih merita vprašalnika OSIQ in SDQ III, v manjši meri zajemajo tudi sestavine t.i. moči jaza, ki jih s pomočjo Catellovega vprašalnika preučuje Musek (1994). V mislih imam zlasti vidike samopodobe, kot so: obvladovanje impulzov (OSIQ 1), čustveni ton (OSIQ 2), obvladovanje zunanjega sveta (OSIQ 9) in druge. Avtor predpostavlja dvoje: (1) s starostjo se posameznikov jaz krepi in (2) moč jaza pozitivno korelira z učno uspešnostjo. Kaj lahko sklepamo iz rezultatov naše raziskave? Rezultati (tabela 5) se deloma ujemajo s prvo predpostavko, saj starejši mladostniki pomembno bolj obvladajo svoja čustva (OSIQ 2) in vzgibe (OSIQ 1), uspeva pa jim tudi, da se že bolj zrelo prilagajajo stvarnosti (OSIQ 11). V svojih poklicnih in študijskih aspiracijah nekoliko odstopajo od svojih mlajših sošolcev (OSIQ 6), kar se odraža tudi v tem, da imajo nekoliko višjo samopodobo na področju akademske uspešnosti (SDQ 1, SDQ 2, SDQ 3), čeprav razlike niso statistično pomembne.

Kot starejši ameriški preizkušanci v Offerjevih raziskavah (1981), tudi starejši slovenski preizkušanci - v primerjavi z mlajšimi - pogosteje menijo, da imajo dobre odnose s starši, da se z njimi lahko odkrito pogovarjajo o različnih težavah, njihova družinska vloga pa je jasno opredeljena. To potrjujejo rezultati na obeh vprašalnikih samopodobe OSIQ (OSIQ 8) in SDQ III (SDQ 9). Morda se dobri odnosi 18-letnih preizkušancev, ki jih imajo v družinskem okolju, prenašajo tudi na odnose z vrstniki. Starejši preizkušanci namreč radi sodelujejo z drugimi in svojim vrstnikom zaupajo (medosebni slog). V družbi z vrstniki istega spola (SDQ 7) in nasprotnega spola (SDQ 8) se počutijo sproščene. Starejši mladostniki se opisujejo kot osebe, ki jim družba vrstnikov mnogo pomeni, imajo mnogo prijateljev nasprotnega spola, s katerimi se dobro razumejo.

Statistično pomembnih razlik na posameznih področjih akademske samopodobe ni, vendar zaznamo rahlo težnjo vzporednega naraščanja stopnje izraženosti splošne akademske samopodobe (matematične sposobnosti (SDQ 1), verbalne sposobnosti (SDQ 2), akademska samopodoba (SDQ 3)) in starosti preizkušancev. 18-letni, torej najstarejši preizkušanci imajo v primerjavi z mlajšimi akademsko področje samopodobe bolj izraženo. Tudi sicer imajo boljše mnenje o sebi in se bolj cenijo kot njihovi mlajši vrstniki (SDQ 13, SS).

Kako naj razložimo ta pojav? Mar naj to pomeni, da prezgodnje institucionalno izobraževanje negativno vpliva na posameznikov osebnostni razvoj, na njegovo samopodobo ter mlajšim učencem povzroča tesnobo ob posredovanju naučenega znanja? Odgovorili bi lahko pritrdilno, vendar rezultati francoskih preizkušancev kažejo nekoliko drugačno sliko (tabela 7).

**Slovenski in francoski vzorec.** Rezultati kažejo, da so mlajši mladostniki v preteklem letu dosegli v povprečju višji splošni učni uspeh in višji oceni iz matematike in francoščine, čeprav razlike niso statistično pomembne in lahko govorimo le o trendu višje učne uspešnosti mlajših mladostnikov.

Rezultati analize variance pri akademskem delu samopodobe glede na nacionalnost preizkušancev - neodvisno od starosti - kažejo, da imajo francoski preizkušanci višjo samopodobo na področju verbalnega izražanja (SDQ 2) in višjo akademsko samopodobo (SDQ 3), kjer so razlike statistično pomembne (Kobal-Palčič, 1995). Nekoliko boljše mnenje imajo tudi na področju matematičnih sposobnosti (SDQ 1), vendar razlika ni statistično pomembna.

Kako bi torej lahko razložili zanimiv pojav doseganja višje učne uspešnosti in višje samopodobe na nekaterih akademskih področjih mlajših francoskih preizkušancev od starejših francoskih preizkušancev glede na splošno sprejeti hipotezi, da kognitivne sposobnosti s starostjo naraščajo, samopodoba pa se vedno bolj umirja? Kako to, da imajo francoski preizkušanci višji učni uspeh in višjo samopodobo na nekaterih akademskih področjih od svojih slovenskih vrstnikov, če pa so francoski preizkušanci v povprečju leto dni mlajši od slovenskih preizkušancev? Morebiti so francoski preizkušanci bolj dozoreli institucionalnemu izobraževanju. Možno pa bi bilo tudi, da so vsebina francoskih učnih programov in izobraževalni slogi francoskih učiteljev bolj prilagojeni učenčevi starosti in njegovim potencialom.

## SKLEP

Rezultati kažejo, da je samopodoba slovenskih in francoskih preizkušancev pozitivna, razvejana ter njihovi starosti primerno razvita in stabilna. Ugotovili pa smo, da se 16-, 17- in 18-letni preizkušanci med seboj pomembno razlikujejo v nekaterih področjih samopodobe, v osebnostnih slogih, testni anksioznosti in samospoštovanju. Višje vrednosti izraženosti nekaterih področij samopodobe, kot so: obvladovanje vzgibov (OSIQ 1), razpoloženje (OSIQ 2), emocionalna stabilnost in varnost (SDQ 12), poklicni in študijski cilji (OSIQ 6), prilagajanje stvarnosti (OSIQ 11), družinski odnosi (OSIQ 8 in SDQ 9) itd., višji splošna samopodoba (SDQ 13) in samospoštovanje ter težnja k nižjim vrednostim testne anksioznosti starejših slovenskih preizkušancev se nedvomno ujemajo z ugotovitvami mnogih raziskav, ki preučujejo razvoj mladostnikove samopodobe.

Nasprotno pa je raziskava pokazala, da so mlajši francoski preizkušanci uspešnejši in izražajo težnjo k višji samopodobi na nekaterih akademskih področjih (čeprav razlike niso statistično pomembne) kot njihovi starejši sošolci.

Dolgoletnim razpravam, ali naj slovenski otroci - tako kot v mnogih zahodnih državah - vstopijo v šolo s 6 leti, se tako pridružijo tudi domneve te raziskave. Zdi se, da so nižje vrednosti določenih področij osebnostnih slogov in samopodobe mlajših preizkušancev splet običajnih razvojnih dejavnikov, pri čemer zgodnejši vstop v šolo sam na sebi ni temeljna ovira. Brez korenitih sprememb v učnih programih in načinih

poučevanja tako v prvih letih šolanja kot v nadaljnjem izobraževanju, kjer ne bi sodelovali tudi psihologi, pa bi prav gotovo škodljivo posegali v osebnostni razvoj slehernega šoloobveznega posameznika.

## LITERATURA

- Anatrela, T. (1993). *Interminables adolescences: Les 12-30 ans, puberté, adolescence, postadolescence*. "Une société adoléscentrique". Ethique et Société, Paris.
- Bojanin, S. (1990). *Škola kao bolest*. Biblioteka XX vek, Beograd.
- Claes, M. (1983). *L'expérience adolescente*. Pierre Mardaga, Bruxelles.
- Hall, G.S. (1904). *Adolescence*. Appleton, New York.
- Harary, K. (1991). The Omni-Berkeley Personality profile. *Omni magazine*, 48-59.
- Horvat, L., Magajna, L. (1987). *Razvojna psihologija*. DZS, Ljubljana.
- Hurlock, E.B. (1959). *Developmental Psychology*. McGraw-Hill Book Company, New York.
- Kobal-Palčič, D. (1995). Samopodoba in učna uspešnost: primerjalna študija med vzorcema slovenskih in francoskih mladostnikov. (magistrska naloga).
- Lamovec, T. (1994 c). Samospoštovanje. V: T. Lamovec (Ured.) *Psihodiagnostika osebnosti 2*. Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 61-73.
- Marsh, H.W., O'Neill, R. (1984). Self description questionnaire III: The construct validity of multidimensional self-concept ratings by late adolescents. *Journal of Educational Measurement*. 21 (2), 153-174.
- Musek, J. (1992). Struktura jaza in samopodobe. *Anthropos* 24: III-IV, 59-79.
- Musek, J. (1993). Znanstvena podoba osebnosti. *EDUCY*, Ljubljana.
- Musek, J. (1994). Mladostništvo (adolescenca). Neobjavljeno.
- Musek, J. (1994). Psihološki portret Slovencev, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Nastran-Ule, M. (1994). Temelji socialne psihologije. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Offer, D., Ostrov, E., Howard, K.I. (1981). *The adolescent: a psychological self-portrait*. Basic Books, New York.
- Offer, D., Ostrov, E., Howard, K.I., Atkinson, R. (1988). *The teenage world: adolescents' self-image in ten countries*. Plenum Publishing corporation, New York.
- Pačnik, T. (1992). Podoba o sebi ter problem agresivnosti pri normalnih, depresivnih in parasuicidalnih adolescentih. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, (dizertacija).
- Rosenberg, M. (1965). *Society and adolescent Self-Image*. Princetone, NJ: Princetone University Press.
- Tkalčič, M. (1990). Odnos med spolno orientacijo in nekaterimi vidiki samopodobe (magistrska naloga).
- Zupančič, M. (1993). Razvojne naloge mladostnika in institucionalno izobraževanje. *Psihološka obzorja*. 2 (3-4), 207-213.
- Žmuc-Tomori, M. (1983). Pot k odraslosti: kaj je in kaj ni motnja v otrokovem duševnem razvoju. Cankarjeva Založba, Ljubljana.

## Stres in bolezen

POLONA SELIČ

### POVZETEK

*V preglednem članku ponujamo sodobno biopsihosocialno (celostno) razumevanje odnosa med stresom in boleznijo, v katerem igra stres ključno vlogo v nastanku tako somatskih, kot tudi emocionalnih motenj. Stres vpliva na zdravje po dveh poteh - neposredno, zaradi fizioloških sprememb, in posredno, prek (zavoljo) vedenja. S slednjim sta povezana vpliv socialne mobilnosti (geografske, kulturne in statusne) na zdravje in pojem socialnih sprememb.*

*Poseben poudarek smo namenili vedenjskim vzorcem in stresnim dogodkom, med katerimi smo izpostavili vlogo izgube (objekta) in žalovanja. V zaključku pregleda precejšnjega števila raziskav o povezanosti stresnega dogajanja in človekovega biopsihosocialnega stanja smo povzeli raznolike in izjemno kompleksne ugotovitve, čeravno je preprost in skop povzetek takorekoč nemogoč. Velik del rezultatov tudi ne dopušča enostavnih posplošitev, saj so nekateri izsledki celo nekoliko protislovni, metodološke omejitve pa velikokrat očitne. Zdi se, da vemo manj, kot mislimo, ko sestavljamo takšne preglede, oziroma da hkrati z naraščanjem obsega našega znanja, raste tudi zavest o tem, česa vsega še ne vemo.*

### ABSTRACT

#### STRESS AND SICKNESS

*The review article proposes a modern bio-psychosocial (holistic) understanding of the relationship between stress and sickness. Stress plays the decisive role in the development of both somatic and emotional disturbances. It affects health in two ways; directly, as a consequence of physiological changes, and indirectly, through behaviour. The latter is connected with the influence of social mobility (geographical, cultural and status) on health and with the concept of social changes.*

*Special emphasis was placed on behaviour patterns and stressful events, among which the role of loss (of an object) and mourning were exposed. After reviewing a considerable number of researches on the relationship between stressful events and human bio-psychosocial state, various and extremely complex findings were summarised, although it is practically impossible to present them in a simple and succinct form. The majority of results will not allow simplified generalisation, as certain discoveries are even somewhat contradictory and often with obvious methodological limitations. When compiling such reviews one gets the impression that we actually know less about this topic than we may think and that, together with our knowledge, grows also the awareness of how much we do not yet know.*

Biopsihosocialna (celostna) usmeritev in razumevanje človekovega zdravja si je utrla pot v medicino ravno zaradi neovrgljivih dokazov, da psihosocialni dejavniki, ki jih je mogoče opredeliti kot stresne, vplivajo na fizično zdravje. Tako je začelo vse več avtorjev pripisovati stresu ključno vlogo v nastanku tako somatskih, kot tudi emocionalnih motenj. Opisali so (po Bloom, 1988), kako ležijo v ozadju depresivnih stanj, infekcij in celo zelo ogrožujočih boleznih stresni dogodki, kot so izguba službe, upokojitev (pri pripadnikih nekaterih socioekonomskih struktur) in/ali zakonske težave. Stres vpliva na zdravje po dveh poteh - neposredno, zaradi fizioloških sprememb, in posredno, prek (zavoljo) vedenja.

## 1 STRES, VEDENJE IN SOCIALNI DEJAVNIKI

Raziskave (po Sarafino, 1990) so pokazale, da se ljudje, ki doživijo hude stresne obremenitve (npr. ločitev), vedejo na načine, ki povečujejo verjetnost bolezni in/ali poškodb - uživajo bistveno več alkohola, cigaret in kave kot tisti, ki niso bili izpostavljeni hudemu stresu. Pogosta zloraba alkohola in neprevidnost (neskrbnost) najbrž tudi sooblikujeta visoko stopnjo nesreč pri delu, v športu, doma in/ali v prometu, značilno za ljudi, ki so močno stresno obremenjeni.

Nekatera **stališča in prepričanja** neposredno vplivajo na vedenje, povezano z zdravjem. Največji vpliv imajo:

**a/ prepričanja o resnosti** (nevarnosti) **določene bolezni**, povezana z **ocenjeno verjetnostjo**, da oseba oboli, in s **stopnjo skrbi za zdravje** (po Argyle, 1992);

**b/ prepričanje v učinkovitost** (pozitivne posledice) zdravega načina življenja.

začetno vedenje

*stališča -----> namere -----> spremenjeno*  
*usmerjenost* **vedenje**

*subjektivne norme*

**Slika 1 Model odnosa med usmerjenostjo in vedenjem** ob upoštevanju prejšnjega vedenja (Bentler in Speckart, 1979; po Argyle, 1992) - razširjeni model razumne akcije (opisan Selič, 1994).

Večjo napovedno vrednost za spremembo načina življenja imajo **namere**. Ajzen in Fishbein (1977; po Argyle, 1992) menita, da je npr. opustitev kajenja mogoče napovedati na osnovi:

**a/ pričakovanja** pozitivnega izida in evalvacije tega izida;

**b/ socialnih norm** družine in drugih socialnih skupin, ki jim oseba pripada in se želi z njimi konformirati.

**Model odnosa med usmerjenostjo in vedenjem** ima veliko prediktivno validnost za mnoge oblike vedenja, povezanega z zdravjem, upoštevati pa je treba prejšnje (preteklo) vedenje in namere.

Pomemben del prepričanj, povezanih z zdravjem, so prepričanja o možnosti (in zmožnosti) kontrole. Tu igra osrednjo vlogo **lokus kontrole**. Način življenja in osebnost sta povezana z vsemi znaki in manifestacijami tako zdravega, kot tudi nezdravega



vedenja. Verjetnost bolezni pri določeni osebi pa raste s stopnjo nevroticizma in sovražnosti ter vzporedno s siromašnim vrednotenjem samega sebe.

## 1.1 VPLIV SOCIALNE MOBILNOSTI NA ZDRAVJE

Vpliv sprememb v socialnem okolju na zdravje je bil deležen pozornosti velikega števila avtorjev. Nekateri so iskali korelacije med socialnimi spremembami in kakršnikoli spremembami zdravstvenega stanja, s predpostavko, da imajo te spremembe aditivni učinek na zdravje. Drugi so preučevali zveze med posebnimi vrstami socialnih sprememb (ki naj bi predstavljale problem za posameznika) in spremembami v zdravstvenem statusu. Raziskovalci (po Berkanovic in Krochalk, 1977) so zlasti intenzivno preučevali vpliv **socialne mobilnosti**, ki se nanaša na kakršnekoli spremembe v socialnih pogojih življenja neke osebe. Lahko gre za medgeneracijske spremembe (separacija od primarne družine) ali za spremembe v posameznikovem življenjskem ciklusu. Vsekakor je socialna mobilnost multidimenzionalni konstrukt, ki zajema široko paleto mogočih sprememb. Te so lahko med seboj povezane, ni pa nujno.

### 1.1.1 GEOGRAFSKA MOBILNOST

Ena od dimenzij konstrukta socialne mobilnosti je **geografska mobilnost**. Njen vpliv na zdravje je mogoče preučevati intrageneracijsko (v življenjskem ciklusu ene osebe ali skupine oseb) ali pa opazovati zdravstveno stanje različnih skupin pripadnikov iste generacije, katerih starši so bili rojeni v drugem (specifičnem) geografskem okolju. Tako so Kagan in sodelavci (po Berkanovic in Krochalk, 1977) odkrili pomembne razlike v višini, teži, krvnem pritisku in nivoju holesterola v krvi pri Japoncih, živečih na Japonskem, v Kaliforniji in na Havajih, pri čemer so bili starši vseh rojeni na Japonskem.

Že Hipokrat je govoril o tem, da lahko nekatere drastične življenjske spremembe povzročijo bolezni. Med takšne velike življenjske preobrate je mogoče uvrstiti **migracije**, saj prinašajo tako spremembe okolja, kot tudi spremembe načina življenja. Njihov vpliv na zdravje migrantov je mogoče določiti le na osnovi dobro načrtovanih raziskav, z dobro definiranim vzorcem in kriteriji (po Prior, 1977). Dosedaj so bile opravljene mnoge raziskave, katerih rezultati kažejo na povezanost migracij s hipertenzijo, koronarno boleznijo (CHD), bronhitisom, astmo, suicidalnimi poskusi in družinsko dezintegracijo. V slovenskem prostoru je Ahlin (1991) primerjal incidenco psihosomatskih obolenj pri 320 imigrantih (iz bivših jugoslovanskih republik) in 320 slovenskih delavcih, ki jih je izenačil po spolu, starosti, stanu in trajanju delovne dobe. Pri prvih je bil absentizem večji za 30,9%, število dni, prebitih v bolniškem staležu, pa za 20,8%. Pri tej skupini je avtor identificiral tudi za 2,7-krat več psihosomatskih bolezni. Pri tistih imigrantih, ki niso živeli s svojimi družinami, je odkril največ gastrointestinalnih motenj.

Prior (1977) je preučeval motivacijo migrantov, ki iščejo (vendar ne najdejo zmeraj) boljše materialne pogoje in resurse zase in za svoje družine ter se želijo vključiti v okolje z boljšimi (bivanjskimi, izobrazbenimi ipd.) možnostmi. Neredki želijo zaslužiti določeno količino denarja in se vrniti nazaj. Takšen primer so bili v minulih desetletjih slovenski zdomci v Nemčiji (vsaj del se je vrnil v Slovenijo) in delavci iz (takrat) drugih jugoslovanskih republik pri nas. Migracije so tesno povezane z urbanizacijo in so usmerjene v zapuščanje ruralnega okolja, kar smo opisali pri kul-

turni mobilnosti. Posebno pozornost zahtevajo nasilne migracije. Te predstavljajo pereč problem sedanega časa, ki je močno obremenjen s t.i. begunsko problematiko.

V splošnem zajema migracija kakršnekoli premike v prostoru - začasne, trajne, bližnje in daljnje; znotraj ali prek meja ene države. Pri razlagi tega procesa (in mehanizmov) je treba upoštevati proces odločanja (za ali proti migriranju) in s tem povezane dejavnike ("push-pull" koncept, Prior, 1977), kot so izguba zaposlitve, neustrezni bivanjski pogoji, rasno, religiozno ali politično zatiranje, sociokulturna ali osebna odtujitev od skupnosti, socialne, naravne ali vojne katastrofe na eni strani, in percepirane ovire, stroški, napor, anksioznost (zaradi spremembe socialnega in fizičnega okolja), formalni zapleti ipd., na drugi. Prior omenja tudi sistemsko gledanje, po katerem je migracija kompleksen, progresiven sistem modificiranja, kjer spremembe enega dela vplivajo na celoto, vse pa determinirajo ekonomski, socialni, politični in tehnološki dejavniki ("prejšnjega" in "prihodnjega" okolja). Dejavnike, ki vplivajo na zdravje, je mogoče identificirati znotraj samega sistema.

Povezanost migracij in telesnih bolezni nesporno zahteva multidisciplinarno preučevanje. Raziskovalne strategije psiholoških študij v veliki večini bazirajo na Selyejevem konceptu splošnega adaptacijskega sindroma ter izhajajo iz predpostavke, da sta prisotnost druge osebe (ali skupine oseb) in kvaliteta medosebnih odnosov ključnega pomena ter odigrata središčno vlogo v dovzetnosti za bolezen (kot posledico migracije in/ali urbanizacije). Cassell, Syme, Christenson in Hinkle (po Prior, 1977) so koncept "človeškega dejavnika" razširili ter ga dopolnili z raziskovalnimi izsledki o delovanju (vplivanju) migracije, urbanizacije in drugih življenjskih sprememb na zdravje, pri čemer so upoštevali različne predispozicije (za stresne in bolezenske odzive), kvaliteto in kvantiteto medosebnih interakcij ter pripravljenost osebe na poravnavanje v spremenjenem okolju. Nastale telesne disfunkcije (bolezni) so obravnavali v tesni zvezi s psihosocialnimi dejavniki (ne izolirano), kontrolirali pa so tudi objektivno rizičnost okolja (onesnaženost zraka, vode, zemlje) in določenih sociokulturnih regulativov, ritualov in navad (način prehranjevanja, uživanje alkohola ipd.).

Imigrantom so regulativi in pričakovanja novega okolja tuji. V takšni nestrukturirani situaciji se rada zveča dovzetnost za bolezen (npr. zviša se krvni pritisk). Pojav hipertenzije je mogoče pripisati tako delovanju dejavnikov okolja, kot tudi učinkom socialnega stresa. Socialni pritiski močneje učinkujejo na osebe, ki so nedominantne (podredljive). Varovalno vlogo pri tem odigrajo tudi (poleg osebnotnih značilnosti) biološki in socialni vplivi. To so adaptacijske kapacitete organizma in socialna (zlasti družinska) podpora. Medosebne razlike v odzivih na spremembo okolja (in na vse pripadajoče spremembe) so tako odvisne od:

**a/ odnosov s pomembnimi Drugimi** in od pomembnosti odnosov, ki so bili (na neki način, vsaj fizično) prekinjeni;

**b/ socialnega statusa osebe,**

**c/ stopnje pripravljenosti na spremembe** - zadostne količine časa za adaptacijo,

**d/ vrste in kvalitete razpoložljive socialne podpore,** ki lahko odigra zaščitno vlogo.

Bolezen se razvije na osnovi bioloških (genetskih) predispozicij, delovanja kemičnih in/ali mikrobioloških agensov in splošne dovzetnosti organizma. Največja incidenca bolezni je v t.i. marginalnih skupinah imigrantov, ki se ne uspejo vključiti v širše okolje in zategadelj doživljajo hudo deprivacijo relevantnih socialnih stikov, kar je še posebej pereče, če jih večina zavrača in/ali nimajo urejenega družinskega življenja.

### 1/ Hipertenzija -

povišanje krvnega pritiska ni neizogibna posledica staranja in genetskih dejavnikov. Pomembno vlogo ima stopnja akulturacije in z njo povezana sprememba načina življenja (npr. uporaba večjih količin soli v prehrani, povišanje telesne teže kot posledica spremenjenih prehranjevalnih navad). Prior (1977) navaja rezultate preučevanja polinezjskih migrantov, za katere je značilna pomembno večja smrtnost zaradi hipertenzije (in iz tega izvirajočih bolezni srca in ožilja), višja stopnja prekomernega povečanja telesne teže, kajenja in diabetesa.

Prospektivno spremljanje migrantov z otoka Tokelau (tradicionalistično organizirane, kohezivne skupnosti) na Novo Zelandijo (v urbano okolje - po Prior, 1977) je preseglo marsikatero pomanjkljivost tovrstnih raziskav. Zajeli so namreč blizu dva tisoč preizkušancev, katere so zdravstveno pregledali še preden so se odločili, da bodo emigrirali z otoka, oblikovali ustrezno kontrolno skupino ter preverili zdravstveno stanje za več generacij nazaj (da bi dobili podatke o heritabilnosti različnih medicinskih variabel). Odkrili so povišanje krvnega pritiska pri moških, naraščanje telesne teže pri moških in ženskah (zaradi večjega deleža ogljikovih hidratov v vsakodnevni prehrani), medtem ko se nivo holesterola pri migrantih ni spremenil. Primerjava populacije migrantov in ljudi, ki so ostali v svojem tradicionalnem okolju, je v splošnem pokazala, da se krvni pritisk pri imigrantih v urbanem okolju s starostjo drastično viša, medtem ko ostaja pri ne-migrantih v ruralnem okolju tudi v starejših letih nespremenjen.

### 2/ Koronarne bolezni in infarkt miokarda -

preučevanje Japoncev na Japonskem (v matičnem okolju), v Kaliforniji in na Havajih je pokazalo naraščanje smrtnosti zaradi koronarne bolezni (CHD) od Japonske prek Havajev do Kalifornije. Migranti so (glede na rezultate, o katerih poroča Prior, 1977) spremenili prehrabene navade, kar je skupaj s porastom kajenja nedvomno prispevalo k spremembam v telesni teži, krvnem pritisku in nivoju sladkorja v krvi. Gre za rezultate kombiniranega vplivanja genetskih, kulturnih in sociogeografskih dejavnikov. Največ hipertenzije in angine pectoris so odkrili pri Japoncih, živečih v Kaliforniji. Presenetljivo pa je prevalenca CHD pri ameriških Japoncih naraščala s stopnjo njihove akulturacije (amerikanizacije), kar so potrdile tudi kontrolne študije. Avtor navedenega ne povezuje z razlikami v prehrabnih navadah, razvadah, krvnem pritisku ali nivoju holesterola, ampak z varovalnimi učinki (ohranjenih) tradicionalnih kulturnih vrednot, regulativov in običajev (vloga družine, kooperativnost ipd.).

Tudi v Izraelu so raziskovali vpliv migracij na CHD in odkrili največ obolenj med imigranti iz vzhodne in srednje Evrope, zanemarljivo malo pa pri prišlekih iz severne Afrike in srednjega Vzhoda. Največja incidenca infarkta miokarda je pri pripadnikih prve generacije imigrantov iz naštetih delov sveta. Avstralski podatki (po Prior, 1977) kažejo, da so dejavniki okolja veliko pomembnejši pri pojavu CHD, kot katerikoli drugi vplivi. Enako velja za podatke o naraščanju smrtnosti zaradi CHD pri angleških, norveških in irskih priseljencih v ZDA.

#### 1.1.2 KULTURNA MOBILNOST

Naslednja dimenzija multidimenzionalnega konstrukta socialne mobilnosti je **kulturna mobilnost** (po Berkanovic in Krochalk, 1977) - sprememba v kulturnem okolju, ki ga posameznik doživlja v obliki navad, običajev, ritualov, vrednot, prepričanj, norm in verovanj. Kulturna mobilnost je povezana z geografsko (selitve v oddaljene kraje, države, na druge celine) in socialno-ekonomsko mobilnostjo (selitev v drug del mesta

zaradi spremembe socialnega statusa). Pri ljudeh, ki zapustijo ruralno okolje in se naselijo v mestu, so pogostejše bolezni srca in ožilja kot pri tistih, ki so stalno živeli v mestu, oziroma niso nikoli zapustili vasi.

### 1.1.3 STATUSNA MOBILNOST

**Statusna mobilnost** je tretja pomembna dimenzija tega multidimenzionalnega konstrukta. Sprememba statusa je posledica spremembe izobrazbene ravni, poklica ali dohodka. Pri tem so se pokazale spremembe poklica (ki smo jih že opisali) kot najboljši indikator statusne mobilnosti in njenega vpliva na zdravje.

### 1.2 POJEM SOCIALNE SPREMEMBE

Kasl (1977) je v pregledu študij o vplivu socialnih sprememb in življenjskih dogodkov na zdravje ugotovil, da rezultati, ki potrjujejo velik pomen socialnih sprememb v etiologiji psihosomatskih bolezni, niso slučajni, saj zajema **pojmem socialne spremembe** večino osnovnih pomenov pojma stres - grožnja, negotovost, nepredvidljivost, konflikt, izjemne zahteve, nedosežene aspiracije, frustrirane potrebe in/ali izgubo. Pri večini tovrstnih raziskav pa je opazil dve temeljni značilnosti - to sta nezadostna teoretska osnova in utemeljenost ter bodisi preozkost (osredotočenost na en sam dogodek/spremembo, kot da bi sploh lahko šlo za izolirane procese in pojave), bodisi preobsežnost (preučevanje velikega števila nedavnih izkušenj, kar zamegli obravnavani problem).

Zaradi motečih teoretičnih nejasnosti pri preučevanju učinkov socialnih sprememb na zdravje pri večini raziskav, se je avtor sam lotil iskanja odgovora na vprašanje, v katerih pogojih spremembe vplivajo na zdravje, v katerih pa ne. V življenjskem ciklusu vsake osebe so določeni dogodki (spremembe) normativni (pričakovani, načrtovani in željeni - npr. poroka, rojstvo otroka ipd.). Če do takšnih "normalnih" tranzicij ne pride (oziroma se dogodijo prezgodaj ali prepozno), sproži to tolikšne adaptacijske zahteve, kot pri večini dejanskih socialnih sprememb.

Študije socialnih sprememb morajo zadostiti velikemu številu zahtev, kar je redko izjemno težko ali celo nemogoče. Zelo težko je dodobra preučiti kontekst nekega dogodka (pomen dogodka za osebo, njegov vpliv na njene načrte, aspiracije in cilje), ne da bi pri tem zašli v ekscesno idiografsko in subjektivistično sfero. Tudi razdelitev dogodkov na zaželene in nezaželene ne omogoča dovolj jasnega uvida. Težavno je operacionalizirati in meriti vlogo posameznika v nekem dogodku, njegovo udeležbo, stopnjo kontrole nad dogajanjem, prejšnje izkušnje s podobnimi dogodki, razpoložljivo socialno podporo, trajanje, novost in nepredvidljivost dogodka. Vse naštetu dopušča objektivne in subjektivne mere in vključuje multiple subdimenzije.

Po drugi strani je treba upoštevati tudi značilnosti osebe, ki doživlja socialne spremembe, ter blažilce in skupinsko podporo. V procesu, ki ga sproži stres (socialne spremembe in življenjski dogodki) in rezultira v psihosomatski motnji, imajo nedvomno pomembno vlogo pretekle izkušnje, psihološke obrambe, fiziološke reakcije, strategije obvladovanja stresa in vedenje, povezano z boleznijo, vendar gre le za možno kompleksnost učinkov, ki bistveno ne razjasni teoretičnih nedorečenosti. Očitno je premalo opredeliti zgolj različne vidike sprememb, če niso dodobra pojasnjeni tudi vidiki socialnega okolja (ekološka perspektiva). Usmerjenost pozornosti na ekološke dejavnike bi lažje razložila pomen, ki ga ima navidezna odsotnost sprememb za neko osebo (npr. za maturanta, ki ne nadaljuje študija in ostane v domačem kraju, se navidez res nič

ne spremeni, v resnici pa lahko zdrsne v hudo socialno izolacijo, če gredo vsi njegovi prejšnji sošolci naprej študirat).

Mechanic (1974; po Kasl, 1985) je predlagal natančno specifikacijo določenih dogodkov, povezanih z določenimi boleznimi v določenih pogojih in z določenimi procesi. Po njegovem mnenju bi bilo namreč le tako mogoče razumeti interakcijo med življenjskimi dogodki ter socialnimi, psihološkimi, biološkimi in intrapsihičnimi variablami ter se izogniti neupravičenim posplošitvam. Takšno priporočilo se zdi skoraj smešno, saj ne moremo nikoli govoriti o izoliranih dogodkih in/ali spremembah (kaj šele, da bi jih tako ločeno, enega za drugim preučevali). Na osnovi vsega, kar smo izvedeli iz poročil drugih avtorjev, lahko zaključimo, da je vsak dogodek vpet v tako izjemno zapleten splet preteklih dogodkov, odločitev, reakcij in strategij, da bi bilo popolnoma iluzorno razmišljati o korektnem spremljanju učinkov enega samega dogodka (ter te učinke meriti "prej" in "potem", ko dogodek že izzveni). Prepričani smo namreč, da imajo študije vpliva življenjskih dogodkov na zdravje ravno zato toliko omejitvev, ker prepogosto spregledajo, da nimajo opraviti z "dogodki", ampak z življenjskim procesom (razvojem, nenehnim dogajanjem, sovplivanjem in spreminjanjem).

Preučevanje vpliva sprememb v socialnem okolju na zdravje prinaša zelo kompleksno etiološko sliko, meni Kasl (1985), in zato priporoča nadvse skrbno načrtovanje tovrstnih raziskav, ki naj bi vključevalo nekaj temeljnih poudarkov:

a/ razlikovanje med **fizičnim** in **socialnim okoljem** ter identifikacija in kvantifikacija relevantnih vidikov obeh;

b/ razlikovanje med **objektivnimi dogodki** (objektivnim okoljem) ter **subjektivno percepcijo** in **vrednotenjem**, po možnosti opredelitev odnosa med enim in drugim ter predvidenje posledic, ki bi jih imelo zanemarjanja enega od obeh za rezultate raziskave;

c/ opazovanje različnih vzorcev **fizioloških variabel** in njihovega vpliva na zdravstveno stanje ter opredelitev dolgoročnih in kratkoročnih posledic, njihovega zaporedja in/ali interakcije;

d/ preverjanje ustreznosti **strategij obvladovanja stresa**, učinkov **socialne adaptacije** in drugih **socialnih mediatorjev**, ki lahko vplivajo na rezultate;

e/ opredelitev **podskupin** oseb (po sociodemografskih kriterijih, situacijskih variablah ali stabilnih osebnostnih lastnostih), najprimernejših za preučevanje obravnavanega problema.

## 2 STRES, FIZIOLOŠKI ODZIVI IN BOLEZEN

Najbolj jasna povezava med stresom in boleznijo se kaže v sekreciji hormonov (zlasti kateholaminov in kortikosteroidov) med vznurjenjem, kar vpliva na kardiovaskularni sistem. Povzroči lahko nenadno smrt, arteriosklerozo (in dolgoročno srčni napad ali kap) ter slabi imunski sistem. Ponavljajoče se vznurjenje vpliva na višino krvnega pritiska in prebavo. Neredko ljudje tudi zamenjajo fiziološke posledice stresnega dogajanja za simptome neke bolezni (Taylor, 1986; po Argyle, 1992) in prevzamejo vlogo "bolnika".

Stresni dogodki (obremenitve) povečujejo tveganje za celo paleto težkih zdravstvenih posledic (učinkujejo nespecifično). Miller (1983; po Bloom, 1988) je med njimi izpostavil zlasti gastrointestinalne motnje, srčne kapi (s smrtnim izidom), infarkt miokarda, hipertenzijo, diabetes, rak, multiplo sklerozo, tuberkulozo, influenco, pljučnico, glavobole in nespečnost. Raziskave so namreč potrdile vpliv stresnega dogajanja na nevrokemične, hormonske in imunske procese. Pri slednjih številni podatki kažejo, da



stres oslabi odpornost na akutne respiratorne infekcije, oziroma vpliva na celotno funkcioniranje imunskega sistema. Najnovejši izsledki opozarjajo na slabljenje imunskega sistema v procesu staranja, kar se multiplicira zaradi vse manj učinkovitega poravnavanja s stresom v kasnejših letih ter rezultira v številnejših avtoimunih in malignih starostnih obolenjih. Avtorji se strinjajo, da stres sam po sebi ni imunosupresor - imunski sistem ogroža stres, povezan z neadekvatnim (in zategadelj neučinkovitim) poravnavanjem (copingom).

Spremembe v delovanju imunskega sistema (kot posledice stresnih obremenitev) so opazne pri ljudeh kmalu po ločitvi (še posebej, če je do nje prišlo na zahtevo partnerja), pri osamljenih in pred izpiti, kar so ugotovili Kennedy in sodelavci (1990; po Argyle, 1992). Za nekatere tipe osebnosti je sicer značilna šibkost imunskega sistema, vendar ga lahko krepi ustrezna socialna podpora.

Argyle (1992) je opisal nekaj primerov bolezni, povezanih s stresnim dogajanjem.

**Glavobol** - anksioznost povzroči kontrakcijo mišic glave in vratu, kar vzbudi bolečino v glavi. Glavobol je lahko posledica preobremenjenosti z delom, domačimi opravili ali medosebnimi odnosi, lajšati pa ga je mogoče tudi s psihološkimi metodami (relaksacijo, biofeedbackom).

**Ulkus** - eksperimenti na opicah so pokazali, kako anksioznost in/ali sovražnost vpliva na izločanje kisline, ki po preteku določenega časa okvari želodčno sluznico. Opisano dogajanje so pospešili nepričakovani šoki, ki jih živali niso mogle kontrolirati in so se zategadelj počutile nemočne.

**Hipertenzija** - laboratorijsko jo je mogoče povzročiti s stresorji, kot so hrup, mentalna aritmetika ali potiskanje rok v mrzlo vodo. Večji učinek se je pokazal na osebah, ki so že poprej poročale o povišanem krvnem pritisku. V običajnih življenjskih pogojih pa je hipertenzija značilna za ljudi, ki zdrsnejo po lestvici socioekonomskega statusa, za nezaposlene, pa tudi v določenih pogojih dela. Mogoče je, da v takšnih situacijah ledvice zadržujejo sol, kar je še posebej verjetno pri ljudeh z zelo reaktivnim simpatičnim živčnim sistemom (npr. nevrotikih).

**Bolezni srca** - se pogosto pojavijo pri specifičnih stresnih obremenitvah (dogodkih), kot so žalovanje, nezaposlenost in neugledne zaposlitve, pri ljudeh s poudarjeno simpatično aktivnostjo (tip-A), ki zviša krvni pritisk in frekvenco srčnih utripov, kar lahko privede do srčnega napada.

**Rak** - verjetnost te bolezni se veča s količino stresnih dogodkov, odsotnostjo socialne podpore in osebnostnimi značilnostmi tipa-C (pasivnost, neasertivnost). Odzivi (neprimerni) na stres najbrž delujejo kot imunosupresor, kar omogoči širjenje rakavih celic.

**Infekcijske bolezni** - prehlad, kašljanje in influenza - so pogostejše pri ljudeh z večjimi stresnimi obremenitvami, dasiravno slednje v večji meri vplivajo na subjektivno počutje kot pa na objektivne indikatorje bolezni. Očitno tudi v teh primerih pride do bolezni zaradi supresije imunskega sistema.

## 2.1 VEDENJSKI VZORCI

Preeučevanje povezanosti med zdravjem in vedenjskimi vzorci je pokazalo (po Sarafino; 1990), da predstavlja vedenje tipa-A dejavnik tveganja za široko paleto različnih bolezni - od astme, kroničnega kašlja, gastrointestinalnih simptomov (nausee, ulkusa, gastritisa), do koronarne bolezni (coronary heart disease - CHD), ki zajema angino pectoris, aterosklerozo in infarkt miokarda. Številne (tudi prospektivne) raziskave so potrdile jasno zvezo med tipom-A in CHD. Osebe tipa-A dvakrat bolj ver-

jetno (in pogosto) obolijo in/ali umrejo od CHD, tveganje pa je še večje za moške s poklici "belega ovratnika" (Haynes, Feinleib in Kannel, 1980; po Sarafino, 1990). Dasi-ravo se med rezultati pojavljajo tudi določena odstopanja (najbrž zaradi različnosti met-od), velja zveza med CHD in tipom-A za potrjeno. Pri tem naj bi bila najbolj ogrožujoča komponenta jeza/sovražnost, ki po nekaterih podatkih (Williams in Bare-foot, 1988) povečuje tveganje kar sedemkrat. Posebej škodljiva je navznoter usmerjena sovražnost.

Najpomembnejši vzrok izjemne rizičnosti tipa-A za CHD je nedvomno reaktivnost. Pogosta (in silovita) vzburljenja imajo za posledico močno hormonalno sekrecijo, povišani nivo (nor)epinefrina pa lahko poškoduje srce in krvožilje. Dodatni napor (obremenitev) predstavlja tudi povišani krvni pritisk. Poleg fizioloških dejavnikov pa razlago dopolnjujejo tudi vedenjski. Osebe tipa-A konzumirajo bistveno več alkohola in cigaret (ter težje prenehajo s kajenjem) kot osebe tipa-B, neredko zanemarijo opozorilne telesne znake ter se izčrpavajo prek vseh razumnih meja, kar slabi organizem in pove-čuje verjetnost bolezni.

Rosenman, Swan in Carmelli (1988) se strinjajo z identificiranimi dejavniki tveganja in z multifaktorsko opredelitvijo etiologije CHD, opozarjajo pa na medkulturne razlike v incidenci CHD (ob upoštevanju dejavnikov tveganja). Avtorji menijo, da je mogoče na osnovi omenjenih rizičnih dejavnikov razložiti manj kot polovico CHD, vključenih v longitudinalne študije (Kays in sod., 1972; po Rosenman, Swan in Carmelli, 1988), povsem nemogoče pa je razložiti zgodovinske spremembe v incidenci CHD, geografsko razširjenost te bolezni in njeno prisotnost v socialnih stratutih "z belim ovratnikom". Ob demografskih, socioekonomskih in psiholoških dejavnikih, vključenih v patogenezo CHD, dajejo omenjeni avtorji največji poudarek osebnostnim in vedenjskim atributom, opisanim kot vzorec vedenja tipa-A. Matarazzo in Leckliter (1988) sta označila tip-A kot izjemno patogen, saj podvaja možnost prezgodnje smrti in/ali bolezenskega izida (CHD). Avtorja sta prepričana, da je najbolj patogena komponenta tega vedenjskega vzorca sovražnost. Če postavimo tip-A v sociokulturni okvir, ugotovimo, da so tekmovalnost, težnja po socialni veljavi in agresivna naravnost fenomen (ali celo imperativ) zahodne kulture (Rosenman in Chesney, 1982; po Matarazzo in Leckliter, 1988). Ko postanejo določene (naštete) značilnosti v neki kulturi sprejete in uveljavljene (vključene v sistem vrednot in norm), postane ta kultura rizična za nekatere (s temi lastnostmi povezane) bolezni.

Apples (1988) je zbral poročila o preučevanju opozorilnih znakov (pred infarktom miokarda), med katerimi so najbolj tipični bolečine v prsih, zadihanost (pomanjkanje zraka) in utrujenost. Fraser (1978; po Apples, 1988) je pri reprezentativnem vzorcu umrlih zaradi srčne kapi ugotovil bolečine v prsih pri 31%, pomanjkanje zraka v 28% in hudo utrujenost pri najmanj 46% v obdobju štirih tednov pred smrtjo. Avtor navaja omejitve večine retrospektivnih študij, katerih rezultati so nezanesljivi zaradi pojmovne nejasnosti, pozabljanja in/ali pretiravanja (v subjektivnih poročilih obravnavanih oseb), ter priporoča prospektivno raziskovanje. Sam poroča o rezultatih štiriletne prospektivne raziskave (Rotterdam Civil Servants Study), ki potrjujejo opozorilni pomen telesne utrujenosti (izčrpanosti) za kasnejši infarkt miokarda. Apples meni, da utrujenosti ne povzročajo nastajajoče obolenje srca, ampak močan emocionalni stres, ki se (v soigri z drugimi etiološkimi dejavniki) stopnjuje do izbruha bolezni.

Raziskave so pokazale veliko stabilnost vedenjskih vzorcev na eni strani in širjenje vedenja tipa-A v srednjih letih oziroma manjšo incidenco vedenja tega tipa v starosti po drugi strani. Pri tem ostaja nejasno, ali je takšno stanje posledica zgodnejše smrti oseb tipa-A. Podobnost med konceptom vedenjskih vzorcev in temperamenta (impulzivnost, intenzivnost vedenjskih odzivov) je vzpodbudila prospektivno razi-

skovanje oblikovanja zveze med značilnostmi temperamenta in vedenjskim vzorcem tipa-A. Rezultati so pokazali, da ima vedenje tipa-A korenine v najzgodnejših značilnostih temperamenta. Očitno v razvoju vedenjskega vzorca tipa-A sodelujejo tako biološki, kot tudi psihosocialni dejavniki, kar so potrdile raziskave na enojajčnih in dvojajčnih dvojčkih. Med psihosocialnimi dejavniki avtorji posebej opozarjajo na pomen vzgojnih sporočil (in modelov) staršev.

V literaturi je mogoče zaslediti številne epidemiološke študije, usmerjene zlasti v preučevanje raka in CHD, vendar doslej nobena ni prepričljivo in natančno opisala vedenjskih vzorcev, povezanih z boleznimi, menijo Grossarth-Maticek, Eysenck, Vetter in Schmidt (1988). Avtorjem se zdijo opisi v terminih obupa, depresivnosti, težavnega otroštva, zapostavljanja in/ali zlorabljanja, negativnega samovrednotenja ipd. preveč splošni in neredko netipični za rakave bolnike. Nezadovoljni so tudi z opredelitvijo tipa-A z lastnostmi, kot so sovražnost, nestrpnost in vzdražljivost. Zato so sami (na osnovi razpoložljivih znanstvenih poročil in lastnega raziskovalnega dela) opisali vedenjske vzorce, tipične za obolele od raka, CHD, za ljudi z motnjami vedenja ter za tiste brez dokazljivih bolezni. Za slednje je značilna dosežena avtonomnost (separacija-individuacija) v objektivnih odnosih, za prve tri skupine pa odvisnost (simbiotske tendence) in fiksacije v psihoseksualnem razvoju.

### ***1/ Tip 1 - s povečano obolevnostjo in smrtnostjo od rakavih obolenj -***

označuje ga silovita potreba po bližini s pomembnimi Drugimi (velike emocionalne investicije) ter po doseganju ciljev, ki jih oseba doživlja kot pomembne. Vendar so pomembni Drugi stalni vir razočaranj in zavrnitev. Oseba si krčevito prizadeva doseči želeno stanje (cilj, odnos, objekt), saj s tem povezuje svoje biopsihosocialno blagostanje, čeprav tudi "nadomestni" objekti bolj ali manj redno izneverijo njena pričakovanja. Zategadelj pride do idealizacije objektov na eni strani in degradacije selfa na drugi, kar ima za posledico stanje depresije in brezupa, včasih tudi želje po smrti. Ljudje tega tipa se praviloma ne zatekajo v suicidalno vedenje, ker jih od tega odvrača občutek dolžnosti (do drugih).

### ***2/ Tip 2 - s povečano smrtnostjo zaradi srčnega infarkta ali kapi -***

si prizadeva pridobiti distanco do motečega objekta(-ov), ki se ga (jih) ne more otresti, doživlja pa ga (jih) kot najpomembnejši izvor svojih težav. Situacije ne zna ne spremeniti ne se drugače (manj močno) emocionalno odzivati nanjo. Oseba tega tipa zaznava večino objektov enostransko, prevladujoče negativno, kar povzroča stalno vzdraženost (fiziološko) in jezo, pomešano z občutki nemoči in podrejenosti, z občasnimi preboji želje po smrti.

### ***3/ Tip 3 - s poprečno ali podpoprečno stopnjo smrtnosti -***

označuje ambivalenca do emocionalno pomembnih objektov. Osebe dobivajo in oddajajo pretežno nekonsistentna sporočila (potrditve). Neprilagojeno vedenje se pojavlja nenadoma, nepričakovano (v obliki prebojev) ter služi zadovoljitvi ekstremnih in izključujočih se potreb po bližini in distanci, izraža pa tudi strah pred njimi. Ljudje tega tipa so neprestano odvisni od nekega stalno prisotnega objekta, kar vzbuja v njih anksioznost in agresivnost, usmerjeno navznoter in/ali navzven (k drugim).

### ***4/ Tip 4 - s tipično podpoprečno smrtnostjo -***

za osebe tega tipa sta značilni neodvisnost (od objekta(-ov)) in avtonomnost, kar sprejemajo tudi pomembni Drugi. Izražanje negativnih čustev je mogoče, dopustno ter neizkrivljeno. Oseba je samozavestna, zadovoljna in sposobna črpati znanje iz preteklih

izkušenj, njen razvoj (zorenje) je kontinuiran. Za ljudi te vrste je običajno prevladujoče dobro počutje in razpoloženje, bližino in razdaljo (do drugih) znajo prilagajati svojim potrebam, ohranjajo določeni nivo aktivnosti in čustvovanja ter se znajo izogniti situacijam, ki vzbujajo ambivalenco oziroma zahtevajo deklarativno "zvestobo".

Grossarth-Maticek, Eysenck, Vetter in Schmidt (1988) priporočajo, naj se osebe tipa 1, 2 in (zaželeno tudi) 3 v procesu psihoterapije naučijo kar največ avtonomnih objektivnih odnosov ter odučijo odvisnosti od pomembnega(-ih) objekta(-ov). Ob tem naj bi pridobile zmožnost, da bi se v prihodnje boljše učile na osnovi (preteklih) izkušenj ter razvijale načine vedenja, ki imajo pozitivne posledice, oziroma opuščale vedenje, ki ima vedno znova negativne učinke, dasiravno oseba vztrajno pričakuje pozitivne. Avtorji napovedujejo omembe vredne posledice za zdravje, četudi bi bile spremembe na nivoju vedenja komaj opazne. Prepričani so namreč, da kontinuirano "odpravljanje napak" (kakor so opredelili značilnosti tipov 1, 2 in 3) nujno preobrazi psihično stagnacijo (in posledično zdravstveno ogroženost) ter sproži nadaljnji osebnostni razvoj.

## 2.2 STRESNI DOGODKI

Stresne dogodke je mogoče razumeti tudi kot adaptacijske zahteve, zaradi katerih pride do psihofiziološke napetosti (strain-a), ki lahko kumulira kot somatska bolezen. Pot od stresnega dogodka do bolezenske slike je kompleksna in odvisna od mnogih vidikov (po Bloom, 1988), ki jih je treba skrbno preučevati:

- a/ pretekle izkušnje,
- b/ obrambni mehanizmi,
- c/ fiziološke reakcije (do katerih pride, če psihološki mehanizmi niso zadostni in/ali ustrezni),
- d/ strategije poravnavanja s stresom (coping) in
- e/ bolezensko vedenje (kot posledica dalj časa trajajočih fizioloških reakcij).

Možnost, da se razvijejo somatski simptomi, je povezana z vulnerabilnostjo določenih organov (organskih sistemov) in s pogostnostjo stresnih dogodkov, kot mediatorji pa nastopajo še (ne)zadovoljive strategije poravnavanja, socialna kompetentnost in jakost (ne)ustrezne socialne podpore. Ob tem je potrebno postaviti vlogo stresnih dogodkov v odgovarjajoči psihosocialni okvir, ki ga tvorijo socialna podpora, osebni resursi odpornosti na stres, morebitne negativne pretekle izkušnje, značilnosti fiziološkega odzivanja ipd. Upoštevati moramo tudi možnost izboljšanja zmožnosti za poravnavanje s stresom, ki je lahko posledica uspešnega preteklega poravnavanja (pozitivno ojačanje), zategadelj bi bilo napačno dolgoročno pričakovati neizogibne negativne posledice stresnih dogodkov.

Hinkleove (1974; po Bloom, 1988) primerjalne analize študij od konca druge svetovne vojne naprej, v katerih so avtorji preučevali vplive spremenjenega sociokulturnega okolja na zdravje in interpersonalne odnose, so pokazale tesne zveze med stresnimi medosebnimi in bivanjskimi dogodki ter boleznimi - obolevnost se je večala z rastočimi frustracijami.

Bloom poroča tudi o rezultatih drugih raziskav, ki so potrdile, da stresni dogodki (posebej tisti, ki bistveno spremenijo običajno stopnjo aktivnosti) pomembno vplivajo na možnost infekcije; da so osebe, ki zavzemajo nižja mesta v hierarhiji nekega sistema (organizacije, podjetja) bolj vulnerabilne (dovzetne) za bolezni in da se z razbitjem mreže socialne podpore (v situacijah socialnih sprememb in/ali dezintegracije) zveča dovzetnost za bolezni v splošnem.

## 2.2.1 IZGUBA (OBJEKTA) IN ŽALOVANJE

Engel in Schmale (1968; po Luban-Plozza, Poeldinger in Kroeger, 1993) sta raziskovala stresni odziv na resnično ali namišljeno izgubo objekta. Kadar je izguba prebudila občutke brezupa in nemoči, so se pogosto pojavile tudi psihosomatske bolezni. Argyle (1992) poroča, da je pri ljudeh, ki so v zadnjih šestih mesecih doživeli kakršnokoli izgubo, veliko večja verjetnost bolezni. Opozarja pa, da ne gre zanemarjati vsakdanjih, navidez nepomembnih dogodkov, ki so ravno tako lahko stresogeni - hrupni sosede, zamudna vožnja na delo, skrbi zaradi telesne teže ipd. Pri tem se sklicuje na rezultate DeLongisa in sodelavcev (1982), ki so ugotovili, da je na osnovi dogodkov te vrste mogoče veliko bolj natančno napovedati bolezenski izid, kot pa na osnovi velikih (prelomnih) življenjskih dogodkov. Med slednjimi je **žalovanje** (kot reakcija na izgubo) nedvomno osrednjega pomena.

**Smrt partnerja** kotira najvišje na takorekoč vseh inventarjih stresnih dogodkov. Smrtnost med ovdovelimi je zelo visoka. Za moške je najbolj rizičnih prvih šest mesecev, za ženske pa drugo leto po izgubi. Povišana smrtnost je v največji meri posledica srčnih napadov. Ovdoveli v prvem letu trpijo za številnimi boleznimi, muči jih depresija, ki je po mnenju nekaterih avtorjev tudi vzrok mnogih bolezni. Vdovstvo veliko bolj prizadene moške, ki pogosto ostanejo brez vsakršnih tesnejših socialnih stikov (in socialne podpore), najhuje pa mlajše, ker izgube te vrste niti ne pričakujejo.

Posebno pozornost avtorjev je prebudil vpliv žalovanja na telesno zdravje in celotno (biopsihosocialno) blagostanje. Dramatične posledice "strtega srca" je mogoče odkriti tako v številnih biserih svetovne književnosti, pogrošnih romanih, v televizijskih izdelkih lažjega žanra, kakor tudi v čakalnicah zdravstvenih domov, med "smrtno" nesrečnimi pubertetnicami in zbeganimi študentkami, o njih prepevajo popevkarji, operni pevci in rockovske zvezde. Tudi znanstveniki so začeli sistematično preučevati vpliv žalovanja, izgube in separacije na socialno funkcioniranje, psihiatrične bolezni in osebno zdravje. Pomembna znanstvena odkritja se nanašajo na vlogo žalovanja v dovzetnosti za bolezen in celo v večji smrtnosti.

Klerman in Izenova (1977) menita, da pojmov izguba in žalost, žalovanje ne bi smeli uporabljati sinonimno. V prvem primeru gre za objektivno dokazljivo **izgubo pomembnega objekta** (npr. smrt partnerja, otroka, starša, bližnjega prijatelja), v drugem (**žalovanje**) pa za kompleksne telesne, emocionalne in psihične spremembe, ki jih žalujoči navadno (ne pa nujno ali vedno) občuti in izraža. Pri tem pa je Lindermann (1945) odkril, da osebe, ki ne žalujejo, ali svojo bolečino ob izgubi pomembnega Drugega zanikajo oziroma je njihovo žalovanje "atipično" (glede na regulative v določenem sociokulturnem okolju), pogosteje obolevajo za psihosomatskimi boleznimi. Lindermann je opredelil stopnje normalnega žalovanja, ki si sledijo od začetnega šoka in intenzivnega afekta žalosti, prek umika iz okolja (osamitve, izolacije) in zanikanja (ali oporekanja) izgube, do sprejetja izgube in manj silovitega žalovanja. Proces normalnega žalovanja naj bi po avtorjevem mnenju trajal približno leto dni, kar je med Slovenci nekako že intuitivno sprejeto, saj se je npr. črnina, kot znak žalovanja, nosila leto dni in v mnogih ruralnih okoljih še danes velja tako.

Lindermann (1945) je opisal tudi značilnosti atipičnega žalovanja - somatske motnje, obsedenost z umrlim (nenehno razmišljanje in govorjenje o preminuli osebi ipd.), občutki krivde, ohladitev odnosov z drugimi (kot da so tudi oni nekako "odgovorni" in "krivi", ker so še zmeraj živi) in opuščanje vsakodnevnih obveznosti v daljšem časovnem obdobju. Avtor je na osnovi svojih opažanj v klinični praksi povezal nesposobnost za normalno žalovanje z večjo dovzetnostjo za psihosomatske bolezni. Lindermannove



predpostavke je preveril Engel (1961), ki je menil, da bi bilo treba žalovanje (kot posledico izgube pomembnega objekta) opredeliti kot klinični sindrom s specifičnimi simptomi in predvidljivim potekom. Ta se spremeni v zvezi z določenimi značilnostmi osebnostne strukture.

Clayton (1968), Parkes (1970), Maddison in Viola (1968) pa so verificirali Lindermanove in Englove hipoteze ter opozorili, da bi bilo smiselno pomen **izgube objekta** razširiti ter vanj vključiti **anticipirano grožnjo izgube** oziroma **psihološki pomen**, ki ga ima neki dogodek. Doživljanje izgube (četudi ne gre za smrt ljubljene osebe) je pri tem središčnega pomena. Takšno stališče je zavzela tudi t.i. Rochesterska skupina (Engel, Greene in Schmale; po Klerman in Izen, 1977). Schmale (1958) je odkril predhodne izkušnje dejanske, grozeče ali simbolične izgube pri več kot polovici pacientov s kardiovaskularnimi, nevrološkimi, prebavnimi in respiratornimi boleznimi. Vsi pacienti so se pred pojavom bolezni počutili nemočni in brezupno.

Odmevne Schmalecove ugotovitve imajo nekatere metodološke in teoretične pomanjkljivosti. Pojem izgube objekta je širok in zajema takorekoč katerikoli možni dogodek, ki ga oseba označi (doživi) kot izgubo, kar močno oteži kontrolo. Schmale tudi ni ločil tistih, ki jim je umrla zanje pomembna oseba, in onih, ki so doživeli aktualno izgubo kakšne druge vrste (razdrta zaroka, ločitev ipd.). Opisano pa ne zmanjša pomena odkritih čustev brezupa in nemoči, ki so sledila izgubi in jih je Schmale identificiral pri vseh hospitaliziranih pacientih. Način, na katerega nemoč in brezup vplivata na nastanek bolezni, še ni povsem pojasnjen. Po mnenju nekaterih kritikov je teoretična pomanjkljivost Schmaleovega dela pojem simbolične izgube, ki ga je avtor enostavno dodal kategoriji aktualne izgube, vendar sta Stoeckle in Davidson (1962; po Klerman in Izen, 1977) ugotovila, da lahko fantazijska izguba deluje celo bolj travmatsko kot aktualna (dejanska). Klerman in Izenova (1977) sta se v svojem prispevku omejila na obravnavo žalovanja po smrti pomembnega Drugega. Proces žalovanja sta opisala v terminih stresnih življenjskih dogodkov in njihovih psihobioloških posledic (odzivov). V tem smislu je treba preučevanje izgube objekta in procesa žalovanja razumeti kot del splošne teorije stresa, žalovanje zaradi izgube pa kot posebno vrsto stresa, ki ga mora posameznik obvladati.

Raziskave v šestdesetih in sedemdesetih letih so potrdile predpostavko, da ima lahko stres za posledico večjo dovzetnost za mnogotere bolezni. Izguba objekta (po mnenju Klermana in Izenove, 1977) aktivira silovit psihobiološki mehanizem, saj pride do pretrganja vezi najtesnejše navezanosti (ki so pomembne tudi za biološki obstoj). Posledica je odziv na stres (mediiran z delovanjem nevroendokrinega sistema), ki je - z vidika manifestacij - veliko bolj intenziven, kot kadar gre za delovanje drugih stresorjev, ki se ne dotikajo ključnih odnosov in pogojev obstoja subjekta. Opisano je še ena potrditev prepričanja teoretikov objektivnih odnosov (po Selič, 1991) in Bowlbyjeve misli (po Nikolić, 1982) o pomenu, ki ga ima topla, tesen in konstituiran odnos med materjo in otrokom za telesno in duševno zdravje v odraslosti (oziroma v celotnem življenjskem ciklusu osebe).

Klerman in Izenova (1977) sta preverila predpostavko, da predstavljata izguba objekta in z njo povezano žalovanje pomemben dejavnik tveganja tako za prezgodnjo smrt kot tudi za pojav kardiovaskularnih bolezni, psihosomatskih (funkcionalnih) motenj, raka in za samomor. Upoštevala sta starost, spol, socioekonomski status, rasno pripadnost in druge relevantne demografske karakteristike. Pregledala sta raziskave, ki so skušale ugotoviti kriterijsko stopnjo izgub v normalni populaciji, ter povzela, da je za obdobje enega leta mogoče pričakovati, da bo približno četrtina ljudi doživela aktualno izgubo ali anticipirala grožnjo izgube, vsakemu enajstemu do dvanajstemu prebivalcu

pa lahko umre pomembna oseba. Žal pa je pomanjkljivost teh študij odsotnost kontrolne skupine.

Citirana avtorja sta na koncu pregleda raziskav o povezavi med žalovanjem po smrti pomembnega Drugega in zdravstvenim stanjem povzela nekaj temeljnih ugotovitev.

### ***1/ Porast smrtnosti -***

Kraus in Lilienfeld (1959) sta primerjala stopnjo smrtnosti pri ovdovelih, v primerjavi s poročenimi, izenačenimi po spolu, starosti in rasi. Smrtnost ovdovelih, starih od petindvajset do štiriintrideset let, je bila od 2,7 do 4,3-krat večja (odvisno od spola in rasne pripadnosti), med vzroki smrti pa so prevladovali kardiovaskularne bolezni. Natančnejša analiza je pokazala, da vdovci, mlajši od petinštirideset let, desetkrat pogosteje obolijo za kardiovaskularnimi boleznimi kot poročeni moški iste starosti, smrtnost ovdovelih (obeh spolov) pod petinštiridesetim letom starosti pa je bila sedemkrat večja.

Rees in Lutkins (1967) sta ugotovila, da 12% ovdovelih umre v prvem letu vdovstva, 7% v drugem letu in 3% v tretjem letu (primerjala sta devetsto tri ovdovele in osemsto osemindesetih kontrolnih oseb). Najpomembnejša razlika v smrtnosti med ovdovelimi in kontrolno skupino je bila v prvem letu. Young in sodelavci (1969) so v petletni študiji spremljali 4.486 vdovcev, starejših od petinpetdeset let. V prvem polletju vdovstva je bila stopnja smrtnosti pri obravnavani skupini za 40% višja od pričakovane. Vse raziskave so potrdile izjemno rizičnost vdovstva, ki je večja v prvem letu (najbolj rizično je drugo polletje), še posebej pa pri osebah pred dopolnjenim petdesetim letom. Kljub morebitnim metodološkim napakam in omejitvam (npr. tisti, ki se ponovno poročijo v prvem letu vdovstva, redkeje zbolijo in umrejo, vendar se tisti, ki že obolijo, navadno ne poročijo ponovno; mogoča je pristranost izbire kontrolnih subjektov ipd.) je mogoče z gotovostjo opredeliti vdovstvo kot zelo rizični dejavnik.

Kraus in Lilienfeld (1959; po Klerman in Izen, 1977) sta predlagala nekaj mogočih razlag tega pojava:

**a/ vzajemna izbira šibkejših oseb** - posamezniki s slabšimi možnostmi preživetja (identificiranimi in neznanimi) si navadno izberejo enakega partnerja; ko eden od partnerjev umre, ni presenetljiva smrt drugega kmalu za tem;

**b/ skupna izpostavljenost neugodnim pogojem okolja** - mednje spadajo pogoji bivanja, slaba prehrana, visoke stresne obremenitve, slabi sanitarni pogoji ipd.; ko eden od partnerjev umre, je preživeli navadno še naprej izpostavljen tem pogojem;

**c/ učinki vdovstva** - nanašajo se na žalovanje, spremembo statusa, nove skrbi in odgovornosti samskega življenja, spremembe prehranjevalnih navad in ritma, urnika, rekreacijskih dejavnosti, dohodkov in ekonomskih pogojev.

Young in sodelavci (1963) so potrdili prej naštete razlage ter predlagali nekaj dodatnih:

**a/ poistovetenje z umrlim partnerjem** - mnogo ovdovelih umre za isto boleznijo (do "poistovetenja" pride torej v smislu "izbire" bolezni);

**b/ izguba nege in skrbi** s strani pomembnega Drugega - ovdovele se mora adaptirati na novo socialno vlogo ter prevzeti obveznosti pokojnega partnerja, kar lahko poveča njegovo dovzetnost za bolezen;

**c/ učinek zapuščenosti** - žalovanje nesporno vpliva na spremembe v delovanju endokrinega in živčnega sistema.

Med naštetimi hipotezami je najmanj prepričljiva razlaga, da partnerji pogosto umrejo zaradi enake bolezni, saj je medicina v minulih desetletjih močno napredovala

(v preteklosti je bilo npr. bolj verjetno, da so ljudje umirali v epidemijah ipd.). Dvomljivi so tudi učinki skupne izpostavljenosti neugodnemu okolju. Zadnji dve hipotezi ("b" in "c") pa je mogoče smiselno umestiti v okvir psihobioloških posledic žalovanja.

## 2/ *Kardiovaskularne bolezni -*

Žalost in žalovanje sta v vsakdanjem govoru neredko opisana kot strto ali zlomljeno srce. Upravičenost te folklorne oznake so preverjali mnogi avtorji. Parkes (1969) je našel med ovdovelimi povečano incidenco bolezni srca, smrtnost zaradi teh bolezni je bila kar za 67% višja od pričakovane. Avtor je preučeval vzorec, ki ga je uporabil Young s sodelavci (1963) in smo ga opisali v prejšnjih odstavkih. Skoraj enako stopnjo smrtnosti zaradi kardiovaskularnih bolezni sta našla tudi Kraus in Lilienfeld (1959). Smrtnost zaradi koronarne bolezni je bila pri ovdovelih, mlajših od petintrideset let, kar desetkrat večja kot v kontrolni skupini. Opisani rezultati so tako potrdili biblijske in ljudske modrosti o strtem srcu. Engel (1971) je pri 44% od obravnavanih sto sedeminsedemdesetih primerov nenadne smrti odkril akutno stanje žalovanja (po smrti pomembnega Drugega). Med smrtjo obeh partnerjev je preteklo od nekaj minut do nekaj mesecev, med vzroki smrti ovdovelega pa so krepko prednjačile kardiovaskularne bolezni.

Žalovanje je posebno stresno stanje, ki neredko vpliva na povišanje krvnega pritiska, povečanje frekvence srčnega utripa in pretok krvi skozi koronarne arterije. Poleg tega ovdoveli več kadijo in spremenijo prehranjevalne navade na način, ki poveča verjetnost koronarne tromboze.

## 3/ *Poslabšanje splošnega biopsihosocialnega blagostanja -*

poleg dokazov o vplivu procesa žalovanja za umrlim pomembnim Drugim, ponuja strokovna literatura tudi potrditve o delovanju tega procesa na splošno biopsihosocialno blagostanje. Pri tem je treba razločevati simptome, ki so del samega žalovanja, od drugih reakcij. Engel (1961), Lindermann (1945) in Clayton (1974; vse po Klerman in Izen, 1977) so opisali potek procesa žalovanja, ki navadno doseže vrhunec v četrtem mesecu po izgubi. Po preteku enega leta izzveni večina simptomov, povezanih z žalovanjem, pri 85% oseb. Zategadelj je preučevanje sprememb splošnega biopsihosocialnega blagostanja v prvem polletju oteženo, saj je težko jasno omejiti samo reakcijo in simptome žalovanja.

Lindermann (1944) je opisal nekaj primerov poslabšanja splošnega blagostanja in dobrega počutja. Gre za senzacije somatskega distresa, ki trajajo nekaj deset minut in jih je mogoče opisati kot emok v grlu, pomanjkanje zraka, praznino v želodcu, mlahavost mišic in vsesplošni občutek napetosti. Marris (1958; po Klerman in Izen, 1977) je v 43% (od dvainsedemdesetih vdov, ki jih je intervjuval) primerov zabeležil splošno poslabšanje počutja v obdobju žalovanja. Simptomi so zajemali izgubo telesne teže, revmatizem, astmatične napade, bolečine v križu, ulkus želodca in dvanajstnika, zaprtje, znojenje nog, izpadanje las, kožne spremembe, vnetja dlesni, glavobole, drhtenje in splošno napetost. Vdove so vzrok za svoje stanje pripisale moževi smrti oziroma žalovanju za partnerjem. Kar 75% anketirank (vse so bile mlajše od šestinpetdeset let) pa je poročalo o težavah s spanjem.

Maddison in Viola (1968) sta v raziskavo vključila tri sto petinsedemdeset vdov, starih od petinštirideset do šestdeset let, ki so po preteku enega leta svojega vdovstva pomembno pogosteje kot kontrolna skupina poročale o tresenju in drhtenju, migrenah, kožnih spremembah, izgubi telesne teže, bruhanju in bolečinah v križu. Parkes in Brown (1972) pa sta spremljala prvih trinajst mesecev vdovstva pri šestinpetdesetih

moških in ženskah. Moški so poročali o dvakrat večjem številu akutnih simptomov v primerjavi s kontrolno skupino, medtem ko so ženske navajale sicer dvakrat manj pritožb kot moški, vendar trikrat več kot kontrolna skupina. Avtorja sta identificirala nekaj simptomov, tipičnih za ovdovele. To so omotičnost ali celo omedlevice, tresenje oziroma drhtenje, splošna napetost, bolečine v križu, potenje brez razloga, zadržanost grla in nemirno utripanje srca. Pri ovdovelih so pomembno izstopali pritožbe v zvezi s spanjem in nihanja telesne teže. Ženske so navajale bistveno več (po številu) simptomov - ženske iz kontrolne skupine celo več kot ovdoveli moški. Ponovitev študije po dveh in štirih letih je pokazala drastični upad razlik med ovdovelimi (obeh spolov) in kontrolnima skupinama.

Clayton (1974; po Klerman in Izen, 1977) je primerjal devetdeset ovdovelih obeh spolov, povprečno starih enainšestdeset let, s kontrolno skupino, izenačeno po spolu, starosti in geografski lokaciji. Ovdoveli so se pomembno razlikovali v izgubi telesne teže, motnjah spanja, naglem utripanju srca in motnjah vida. Mutter in Schleifer (1966) sta primerjala petinštirideset hospitaliziranih in dvainštirideset zdravih otrok, starih od šest do dvanajst let. 87% prvih in 46% drugih je doživelo izkušnjo aktualne ali grožnje anticipirane izgube v minulih šestih mesecih. Razlika med obema skupinama je bila statistično pomembna. Skoraj polovica bolnih otrok je doživela tudi težje poslabšanje psihosocialnih pogojev (huda bolezen družinskega člana, smrt enega od staršev, zapustitev doma ipd.), medtem ko takšnih sprememb ni doživel noben od zdravih otrok. Od teh je le četrtina izkusila blažje poslabšanje psihosocialnih pogojev (manjša bolezen družinskega člana, odselitev bližnjega prijatelja). Hospitalizirani otroci so bili napoteni v bolnišnico z avlo genitourinarnih, gastrointestinalnih, respiratornih in boleznih živčnega sistema.

Stern in sodelavci (1951; po Klerman in Izen, 1971) so preučevali petindvajset bolnikov gerontološke klinike, starih od triinpetdeset do sedemdeset let. Pri njih niso opazili običajnih psiholoških manifestacij žalovanja ali občutkov krivde (po smrti pomembnega Drugega), ampak porast zaprtja, senilne demence, nespečnosti, anoreksije, amnezije, artritisa, pomanjkanja zraka, nesreč, diareje in poslabšanje apetita.

O poslabšanju splošnega dobrega počutja in biopsihosocialnega blagostanja ne poroča le študija Heymana in Gianturcoa (1973). Avtorja sta več let (že pred izgubo partnerja) spremljala enainštirideset oseb obeh spolov, starih od šestdeset do štiriindevetdeset let. V času zgodnjega vdovstva nista našla pomembnih znakov poslabšanja počutja. Tudi pomembnih razlik med spoloma ni bilo, dasiravno so ženske pogosteje poročale o depresivnih čustvih. Heyman in Gianturco sta dobljene rezultate opisala kot posledico starosti preizkušancev, ki so bili po njunem mnenju psihično pripravljene na morebitno partnerjevo smrt in so se zategadelj lažje identificirali z vlogo vdovca(e).

Pravi obseg poslabšanja celotnega biopsihosocialnega blagostanja kažejo podatki o povečanem obiskovanju zdravnika in rezultati medicinskih preiskav, saj so lahko izključno subjektivne pritožbe pretirane (zaradi splošnega stanja žalovanja) in zato manj zanesljive. Parkes in Brown (1972) pri pregledu tovrstnih raziskav nista našla dramatičnih razlik med ovdovelimi in kontrolnimi skupinami v iskanju medicinske pomoči, pač pa je bil pri prvih opazen porast uživanja različnih medikamentov (zlasti sedativov), alkohola in tobaka. Žalujoči uživajo različne medikamente v največji meri zaradi simptomov, ki spremljajo proces žalovanja, redkeje pa z avlo dodatnega poslabšanja telesnega počutja. Tudi morebitni obiski pri zdravniku služijo v prvi vrsti razbremenitvi od specifičnih simptomov distresa in iskanju socialne podpore (po modelu blažilnega učinka).

Klerman in Izenova (1977) sta opozorila, da je velika metodološka pomanjkljivost mnogih raziskav o vplivu žalovanja na povečano smrtnost in obolevnost med ovdove-



limi njihova retrospektivnost, premalo natančna opredelitev tako izgube, kot tudi časovnega intervala med smrtjo pomembnega Drugega in pojavom simptomov. Seveda pa je zelo težko izvesti "idealno" prospektivno študijo, z relevantno kontrolno skupino, izenačeno po vseh ključnih demografskih značilnostih (spolu, starosti, socioekonomskemu statusu, stanu ipd.), zato se je običajno treba zadovoljiti z retrospektivnim desigonom, kjer pa je ključnega pomena relevantno vzorčenje.

Avtorja omenjata tudi omejeno veljavnost in zanesljivost metod zbiranja podatkov na osnovi subjektivnih poročil, saj so lahko žalujoči nagnjeni k negativnemu in pesimističnemu odgovarjanju. Zato je nujno dopolniti subjektivna poročila in odgovore na vprašalnike z rezultati testov, s kliničnimi rezultati in drugimi merami večje objektivnosti. Parkes in Brown (1972) sta namreč ugotovila, da je odločujoč pomen, ki ga oseba pripiše nekemu simptomu (težavi). Če ga percipira kot resno grožnjo, se obnaša in počuti bistveno drugače kot takrat, ko se ji zdi morebitni simptomi nepomembni. V procesu žalovanja je zelo pomembna tudi ocena razpoložljive socialne podpore. Ta se spreminja glede na sociokulturne okvire. Osebe, ki niso dovolj povezane s sosedi, družino, sorodniki in/ali verskimi skupnostmi, se po pomoč običajno zatečejo k zdravniku.

Opisani vpliv žalovanja na zdravje in splošno počutje je treba upoštevati v kliničnem, epidemiološkem in raziskovalnem kontekstu. Skrbno preučevanje procesa žalovanja po smrti pomembnega Drugega je v nekem smislu kvazi-eksperimentalni pristop, saj dopušča preverjanje deleža biopsiholoških dejavnikov, kot so adaptacija, odzivi na stres (nevrofiziološki, endokrini in mehanizmi avtonomnega živčnega sistema, kot pomembna komponenta repertoarja človekovih strategij obvladovanja stresa), navezanost in prekinitev tovrstnih vezi ter pomen afilicije za vzdrževanje homeostaze in zdravja. V tem smislu je tovrstno raziskovanje tvorni prispevek k temeljnim znanjem o zdravju in bolezni ter dodatna osvetlitev evolucije človeške vrste. Dolgotrajna odvisnost novorojenčka od materinskega objekta povečuje oziroma opozarja na biološki pomen zgodnje navezanosti, ki zagotavlja hrano in nego (biološko preživetje), zategadelj lahko rečemo, da ima kvaliteta tega prvega odnosa (attachment po Bowlbyju) biološko adaptacijsko vlogo tako za človeško vrsto, kakor tudi za vsakega predstavnika te vrste posebej.

Prekinitev te navezanosti, do katere pride zavoljo izgube pomembnega Drugega ali zaradi separacije, običajno povzroči intenzivne psihobiološke, afektivne in psihosocialne odzive. Žalovanje je prototip takšne reakcije. Kljub nepopolnemu poznavanju vseh nevrofizioloških in nevrokemičnih mehanizmov, ki podpirajo odnos navezanosti, je mogoče govoriti o zvezah s subkortikalnimi centri, ki so v tesni interakciji s hipotalamičnimi, limbičnimi in drugimi centri za regulacijo nevroendokrinih in simpatičnih funkcij ter budnosti.

Razvoj človeške vrste je spremljala stalna navezanost na druge, zlasti na družinsko skupino. Presenetljivo pa je, da žalovanje (zaradi visoke smrtnost in krajše življenjske dobe v splošnem) ni bilo bolj maladaptacijsko za posameznika, skupino in vrsto kot takšno. Hamburg (1974) je razlago tega pojava naslonil na blažilne učinke odnosov z družinskimi člani (tradicionalna družinska povezanost ter vključenost v sosesko). Geografska mobilnost in pogosta ločenost od primarne družine in sorodnikov, ki označujeta sedanji čas, sta prikrajšali sodobnega človeka za nenadomestljive vire podpore v procesu žalovanja. Odsotnost blažilnega delovanja razširjene družine, verske skupnosti in prijateljske soseske ga dela veliko bolj ranljivega in dovzetnega za različne bolezni, katerih posledice mu navadno odpravljajo stehnizirani postopki moderne medicine.

**Travmatska doživetja** (nasilni dogodki, udeležba v prometnih nesrečah s smrtnim izidom ostalih udeležencev ipd.) vplivajo na zdravje precej negativno. Berkman in Syme (1979; po Argyle, 1992) sta ugotovila, da se zdravje najbolj poslabša tistim, ki ne morejo svoje grozne izkušnje nikomur zaupati. Pennebaker (1989; po Argyle, 1992) je



potrdil rezultate omenjenih avtorjev. Možnost petminutne izpovedi o manj ogrožujočem doživetju, je imela za posledico redkejše obiske pri zdravniku, krajši bolniški stalež in izboljšano funkcioniranje imunskega sistema.

Cividini-Stranić in Ozimec (1984) menita, da življenjski dogodki s pomenom **življenjske krize** (katerokoli dogajanje, ki spremeni dotedanji način, oblike in/ali vsebino življenja neke osebe) nedvomno sodelujejo pri nastanku in razvoju določenih bolezni. Ob tem pa je treba upoštevati zaželenost, količino potrebnega prilagajanja, možnost anticipacije in kontrole nekega dogodka. Avtorja trdita, da se vsakršna sprememba odraža na organizmu oziroma emocijah. Emocije so tesno naslonjene na delovanje vegetativnega sistema, zaradi česar so v veliki meri avtonomni proces. Cividini-Stranić in Ozimec zato sklepata, da je vsako življenjsko dogajanje prepleteno z emocionalnimi stanji in procesi, ki pa niso nujno zavestni. Tudi Grossova (1962) opozarja na povezanost stresnih dogodkov in emocij ter meni, da lahko večino stresov opredelimo kot psihične ali celo emocionalne, čeprav izhajajo iz psihosocialnih in biokoloških interakcij. Avtorica je emocije umestila na središčno mesto v stresnem dogajanju.

Podobno je razmišljala Cividini-Stranićeva (1975), ko je emocionalno sfero najprej močno približala somatski (v smislu vzajemne povezanosti), nato pa **emocionalni stres** izenačila s psihično travmo. Emocionalni stres razume avtorica kot globljo, dalj časa trajajočo disfunkcijo v emocionalnem funkcioniranju, oziroma kot porušeno psihosocialno in biokološko ravnotežje. Zunanji stresor se prek emocionalne reakcije prelamlja v intrapsihično sfero. Emocionalno reakcijo v veliki meri določa individualna interpretacija stresnega dogodka, kakršnekoli intrapsihične motnje pa se odražajo na spremembah emocionalnega funkcioniranja (adaptacijskega nivoja).

Avtorica pojasnjuje, kako se dogodki vseh vrst in pojavnih oblik neprestano predelujejo v psihični strukturi osebe, kažejo pa se na polju emocij, ki nenehno vplivajo na telesna dogajanja. Opisane interakcije razložijo mogoče izide v smeri patogenih emocionalnih stanj (anksioznosti, besa, sovražnosti, potrnosti, obupa, jeze, zavisti ipd.), afektivnih odzivov na stres, ki imajo ključno vlogo v etiologiji psihosomatskih motenj. Stresni model se je tako pokazal kot uporabno vezivo med fiziologijo in dinamsko usmerjeno psihologijo, vzpodbudil pa je tudi živahno raziskovanje na področju psihosomatske medicine.

### 3 ZAKLJUČEK

Predstavili smo precejšnje število raziskav o povezanosti stresnega dogajanja in človekovega biopsihosocialnega stanja. Ugotovitve so raznolike in izjemno kompleksne, zategadelj je preprost in skop povzetek takorekoč nemogoč. Velik del rezultatov tudi ne dopušča enostavnih posplošitev, saj so nekateri izsledki celo nekoliko protislovni, metodološke omejitve pa velikokrat očitne. Zdi se, da vemo manj, kot mislimo, ko sestavljamo takšne preglede, oziroma, da hkrati z naraščanjem obsega našega znanja raste tudi zavest o tem, česa vse še ne vemo.

Nesporno potrebno je prospektivno, longitudinalno spremljanje ljudi, ki doživljajo socialne spremembe in življenjske preobrate. Tovrstne dogodke je nujno osvetliti z vseh psihosocialnih in ekoloških vidikov, upoštevati je treba delovanje intervenirajočih variabel ter preseči poenostavljene modele tipa "stres ----> spremembe bioloških funkcij ----> bolezen". Na ta način, z ustreznješo metodologijo raziskovanja, bo mogoče jasneje predstaviti učinke socialnih dogodkov in situacij na zdravje, dasiravno bi bilo po našem mnenju treba omejiti pričakovanja. Povsem mogoče je, da preučevani fenomen (zdravstvene posledice različnih socialnih dogodkov in situacij) nima zelo usodnega vpliva -

ljudje živijo veliko dlje, kot trajajo študije, v tem času se mnogi naučijo ustrežnejših strategij obvladovanja stresa (nekateri kmalu, drugi po večjem številu neuspehov), aktivirajo različne mehanizme ego-obramb, zategadelj so "zdravstvene posledice" in "učinki", o katerih govorimo, lahko prej prehodni pojavi, kot končna stanja (kar pa seveda zopet ni nujno). Zato bi morala vsaka analiza ločevati med časovno omejenimi situacijami akutnega stresa in vseobsegajočimi (prevladujočimi) stanji kroničnega stresa. Med eno in drugo skrajnostjo pa je mogoče opredeliti še nekaj kombinacij.

**Tabela 1** Področja preučevanja odnosa med stresom in zdravstvenim stanjem (po Kasl, 1985)

R E A K C I J E			
habitucija (pasivno učenje)		adaptacija-coping (psihološka, fiziološka, vedenjska)	adaptacija ni mogoča ali opazna
<b>NARAVA STRESNE SITUACIJE</b>			
kratkotrajna in/ali omejena po svoji naravi	<b>A</b>	<b>C</b>	<b>E</b>
kronična	<b>B</b>	<b>D</b>	<b>F</b>

**Polje A** - prototip takšne situacije je porast krvnega pritiska ob številnih medicinskih intervencijah in postopkih med hospitalizacijo. Pacient pri tem ne uporablja nobenih aktivnih strategij obvladovanja stresa, učinek pa traja le do konca bivanja v bolnišnici. Tovrstni situacijski vpliv na višino krvnega pritiska so potrdili Benson in Gutman (1974) ter Ostfeld in Shekelle (1967; po Kasl, 1985), vendar rezultati ne dopuščajo primerjave s situacijami, kjer so pričakovane dlje časa trajajoče spremembe.

**Polje B** - tu traja delovanje stresorja neomejeno dolgo. Primer so raziskave o vplivu hrupa na spanje - prebivalci hrupnih bivalnih predelov se hrupu določene vrste privadijo, še vedno pa se zbujajo ob nenavadnih zvokih (takšen hrup ima zanje drug psihološki pomen). Vendar so Kryter (1972), Tarnapolsky in McLean (1976; po Kasl, 1985) ugotovili, da se učinek habitucije izgubi med določenimi dnevnimi aktivnostmi (npr. med pogovorom).

**Polje C** - v situaciji tega tipa lahko določeno vedenje ali stališča osebe spremenijo in/ali izničijo učinke stresorja. Reim in Geer s sodelavci (po Kasl, 1985) sta odkrila, da ocena osebe, da lahko kontrolira averzivni dražljaj (čeprav nepreverjena in/ali neutemeljena), zmanjša ali celo povsem odpravi učinke stresa (spremembo psihogalvanskega refleksa ali upad kognitivne produkcije).

**Polje E** - včasih je težko razlikovati med situacijo tipa E in C. Prva se nanaša na situacije, značilne za delo pilotov, vojakov, radio-operaterjev, kjer se krvni pritisk dvigne v določenih fazah delovanja (npr. pri pilotih med vzletanjem in pristajanjem), ki se jim ni mogoče izogniti. Vendar rezultati raziskav kažejo, da je možna tudi adaptacija na izjemno nevarne pogoje, še zlasti če dobi situacija pomen bolj ali manj vsakdanje rutine. Adaptacija pa ni mogoča v situacijah, kjer je pomembna komponenta tudi odgovornost za druge in/ali zahteva po visoki stopnji budnosti in pozornosti (npr. pri pilotih potniških letal), četudi se tovrstne situacije redno ponavljajo.

**Polje D** - zajema situacije, ki so bile predmet mnogih raziskav (npr. preučevanje managerskega dela). Pokazalo se je, da vodilni delavci, kljub običajni konfliktnosti vlog

in preobremenjenosti z delom, ne doživljajo nujno napetosti pri delu, kar velja zlasti za rigidne osebe, ki obvladujejo stresne obremenitve na ta način, da omejijo komunikacijo. Tudi osnovnošolski otroci preživijo veliko časa na način, ki ne dopušča ne zasebnosti ne možnosti svobodnega odločanja in/ali aktivnosti, vendar lahko to večinoma dobro kompenzirajo, če imajo doma na voljo prostor, kjer si lahko v miru odpočijejo ter naredijo domače naloge (Michelson, 1970; po Kasl, 1985).

**Polje F** - je potencialno najbogatejši izvor zanimivih podatkov za raziskovanje povezanosti med socialno situacijo (stresom) in psihosomatskimi motnjami. Gre za tip situacije (navadno delovne) s kronično stresnostjo in majhno možnostjo adaptacije (npr. delo kontrolorjev zračnega prometa), ki je posledica stalne odgovornosti za druge in visoke stopnje potrebne pozornosti (Frankenhauser in Gardell, 1976). Sem spadajo tudi dela za tekočim trakom. Trenutno ni dovolj zanesljivih podatkih o dolgoročnih posledicah takšnih situacij.

Predlagana shema je namenjena predvsem analizi dejavnikov stresne situacije v fazi načrtovanja raziskave. Pri tem je jasno, da ni mogoče povsem natančno definirati meja med posameznimi polji - npr. razmejitev med poljema D in F je mogoča na osnovi situacijskih značilnosti, pa tudi glede na lastnosti preizkušancev, povezane s strategijami obvladovanja stresa. Tudi ločevanje situacij tipa E in F je lahko težavno. Kronično stresno delovno situacijo je mogoče razumeti kot časovno omejeno, če se lahko posameznik v svojem prostem času zadovoljivo distancira in regenerira, lahko pa deluje stalno (npr. na osebe tipa-A in/ali na osebe brez ustrezne socialne podpore). Stresne reakcije, povezane s situacijami, opisanimi v polju A, imajo lahko veliko napovedno vrednost za nastanek in razvoj bolezni, če je (časovno) omejena stresna reakcija povezana s splošno reaktivnostjo (ali osebnostnimi značilnostmi), do katere pride v najrazličnejših situacijah in okoliščinah.

Za preučevanje so najbrž najbolj zanimivi življenjski dogodki in situacije, ki jih je mogoče umestiti na polja D, E in F, vendar je pri tem potrebna tudi pazljiva časovna opredelitev raziskovanja - optimalno je zbiranje podatkov pred stresnim dogodkom ter spremljanje različnih stopenj stresne izkušnje in adaptacije, kar pa je zelo zahtevno in drago. Na nek način pa so še dražje študije, ki povedo zelo malo, saj se dotaknejo le posledic, ne upoštevajo (in ne poznajo) pa začetnega (pred-stresnega) stanja oziroma ga skušajo rekonstruirati, pri čemer je velika verjetnost, da preizkušanci pomešajo vzroke in posledice, pa tudi prkljic je običajno slab.

## VIRI

- Ahlin, D.: Prikaz obolenosti delavcev imigrantov in delavcev Slovencev v občini Kamnik v letih 1985-89 in posebej obolenosti zaradi nekaterih psihosomatskih obolenj in funkcionalnih motenj. Magistrska naloga. Medicinska fakulteta, Ljubljana, 1991.
- Apples, A.: Vital exhaustion as a precursor of myocardial infarction. V: Maes, S., Spielberger, C.D., Defares, P.B., Sarason, I.G. (ur.): Topics in Health Psychology. John Wiley & Sons, Chichester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore, 1988, 31-37.
- Apples, A.: Loss of control, vital exhaustion and coronary heart disease. V: Steptoe, A. (ur.): Stress, Personal Control and health. John Wiley & Sons, Chichester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore, 1989, 215-237.
- Argyle, M.: The social psychology of everyday life. Routledge, London-New York, 1992.
- Berkanovic, E., Krochak, P.C.: Occupational mobility and health. Adv. psychosom. Med., Karger, Basel, 1977, 9, 132-139.
- Bloom, B.L.: Health psychology. A psychosocial perspective. Prentice-Hall, New Jersey, 1988.
- Cividini-Stranić, E.: Psihodinamika i klinička slika psihosomatskih reakcija. V: Blažević, D. in sod.: Dinamska psihologija i psihoterapija. Sveučilište u Zagrebu, Zagreb, 1975, 175-206.

- Cividini-Stranić, E., Ozimec, S.: Psihosomatske bolesti u interakciji sa životnim događajima. Psihoterapija, 1984, 14, 1, 1-10.
- Engel, G.L.: Is grief a disease. Psychosom. Med., 1961, 23, 18-23.
- Engel, G.L.: The concept of psychosomatic disorder. J. Psychosom. Res., 1967, 11, 3.
- Gross, N.E.: Stres u životu. Medicinska knjiga, Beograd-Zagreb, 1962.
- Grossarh-Maticsek, R., Eysenck, H.J., Vetter, H., Schmidt, P.: Psychosocial types and chronic diseases: results of the Heidelberg Prospective Psychosomatic Intervention Study. V: Maes, S., Spielberger, C.D., Defares, P.B., Sarason, I.G. (ur.): Topics in Health Psychology. John Wiley & Sons, Chichester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore, 1988, 57-79.
- Kasl, S.V.: Contributions of social epidemiology to studies in psychosomatic medicine. Adv. psychosom. Med., Karger, Basel, 1977, 9, 160-223.
- Klerman, G.L., Izen, J.E.: The effects of bereavement and grief on physical health and general well-being. Adv. psychosom. Med., Karger, Basel, 1977, 9, 63-104.
- Luban-Plozza, B., Poeldinger, W., Kroeger, F.: Psihosomatski bolnik v splošni ambulanti in njegovo zdravljenje. DZS, Ljubljana, 1993.
- Matarazzo, J.D., Leckliter, I.N.: Behavioral health: the role of good and bad habits in health and illness. V: Maes, S., Spielberger, C.D., Defares, P.B., Sarason, I.G. (ur.): Topics in Health Psychology. John Wiley & Sons, Chichester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore, 1988, 3-21.
- Nikolić, S.: Psihijatrija dječje i adolescentne dobi. Dječje novine, Gornji Milanovac, 1982.
- Nikolić, S.: Svijet dječje psihe. Osnove medicinske dječje psihologije. Prosvjeta, Zagreb, 1989.
- Parkes, C.M., Brown, R.: Health after bereavement. A controlled study of young Boston widows and widowers. Psychosom. Med., 1972, 33, 449-461.
- Parkes, K.R.: Locus of control, cognitive appraisal and coping in stressful episodes. J. Pers. Soc. Psychol., 1984, 46, 655-669.
- Parkes, K.R.: Personal control in an occupational context. V: Steptoe, A. (ur.): Stress, Personal Control and health. John Wiley & Sons, Chichester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore, 1989, 21-49.
- Prior, I.: Migration and physical illness. Adv. psychosom. Med., Karger, Basel, 1977, 9, 105-131.
- Rees, L.W.: Stress, distress and disease. Brit. J. Psych., 1976, 3, 128-130.
- Rosenman, R.H., Swan, G.E., Carmelli, D.: Some recent findings relative to the relationship of Type A behavior pattern to coronary heart disease. V: Maes, S., Spielberger, C.D., Defares, P.B., Sarason, I.G. (ur.): Topics in Health Psychology. John Wiley & Sons, Chichester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore, 1988, 21-31.
- Sarafino, E.P.: Health Psychology: Biopsychosocial Interactions. John Wiley & Sons, New York-Chichester-Brisbane-Toronto-Singapore, 1990.
- Schmale, A.: Relationship of separation and depression in disease. A report on a hospitalized medical population. Psychosom. Med., 1958, 20, 259-277.
- Selič, P.: Bronhialna astma v luči teorije objektivnih odnosov. Anthropos, 1991, 23, 4-5, 254-277.
- Selič, P.: Psihodinamsko ozadje (ne)uspešnosti pri študiju. Magistrska naloga, Filozofska fakulteta Ljubljana, Ljubljana, 1992.
- Selič, P.: Stres pri delu policistov na severni meji. Revija Policija, 1994, 14, 3-4, 130-151.

## Kaj pogojuje otrokovo obnašanje v "tuji situaciji": otrokov temperament ali odnos matere do otroka?

ZLATKA CUGMAS

### POVZETEK

Številni raziskovalci so preučevali vedenje enoletnega otroka do matere pri ločitvi in ponovnem snidenju z njo v tujem okolju. Otrokovo vedenje so klasificirali v tri, včasih tudi v štiri kategorije. Teorija navezanosti navaja, da je tovrstna klasifikacija otrokovega vedenja povezana z občutkom varnosti, ki ga je otrok razvil v prvem letu življenja v odnosih z materjo. Kljub temu pa se je smiselno vprašati, koliko je otrokovo tovrstno vedenje odvisno od otrokovega temperamenta. V članku predstavljam sintezo ugotovitev številnih raziskovalcev, ki so v novejših raziskavah preučevali vpliv otrokovega temperamenta in odnosov med materjo in otrokom na otrokovo vedenje v "tuji situaciji". Sklepam, da sta oba dejavnika pomembna in da delujeta v interakciji.

### ABSTRACT

IS A CHILD'S BEHAVIOUR IN "AN ALIEN SITUATION" CONDITIONED BY ITS TEMPERAMENT OR BY THE RELATIONSHIP WITH THE MOTHER?

Many researchers have studied the behaviour of one-year old children when separated and when reunited with their mothers in an alien environment. The children's behaviour was classified in three, and sometimes four, categories. The attachment theory classifies such behaviour according to the sense of security developed by the child in its relationship with the mother during the first year of life. Nevertheless, a sensible question arises as to how much is the child's behaviour dependent on its temperament. Therefore, I present in the article a synthesis of results obtained by a number of researchers who recently studied both the influence of a child's temperament and its relationship with the mother on its behaviour in "an alien situation". I personally consider both factors important and interactive.

### 1. OPIS "TUJE SITUACIJE" IN KLASIFIKACIJA OTROKOVEGA OBNAŠANJA V "TUJI SITUACIJI"

Braungart in Stifter (1991) omenjata teorijo navezanosti (attachment theory), katera avtor je Ainsworth s sodelavci. Ta teorija navaja, da je otrokovo reagiranje na odsotnost matere oz. na ponovno snidenje z njo v nepoznanem laboratoriju pri starosti



od 12 do 18 mesecev pokazatelj otrokovega občutka varnosti, ki ga je razvil v odnosu z materjo. Za to paradigmo se je v znanstveni literaturi uveljavil izraz "tuja situacija".

Vedenje otrok v "tuji situaciji" se klasificira v standardne tri kategorije, in sicer: "odsotnost varnosti - izogibanje" (A), "varnost" (B) in "odsotnost varnosti - upiranje" (C). Nekateri avtorji dodajajo nove kategorije. Npr. avtorji Pipp, Easterbrooks in Harmon (1992) uporabijo še kategorijo D, ki jo imenujejo "odsotnost varnosti - kontroliranje / neorganiziranost". Avtorici Braungart in Stifter (1991) uvajata tudi podkategorije.

Avtorici Braungart in Stifter (1991) navajata, da otroci, klasificirani v kategorijo A, kažejo srednjo stopnjo stresa zaradi ločitve od matere. Pri ponovnem snidenju z materjo mater ignorirajo ali se je aktivno izogibajo. Tudi na druge osebe so v času ločenosti od matere le redko pozorni. Otroci, klasificirani v skupino B, so zelo heterogena skupina. Otroci, klasificirani v skupini B1 in B2, kažejo malo stresa ob ločitvi od matere in šibko interakcijo z materjo ob ponovnem snidenju. Otroci, klasificirani v skupini B3 in B4, kažejo močan stres ob ločitvi od matere, pri ponovnem snidenju z njo iščejo njeno bližino. Ob bližini matere se hitro potolažijo. V času ločenosti od matere so običajno s pogledom usmerjeni na vrata (gledajo, kdaj se bo mati vrnila) in na tuje osebe (pri katerih iščejo pojasnilo za materino odsotnost oz. pomoč). Tudi Calkins in Fox (1992) trdita, da otroci, klasificirani v kategorijo B, težijo k temu, da iščejo bližino in kontakt z materjo in nekateri postanejo razburjeni, ko jih mati zapusti.

Otroci, klasificirani v skupino C, kažejo močan stres ob odsotnosti matere. Med odsotnostjo matere so pozorni na druge ljudi. Pri ponovnem snidenju z materjo niso ali pa so le malo pozorni na igrače. Običajno iščejo kontakt z materjo, lahko pa kažejo tudi ambivalenco ali odbijanje (jo potiskajo stran od sebe). Kljub ponovni bližini matere se težko potolažijo.

Ward in Carlson (1995) in Calkins in Fox (1992) navajajo, da je varnost, ki jo otrok izraža s svojim vedenjem do matere v "tuji situaciji", definirana kot ravnotežje med otrokovim iskanjem bližine z materjo in raziskovanjem okolja. Otroci, klasificirani v kategorijo "varnost", takrat, ko ne doživljajo stresa, aktivno raziskujejo okolje in imajo pozitiven odnos do matere, medtem ko takrat, ko občutijo stres, iščejo kontakt z materjo. Matere otrok, ki so razvili občutek varnosti, torej nudijo otroku varno osnovo za raziskovanje okolja in ugodje v situaciji stresa. Nasprotno, vedenje anksiozno navezanih otrok kaže odsotnost ravnotežja med navezanostjo in raziskovanjem. Otroci, klasificirani v skupino "izogibanje", se izogibajo materi še posebej takrat, ko doživljajo stres. Otroci, klasificirani v kategorijo "upiranje", se izogibajo novostim in kontrolirajo mater. Ko doživljajo stres, se tudi ob bližini matere ne potolažijo. Otroci, klasificirani v kategorijo "neorganiziranost", v času, ko doživljajo stres, kažejo nenavadno, kontradiktorno in prestrašeno vedenje, in sicer tudi v primeru, da je mati prisotna.

**Na vprašanje, kateri dejavniki pogojujejo vedenje otroka v "tuji situaciji", so odgovori različni. Nekateri raziskovalci menijo, da vedenje otroka v "tuji situaciji" odraža kvaliteto odnosa med materjo in otrokom (to je tudi predpostavka teorije navezanosti), medtem ko drugi avtorji poudarjajo vlogo otrokovega temperamenta.**

## 2. VLOGA MATERINEGA ODNOSA DO OTROKA

Belsky, Rovine in Taylor (1984) navajajo, da raziskave številnih avtorjev kažejo, da so se v prvem letu otrokove starosti matere otrok, ki so bili kasneje klasificirani v kategorije "odsotnost varnosti", pomembno drugače obnašale kot matere otrok, ki so

bili kasneje klasificirani v kategorijo "varnost".

**Matere otrok, klasificiranih v kategorijo "varnost", so pri interakciji obraz - obraz z otrokom svoje obnašanje bolj prilagajale situaciji oz. vedenju otroka. Če otroci niso bili pozorni na mater, se je aktivnost matere zmanjšala in spet narasla, ko so otroci pokazali vizualno pozornost, usmerjeno na mater. Te matere so bile bolj občutljive za otrokove signale, nanje so se hitreje odzivale; bolj so otroka sprejemale, sodelovale z njim, bile so otroku bolj dostopne. Redkeje so ignorirale otrokov jok. Če je otrok jokal, so ga pogosteje dvignile, pri tem pa so pokazale večjo čustvenost.**

Otroci, ki so bili po prvem letu starosti klasificirani v kategorijo "upiranje", pa imajo matere, ki so jih v prvem letu starosti pogosto puščale same. Ko pa so bile zraven otroka, niso bile v interakciji z njim. V interakciji z otrokom so bile le takrat, ko je bila ta neobhodna, da so mu lahko nudile osnovno oskrbo. Drugi avtorji pa spet poudarjajo, da so matere teh otrok nekonsistentne v odgovarjanju na otrokove signale, na splošno pa slabo zadovoljujejo otrokove potrebe.

Teorija navezanosti navaja, da imajo otroci, ki so na osnovi obnašanja v "tuji situaciji" klasificirani v kategorijo "izogibanje", matere, katerim niso všeč tesni telesni stiki z otrokom, kot je npr. poljub in objem, zato se temu izogibajo. Tovrstno ravnanje matere povzroča pri otroku kronično frustracijo pri iskanju bližine oz. kontaktov. Empirični dokaz omenjene predpostavke najdemo v longitudinalni raziskavi, ki jo je izvedel Ainsworth. Drugi možni razlog, da se otrok v "tuji situaciji" izogiba materi, pa je lahko ta, da mati otroka pretirano spodbuja. Avtorji Belsky, Rovine in Taylor (1984) menijo, da bi bilo neprimerno zaključevati, da več materine zaposlenosti z otrokom in več interakcij z njim že avtomatično pomeni boljšo osnovo za razvoj občutka varnosti pri otroku. Saj je že Aristotel govoril o "zlati sredini", kar pomeni, da preveč zaposlenosti in interakcije z otrokom ni nič boljše kot premalo. Otrok se obrača stran od matere, ko so informacijsko procesne kapacitete že preobremenjene. Omenjeni avtorji navajajo raziskave, ki kažejo, da je frekvenca in intenzivnost otrokovega izogibanja materi v "tuji situaciji" negativno povezana z materino tendenco, da bi zmanjšala svoje aktivnosti pri obraz - obraz interakciji s svojim 3 mesece starim otrokom takrat, ko se otrok obrača stran od nje.

Belsky, Rovine in Taylor (1984) so opravili raziskavo, v kateri so med drugim želeli preveriti zvezo med kvaliteto povezanosti med otrokom in materjo in otrokovim obnašanjem v "tuji situaciji". Opazovali so otroke in matere na domu, ko so bili otroci stari 1, 3 in 9 mesecev. Na osnovi opazovanja interakcije med otrokom in materjo so se ocenile naslednje kategorije obnašanja: materina besedna interakcija z otrokom, otrokova vokalizacija, materina besedna interakcija kot odgovor na otrokovo vokalizacijo, materino spodbujanje otroka, otrokovi odgovori na materine spodbude, otrok gleda mater, materina nerazdvojena pozornost, otrokova razdraženost/jok, mati želi pomiriti otroka (fizično ali verbalno), mati dvigne otroka, mati hrani otroka itd. Za večino omenjenega vedenja so drugi avtorji odkrili visoko interno konsistenco in stabilnost v času od 1. do 3. meseca starosti, od 3. do 9. in od 1. do 9. meseca starosti. Pri starosti otrok 12 mesecev pa so avtorji raziskave izvedli klasično "tujo situacijo". Pri tem postopku so otroke klasificirali v tri skupine: "varnost", "odsotnost varnosti - izogibanje" in "odsotnost varnosti - upiranje". Pri "tuji situaciji" je bilo 62% otrok klasificiranih v kategorijo "varnost", 38% otrok v kategoriji "odsotnost varnosti", in sicer 25% v kategorijo "izogibanje" in 13% v kategorijo "upiranje".

**Rezultati raziskave avtorjev Belsky, Rovine in Taylor (1984) so pokazali, da pri 9 mesecih starosti otroci, ki so bili pri prvem letu starosti klasificirani v**

kategorijo "izogibanje", kažejo najvišjo stopnjo recipročne interakcije z materjo; otroci, klasificirani v kategorijo "upiranje", najnižjo stopnjo in otroci, klasificirani v kategorijo "varnost", srednjo stopnjo interakcije z materjo. Pri ostalih starostnih skupinah zveza sicer ni statistično pomembna, izraža pa se tendenca v isti smeri. Z otrokovo starostjo zveza narašča. Naslednja analiza dobljenih podatkov je bila ta, da so razdelili pokazatelje interakcije med materjo in otrokom na skupino tistih aktivnosti, ki jih izvaja mati, in skupino tistih aktivnosti, ki jih izvaja otrok. Potrdili so zgoraj omenjene ugotovitve v primeru obravnavanja aktivnosti matere, medtem ko zveze niso bile statistično pomembne v primeru, da so upoštevali aktivnosti otroka. **Razvoj občutka varnosti pri otroku je v večji meri odvisen od aktivnosti matere kot od aktivnosti otroka. Rezultati raziskave so tudi potrdili predpostavko, da so bili otroci, klasificirani v kategorijo "upiranje", deležni najmanj skrbne vzgoje.** Njihove matere so manj odgovarjale na otrokov stres pri 3 in 9 mesecih otrokove starosti in manj so odgovarjale na otrokovo vokalizacijo pri 9 mesecih otrokove starosti. **V nasprotju z ugotovitvami drugih avtorjev, pa pri nobeni starosti primerjave med otroki, klasificiranimi v kategorijo "varnost", in otroki, klasificiranimi v kategorijo "izogibanje", niso pokazale, da bi bila ta klasifikacija povezana s telesno bližino med materjo in otrokom, to je s tem, kolikokrat mati dvigne otroka zunaj konteksta hranjenja.**

Rezultati so skladni s predpostavkami, da je za zdrav otrokov razvoj potrebna srednja stopnja stimulacije od matere, da je pretirano spodbujanje prav tako škodljivo kot premajhno spodbujanje. Pretirano spodbujanje vpliva na to, da se otrok obrača stran od matere, kar se sklada z ugotovitvijo avtorjev Calkins in Fox (1992), da imajo otroci, klasificirani v kategorijo "izogibanje", matere, ki se veliko jezijo in svoje otroke močno kontrolirajo. Če pa je spodbujanja premalo, postaja otrok jezen. Jeza je posledica frustracije zaradi tega, ker ga mati ignorira.

A tudi avtorji Belsky, Rovine in Taylor (1984) se zavedajo, da na materino vedenje do otroka lahko pomembno vpliva otrokov temperament. Verjetno bo mati bolj spodbujala svojega otroka, če se le-ta slabše odziva na dražljaje, kar pa izzove izogibanje materi v "tuji situaciji". Že v prvem letu starosti lahko opazimo pri nekaterih otrocih, da se izogibajo interakciji obraz - obraz z materjo. Avtorji dopuščajo razlago, ki upošteva otrokov temperament, čeprav menijo, da bi lahko tudi to zgodnje izogibanje interakciji z materjo razložili s tem, da mati oz. oče preveč intenzivno spodbujata otroka.

**Raziskava avtorjev Belsky, Rovine in Taylor (1984) je pokazala, da so otroci, klasificirani pri prvem letu starosti v kategorijo "odsotnost varnosti", pri tretjem in devetem mesecu starosti pokazali več nervoze kot vrstniki, niso pa je več pokazali pri prvem mesecu starosti. Dobljene rezultate avtorji razlagajo z ugotovitvijo, da je otrokov razvoj v večji meri odvisen od tega, koliko mati otroka spodbuja, kot od otrokovega temperamenta.**

### 3. VLOGA OTROKOVEGA TEMPERAMENTA

Kot navajata Horvat in Magajna (1987), je temperament način oz. stil odzivanja, ki je dedno zasnovan, nanj pa lahko vplivajo tudi razni bolezenski dejavniki, ki vplivajo na razvoj in delovanje možganov. Že pri dojenčkih najdemo pomembne temperamentne razlike, in sicer glede nivoja aktivnosti (nekateri dojenčki so bolj aktivni kot drugi), rednosti (nekateri opravljajo svoje biološke potrebe v rednih časovnih presledkih, drugi so nepredvidljivi), prilagojenosti (nekateri se hitro prilagodijo novim situacijam, ljudem

itd., drugi ne), osnovnega razpoloženja (pri nekaterih prevladuje dobro razpoloženje, pri drugih pa - ne da bi bili za to posebni razlogi - negativno razpoloženje), jakosti odzivanja (nekateri že na šibke dražljaje močno reagirajo, drugi pa celo ob močnih dražljajih reagirajo šibko), nivoja senzornega praga (nekateri imajo veliko čutno občutljivost, drugi pa majhno), odkrenljivosti (nekateri svojo pozornost takoj preusmerijo na moteče dražljaje, drugi redko reagirajo nanje) in vztrajnosti (nekateri pri vsaki aktivnosti vzdržijo le malo časa, drugi so bolj vztrajni).

Avtorji Fox, Kimmerly in Schafer (1991) sicer navajajo nekoliko bolj zapleteno definicijo, saj želijo z enim stavkom opredeliti vse bistvene značilnosti temperamenta. In sicer temperament definirajo kot konstitucionalno pogojeno predispozicijo, ki je stabilna v času in je generalizirana glede na različne situacije.

Avtorici Braungart in Stifter (1991) pa navajata, da je posameznikovo obnašanje odvisno od reaktivnosti (reactivity) in samouravnavanja (self-regulation). Reaktivnost je definirana kot razdražljivost, samoregulacija pa uravnava to razdražljivost. Ta dva konstrukta bi naj oblikovala temperament. Calkins in Fox (1992) trdita, da se karakteristike temperamenta pokažejo že kmalu po rojstvu, kažejo stabilnost v obdobju otroštva in vplivajo na razvoj otrokovih socialnih odnosov. Tako ni presenetljivo, da so številni avtorji ugotavljali zveze med stilom otrokove reaktivnosti in odnosom med materjo in otrokom, ki se izraža s klasifikacijo otrokovega obnašanja v "tuji situaciji".

Thompson s kolegi (po Braungart in Stifter, 1991) je odkril, da se otroci, klasificirani v skupino A - "izogibanje", in otroci, klasificirani v skupini B1 in B2 - "varnost", ne razlikujejo med seboj v izrazu stresa. Vendar otroci, klasificirani v omenjene skupine, kažejo pomembno manj stresa kot otroci, klasificirani v skupino C - "upiranje" ali v skupini B3 in B4 - "varnost", ki pa se spet med seboj ne razlikujejo pomembno. Belsky in Rovine (1987, po Braungart in Stifter, 1991) sta prišla do podobnih ugotovitev. V njuni raziskavi so matere poročale o otrokovih reakcijah pri treh mesecih starosti na stresne situacije. Otroci, klasificirani v skupino A ali B2, so bili označeni kot manj težavni kot otroci, klasificirani v skupino B3 ali C. Belsky, Rovine in Taylor (1984) so ugotovili, da so otroci, klasificirani pri prvem letu starosti v kategorijo "odsotnost varnosti", pri treh in devetih mesecih starosti jokali pomembno več kot otroci, klasificirani v kategorijo "varnost". Kakor je že omenjeno v predhodnem tekstu, so ugotovili tudi to, da so otroci, klasificirani pri prvem letu starosti v kategorijo "odsotnost varnosti", pri treh in devetih mesecih starosti pokazali več nervoze kot vrstniki, niso pa je pokazali več tudi pri prvem mesecu starosti. **Opisane ugotovitve kažejo, da otrokova razdražljivost, živčnost, nagnjenost k stresu in težaven temperament predicirajo stres v "tuji situaciji".** Belsky, Rovine in Taylor (1984) pa v neki drugi svoji neobjavljeni raziskavi niso odkrili pomembnih razlik med otroki, klasificiranimi v različne skupine navezanosti, glede petih dimenzij otrokovega temperamenta, in sicer glede nivoja aktivnosti, pozornosti, energičnosti, prilagodljivosti in rednosti. Omenjene otrokove lastnosti so ocenile matere pri 3 in 9 mesecih otrokove starosti. Calkins in Fox (1992) trdita, da lahko neskladnost rezultatov različnih raziskav pojasnimo z uporabljenimi metodami raziskovanja, in sicer v raziskavah, v katerih so temperament otroka merili na osnovi vprašalnikov za starše, so le redko odkrili pomembne zveze med otrokovim temperamentom in obnašanjem v "tuji situaciji". Močnejše zveze med tema dvema spremenljivkama pa so bile opažene v raziskavah, kjer so direktno opazovali otrokov temperament.

Calkins in Fox (1992) povzemata po delih drugih avtorjev, da lahko otrokovo obnašanje v "tuji situaciji" razložimo na tri načine. Prvi je, da otrokov temperament direktno vpliva na otrokovo obnašanje v "tuji situaciji". Otroci, ki so močno raz-



dražljivi, občutijo močan stres ob ločitvi, iščejo bližino z materjo ob ponovnem snidenju z njo, vendar se pri tem ne morejo pomiriti. Ti otroci so pogosto klasificirani v kategorijo "upiranje". Druga možnost je, da mati s svojim obnašanjem vpliva na razvoj otrokovega temperamenta. In tretja možnost je, da temperament vpliva na obnašanje v "tuji situaciji", ne vpliva pa na varnost, ki se razvije v procesu navezanosti. Otroci, ki so temperamentno razdražljivi, se prej vznemirijo in jočejo pri ločitvi v "tuji situaciji", vseeno pa klasifikacija njihovega vedenja ni pogojena s temperamentnimi predispozicijami.

V raziskavi avtoric Calkins in Fox (1992) so preučevali otroke, ko so bili stari 2 dni in 5, 14 in 24 mesecev. Naredili so tudi številne fiziološke meritve. Različne raziskave so namreč pokazale pri otrocih v prvem letu starosti pomembno povezanost med fiziološkimi meritvami in jokom ob različnih dražljajih (npr. ob oviranju gibanja roke, prisotnosti nepoznanih oseb). V raziskavi avtoric Calkins in Fox (1992) so preverili otrokovo reakcijo na stres, in sicer jok ob odvzemu dude pri dveh dneh starosti ter pri oviranju gibanja roke pri petih mesecih starosti in reakcijo na novosti pri petih mesecih starosti. Matere so pri 3, 14 in 24 mesecih otrokove starosti izpolnile vprašalnik o otrokovem temperamentu. Ta vprašalnik je zajemal vprašanja o stopnji otrokove aktivnosti, stresu ob omejevanju, smehu, pomiritvi, prilagajanju na novosti, jezi, interesih, socialnem strahu itd. Otroci so bili izpostavljeni "tuji situaciji" pri 14 mesecu starosti. Po svojem obnašanju so bili klasificirani v standardne kategorije navezanosti. Pri tem pa se je meril tudi otrokov stres, in sicer frekvenca joka ob ločitvi in pri ponovnem srečanju z materjo. Pri 24 mesecih se je merila otrokova vedenjska inhibicija, in sicer bližina z materjo ob svobodni igri; latenca vokalizacije pri svobodni igri; bližina z materjo ob prisotnosti tujca, klovna, robota in predora; latenca približevanja tujcu, predoru, robotu in klovnu; latenca joka ob prisotnosti tujca; latenca vokalizacije s tujcem in klovnom. Vedenjska inhibicija je bila definirana kot visoka frekvenca iskanja bližine z materjo pri igri, dolga latenca vokalizacije in približevanja tujcu, robotu, predoru in klovnu, kratko obdobje, potrebno, da se otrok vznemiri in začne jokati ob omenjenih dogodkih oz. objektih. Kot je razvidno iz zapisanega, so avtorji raziskave merili otrokov temperamenat posredno, na osnovi vprašalnikov za starše, in z neposrednim opazovanjem oz. meritvami.

Rezultati raziskave avtoric Calkins in Fox (1992) so pokazali, da novorojenčki, stari 2 dni, klasificirani na osnovi obnašanja v "tuji situaciji" v kategorijo A ali C ("odsotnost varnosti"), pogosteje jočejo ob odvzemu dude kot tisti, klasificirani v kategorijo B ("varnost"). Stres ob odvzemu dude pri 2 dneh starosti in pri omejevanju gibanja roke oz. pri prisotnosti novih dražljajev pri 5 mesecih starosti se je primerjal s stresom, ki ga je otrok pri 14 mesecih starosti izrazil v "tuji situaciji". Otroci, ki so pogosteje jokali ob odvzemu dude, so pogosteje jokali pri ponovnem srečanju z materjo v "tuji situaciji". Materine ocene otrokove aktivnosti pri 5 mesecih starosti so bile pomembno povezane s klasifikacijo navezanosti pri 14 mesecih starosti. Najbolj aktivni so bili otroci, klasificirani v kategorijo "izogibanje". Najmanj aktivni pa so bili otroci, klasificirani v kategorijo "varnost". Otroci, ki so pri 14 mesecih starosti več jokali pri ponovnem snidenju z materjo v "tuji situaciji", so pokazali več vedenjske inhibicije pri 24 mesecih starosti. Matere, ki so ocenile svoje 5 mesecev stare otroke kot neaktivne, so imele otroke, ki so dobili visoke ocene vedenjske inhibicije pri 24 mesecih starosti. Prav tako so otroci, za katere so matere trdile, da se pri 5 mesecu starosti malo smejejo, pokazali več vedenjske inhibicije pri 24 mesecih starosti. Obstaja tendenca, da so otroci, za katere so matere trdile, da so občutili pri 14 in pri 24 mesecih starosti več socialnega strahu in manj zadovoljstva, inhibirani v vedenju pri 24 mesecih starosti. Otroci, ki so bili pri 14 mesecih starosti klasificirani v "tuji situaciji" v kategorijo "upiranje", so bili



bolj vedenjsko inhibirani pri 24 mesecih starosti kot tisti, ki so bili klasificirani v kategorijo "izogibanje". Otroci, ki so bili klasificirani v kategorijo "upiranje" in ki niso jokali pri omejevanju gibanja roke, so bili bolj inhibirani pri 24 mesecih starosti kot tisti otroci, ki so bili klasificirani v kategorijo "upiranje" in so pri 5 mesecih jokali ob omejevanju gibanja roke. Zadnji so bili bolj vedenjsko inhibirani kot tisti otroci, ki so bili klasificirani v kategorijo "izogibanje". Otroci, klasificirani v skupine od B3 do C2, so več jokali ob ločitvi od matere in pri ponovnem srečanju z njo. Analiza je pokazala, da obstaja povezanost med fiziološkimi meritvami in otrokovim jokom ob odvzemu dude oz. otrokovim jokom ob prisotnosti novih dražljajev. Ostale zveze niso statistično pomembne.

**Avtorici Calkins in Fox (1992) zaključujeta, da čeprav raziskava beleži jasne individualne razlike pri otrocih v odgovorih na odvzem dude pri 2 dneh starosti, te razlike predicirajo klasifikacijo navezanosti v "tuji situaciji" glede prisotnosti ali odsotnosti občutka varnosti, ne predicirajo pa klasifikacije v kategoriji "izogibanje" in "upiranje".** Pri petih mesecih starosti obstajajo individualne razlike v odgovorih na dogodke, ki frustrirajo ali so novi. Obstaja srednje velika stabilnost omenjenih individualnih razlik v reakcijah od obdobja novorojenčka do 5 meseca starosti. Avtorici raziskave pa nista bili sposobni potrditi postavljene hipoteze, da so ti različni tipi reakcij povezani s kategorijo navezanosti. Zveza med otrokovim temperamentom in otrokovim razvojem občutka varnosti verjetno ni neposredna. Raziskava je pokazala malo pomembnih zvez med fiziološkimi meritvami otrokovega temperamenta v prvem letu otrokovega življenja in otrokovim vedenjem v "tuji situaciji" pri 14 mesecih starosti oz. izrazom vedenjske inhibicije pri 24 mesecih starosti. Povsem verjetno je, da je kognitivni in afektivni status otroka pri 14 in 24 mesecih povsem drugačen kot status, merjen pri 5 mesecih starosti. Rezultati kažejo, da je vedenjska inhibicija pri 24 mesecih otrokove starosti povezana z navezanostjo pri 14 mesecih starosti. Otroci, klasificirani v kategorijo "upiranje", so najbolj inhibirani pri 24 mesecih starosti, medtem ko so otroci, klasificirani v kategorijo "izogibanje", najmanj inhibirani pri 24 mesecih starosti. Otroci, klasificirani v kategorijo "varnost", niso niti ekstremno inhibirani niti ekstremno neinhibirani. Vedenjska inhibicija pri 24 mesecih starosti je pomembno povezana s klasifikacijo navezanosti in ne z občutljivostjo na stres v "tuji situaciji". **Podatki kažejo, da otrokovo doživljanje stresa (endogeni faktor) v interakciji z vrsto navezanosti na mater (stil vzgoje) povzroča inhibirani ali neinhibirani vedenjski profil otroka.**

**Obstajajo pomembne individualne razlike v doživljanju stresa ob različnih dražljajih. Posamezni otrok lahko ima nizko toleranco za frustracije, kot je omejevanje gibanja roke, vendar ni v stresu, ko je soočen z novimi dražljaji. Ali, otrok je lahko prestrašen in v stresu ob novih situacijah, vendar je sposoben tolerirati frustracijo ob omejevanju gibanja.**

Avtorici Calkins in Fox (1992) predpostavljata, da lahko tudi značilnosti otrokovega temperamenta vplivajo na materino obnašanje. Otroci, ki v prvem letu življenja močno reagirajo na omejevanje gibanja, so bolj aktivni. Nekateri starši hitro spoznajo, da je najboljši način vzgoje takega otroka, da mu nudijo čim več možnosti za svobodno delovanje. Ti otroci lahko v "tuji situaciji" kažejo izogibanje materi. Raziskujejo okolje, manj časa so v tesnem stiku z materjo in so manj vedenjsko inhibirani. Drugačni so otroci, ki močno reagirajo na novosti, so manj aktivni, a se hitro vznemirijo. Tudi novosti, kot so spremembe navad ali okolja, jih lahko vznemirijo. Starši so težko uspešni ob nenehni otrokovi vznemirjenosti. Ti otroci kažejo upiranje v "tuji situaciji".

Tudi avtorji Fox, Kimmerly in Schafer (1991) se sprašujejo, koliko so reakcije

otrok v situaciji ločitve od matere povezane z otrokovim temperamentom. Sklepajo, če temperament otroka pomembno vpliva na njegovo obnašanje v "tuji situaciji", potem bi morale biti otrokove reakcije enake ne glede na to, ali se mora ločiti od matere ali od očeta. Če pa bi opazili pomembne razlike v otrokovem obnašanju glede na omenjeni dve situaciji, bi lahko sklepali, da obnašanje otroka v "tuji situaciji" ni pogojeno s karakteristikami otrokovega temperamenta. Omenjeni avtorji raziskave so ponovno analizirani, in sicer z meta-analitično metodo, podatke, zbrane v 11 raziskavah drugih avtorjev. **Rezultati so pokazali, da je ocenitev kategorij "varnost" oz. "odsotnost varnosti", kot odraz otrokovega vedenja v "tuji situaciji", podobna v situacijah, ko se otrok mora ločiti od matere, in situacijah, ko se mora ločiti od očeta. Prav tako so otroci v situaciji, ko se ločijo od matere, klasificirani v isti tip kategorije "odsotnost varnosti" (to je "izogibanje" ali "upiranje"), kot v situaciji, ko se morajo ločiti od očeta.** Razlogov za tovrstne rezultate je lahko več, avtorji raziskave pa navajajo naslednje:

1. Velika skladnost rezultatov glede na različni situaciji (to je ločitev od matere oz. od očeta) je lahko posledica delovnega modela, ki ga je otrok predhodno razvil kot rezultat zvez s svojo materjo. Otrok bi naj razvil primarne zveze in primarna pričakovanja v odnosu z enim od staršev, le-te pa bi naj vplivale na njegove nadaljnje odnose z vsemi ostalimi osebami (varnost, odsotnost varnosti). Ta hipoteza je v veliki meri potrjena s podatki, vendar ni povsem v skladu s teorijo navezanosti. Stališče raziskovalcev, utemeljiteljev te teorije, namreč je, da "tuja situacija" kaže zveze med posameznikom in otrokom, in ne enostavno med otrokovim delovnim modelom primarne osebe navezanosti in otrokom (po Ainsworth).

2. Morda se v "tuji situaciji" ocenjuje zgodovina otrokovih interakcij, družinska situacija in okolje. Starša imata podobno vedenje v odnosu do otroka. Morda celo eden od staršev drugemu služi kot model glede tega, koliko je občutljiv, koliko odgovarja na otrokove potrebe itd. Ali pa drug drugemu služita kot model. Vendar obstajajo raziskave drugih avtorjev, ki kažejo, da imajo matere bolj pozitivne interakcije z otrokom in bolj odgovarjajo na otrokove potrebe (raziskava je bila narejena pri starosti otrok 1, 3, 9 mesecev) kot očetje. Matere in očetje tudi nimajo enakih vrednot in enakih pričakovanj glede otroka. Obstajajo tudi raziskave, ki so pokazale razlike v vedenju otroka v "tuji situaciji" glede na osebo (mami, oče). Matere in očetje se tudi razlikujejo v ocenah otrokovega vedenja. Matere večkrat kot očetje ocenijo svojega otroka kot težavnega v temperamentu, še posebej če gre za dečka. Obstajajo pa tudi raziskave, ki kažejo visoko korelacijo v otrokovem vedenju v odnosu z materjo oz. očetom. Seveda je verjetno pri tem pomembna tudi osebnost otroka. Oba, mati in oče, lahko ustrezno odgovarjata na otrokove potrebe, če je njun otrok zelo izrazen in socialen, ali pa slabo odgovarjata na otrokove potrebe, če je njun otrok miren in ima šibke reakcije.

3. Temperament vpliva na klasifikacijo otrokovega vedenja v "tuji situaciji". Otroci, ki so nagnjeni k jokanju ob različnih neugodnih dražljajih, bodo verjetno jokali tudi v "tuji situaciji". Otroci, ki kažejo večje zanimanje za objekte kot za osebe, se bodo v "tuji situaciji" izogibali staršev. Te reakcije pa niso odvisne od tega, ali se morajo ločiti od matere ali od očeta.

Gunnar s sodelavci (1992) navaja, da večina študij z mlajšimi otroki obravnava ločenost otroka od matere, ki traja le nekaj minut. Vendar se to v vsakdanjem življenju le redko dogaja. Če pride do ločenosti otroka in matere, ta ločenost traja več kot le nekaj minut. Omenjeni avtor je s sodelavci izvedel eksperiment, v katerem so sodelovali otroci, stari 9 mesecev. Pri tej starosti je bil namreč v predhodnih raziskavah opazen velik porast v vedenjskih in adrenokortikalnih pokazateljih stresa ob ločitvi od matere.

Ločitev otroka od matere je trajala 30 minut. Raziskovalci so oblikovali dve situaciji. V prvi situaciji je bil vsak posamezen otrok v času materine odsotnosti s tujo osebo, ki ga je posadila k igračam, nato pa vzela v roke časopis. V interakciji z otrokom je bila le v primeru, da je ta postal vznemirjen in ga je bilo treba potolažiti. V drugi situaciji je bil prav tako vsak posamezen otrok v času materine odsotnosti s tujo osebo. Ta je posadila otroka k igračam, nato pa se je z otrokom tudi igrala. Raziskovalci so pričakovali, da bodo otroci v drugem pogoju občutili manj stresa zaradi materine odsotnosti, saj so sklepali, da je stres, ki ga otrok občuti zaradi materine odsotnosti, pomembno povezan s kvaliteto nadomestnega varstva. Dopusčali pa so tudi možnost, da bodo otroci, ki se bojijo tujcev oz. na splošno pogosteje občutijo strah pred novostmi, v drugem pogoju močnejše občutili stres, saj je v drugem pogoju prisotna intenzivnejša socialna interakcija med otrokom in odraslo osebo. V raziskavi so sodelovali le zdravi otroci iz srednjega družbenega razreda. Vsi so bili belci in niso imeli veliko izkušenj z varstvom pri drugih osebah in ne starših. Karakteristike otrokovega temperamenta so se merile na osnovi vprašalnika, in sicer so matere odgovorile na vprašanja o otrokovem obnašanju med izletom z avtom, o otrokovem strahu pred novostmi in stresu ob omejitvah.

Gunnar s sodelavci (1992) ugotavlja, da so se otroci manj primerno obnašali v času materine odsotnosti, kot pa v času, ko je bila mati še prisotna. **Otroci so v pogojih, ko se je tuja oseba z njimi igrala, bila z njimi prijazna in topla, manj občutili stres zaradi materine odsotnosti kot v pogojih, ko so bile interakcije med otrokom in tujo osebo omejene. Morda so imeli otroci v situaciji, ko so bili s tujo osebo, ki se je aktivno z njimi ukvarjala, več možnosti za kontrolo okolja.** Raziskave so namreč že potrdile povezanost med možnostjo kontrole okolja in adrenokortikalnimi odgovori na stres tako pri človeških dojenčkih, kot pri živalskih mladičih. Ločitev otroka od matere predstavlja omejitev otrokove kontrole nad objektom navezanosti. Zato je verjetno, da ima v "tuji situaciji" pomembno vlogo predvsem otrokova jeza zaradi izgube kontrole in ne strah. Morda nadomestni skrbnik, ki občutljivo odgovarja na otrokove potrebe, omogoča otroku občutek kontrole okolja. Raziskave namreč ne najdejo pomembnih razlik v kortikalni aktivnosti in v vedenju tistih otrok (čeprav so izpostavljeni različnim pogojem nadomestnega varstva - aktiven oz. neaktiven skrbnik), za katere matere poročajo, da se ne razburjajo preveč, če jim kdo omeji prostor ali gibanje. Čeprav predhodne raziskave kažejo, da so izjemno sramežljivi in inhibirani otroci bolj vznemirjeni v času ločenosti od matere in se v tem času manj smeji, Gunnar s sodelavci (1992) trdi, da je pomembnejša karakteristika temperamenta "stres ob omejitvi". Ta dimenzija temperamenta je povezana z jezo, ki nastane ob izgubi ali odsotnosti kontrole. Otroci, ki čutijo velik stres ob omejevanju oz. izgubi kontrole, ne le da so bolj vznemirjeni in da več jočejo ob materini odsotnosti, ampak tudi kažejo večji fiziološki stres. Prav ti otroci pa največ pridobijo s kvalitetnim nadomestnim varstvom. Separacijska situacija, ki je lahko zelo stresna za otroke ene vrste temperamenta, morda ni stresna za otroke, ki imajo drugačen temperament.

#### 4. INTERAKCIJSKA VLOGA OTROKOVEGA TEMPERAMENTA IN MATERINEGA ODNOSA DO OTROKA

**Kot delno že navajam v predhodnem tekstu, bi verjetno najbolj pravilno razložili otrokovo vedenje v "tuji situaciji", če bi se zavedali interakcijskega vpliva otrokovega temperamenta in odnosa med materjo in otrokom na otrokov razvoj navezanosti.**

Braungart in Stifter (1991) navajata, da je verjetno, da imajo otroci, ki ob ločitvi

od matere in pri ponovnem snidenju z njo kažejo večjo sposobnost uravnavanja lastnih čustev in vedenj, matere, ki so bolj občutljive za otrokove potrebe, kar pa obratno lahko vpliva na razvoj sposobnosti samouravnavanja pri otroku. Morda je od povezanosti med materjo in otrokom odvisno, kako bo otrok premagoval stres in koliko negativnega obnašanja bo v stresnih situacijah pokazal. Raziskava omenjenih avtoric je pokazala, da so otroci, ki pokažejo več negativnega vedenja v "tuji situaciji", bolj orientirani na objekte in manj na ljudi. Morda s tem, da otroci v stresni situaciji ne gledajo matere, ampak predvsem objekte okoli sebe, regulirajo svoj stres. S tem, ko na tak način zmanjšajo stres, ustvarijo pogoje, da se lahko interakcija z materjo nadaljuje.

Kot že omenjam v predhodnem tekstu, so avtorji Belsky, Rovine in Taylor (1984) preverili zveze med klasifikacijo otrokovega obnašanja v "tuji situaciji" in med kvaliteto odnosa med materjo in otrokom oz. otrokovim temperamentom. Otroci, klasificirani v različne skupine navezanosti, so se diferencirali tako glede na to, koliko stimulacije so jim nudile matere in koliko so odgovarjale na njihove potrebe, kakor tudi glede na to, koliko razburjenosti so kazali že kmalu po rojstvu. Avtorji raziskave so izvedli vzročno analizo longitudinalnih podatkov, ki je pokazala, da je otrokova razdražljivost povzročena z materinim vedenjem in ne obratno, da bi otrokova razdražljivost vplivala na vedenje matere. Avtorji raziskave zaključujejo, da imajo matere relativno večji vpliv na nastanek individualnih razlik v navezanosti, kot otrokov temperament. Rezultati pa niso potrdili predpostavke, da je intenzivnost materinega spodbujanja otroka pomembno povezana z otrokovo živčnostjo. Ker otrokova živčnost ne korelira z materinim obnašanjem, korelira pa z vrsto navezanosti, lahko sklepamo, da otrokova živčnost neodvisno vpliva na navezanost. Vendar raziskava ni bila tako obširna, da bi lahko odgovorila na vprašanje, ali izraz otrokove živčnosti (in nekaterih drugih merjenih karakteristik individualnosti) pred 1 mesecem starosti vpliva na obnašanje matere, ki nato pomembno oblikuje interakcijo med materjo in otrokom.

## ZAKLJUČEK

Rezultati številnih raziskav, predstavljenih v tem članku, potrjujejo ugotovitve avtorjev raziskav vpliva materine zaposlitve v prvem letu otrokove starosti na otrokov razvoj navezanosti (glej Crockenberg in Litman, 1991, ter Cugas, v objavi), da je za otrokov razvoj občutka varnosti pomembna predvsem materina občutljivost za otrokove potrebe in iniciative in pripravljenost ustrezno odgovarjati nanje. Rezultati raziskave avtorjev Belsky, Rovine in Taylor (1984) so skladni z ugotovitvami avtorjev Stifter, Coulehan in Fish (1993), da matere, ki se vsiljivo vedejo do otroka, ker želijo na tak način kompenzirati svojo odsotnost od doma zaradi zaposlitve, imajo otroke, ki v "tuji situaciji" izražajo odsotnost občutka varnosti. Nekateri avtorji so dovolj občutljivi pri interpretaciji rezultatov, zato sklepajo, da lahko na vedenje otroka v "tuji situaciji" vpliva tudi otrokov temperament. Gotovo sta pomembna oba dejavnika, tako otrokov temperament kot interakcija med materjo in otrokom. Vpliv omenjenih dejavnikov na otrokovo vedenje v "tuji situaciji" je lahko neodvisen. Kot je razvidno iz predhodnega teksta, pa nekateri avtorji predpostavljajo, da včasih dejavnika delujeta v interakciji, čeprav je to težje empirično dokazati.

## LITERATURA

- Belsky, J.; Rovine, M. in Taylor, D., The Pennsylvania infant and family development project: III. The origins of individual differences in infant-mother attachment: Maternal and infant contributions, *Child Development*, 55, 1984, 718-728.
- Braungart, J. M., in Stifter, C. A., Regulation of negative reactivity during the strange situation: Temperament and attachment in 12-month-old infants, *Infant Behavior and Development*, 14, 1991, 349-364.
- Calkins, S. D. in Fox, N. A., The Relations among Infant Temperament, Security of Attachment, and Behavioral Inhibition at Twenty-Four Months, *Child Development*, 63, 1992, 1456-1472.
- Crockenberg, S. in Litman, C., Effects of Maternal Employment on Maternal and Two-Year-Old Child Behavior, *Child Development*, 62, 1991, 930-953.
- Cugmas, Z., Vpliv materine zaposlitve pred otrokovim prvim letom starosti na otrokov razvoj navezanosti, *Sodobna pedagogika*, v objavi.
- Fox, N. A., Kimmerly, N. in Schaffer, W., Attachment to mother/attachment of father: A meta-analysis, *Child Development*, 62, 1991, 210-225.
- Gunnar, M. R.; Larson, M. C.; Hertzgaard, L.; Harris, M. L. in Brodersen, L., The Stressfulness of Separation among Nine-Month-Old Infants: Effects of Social Context Variables and Infant Temperament, *Child Development*, 63, 1992, 290-303.
- Horvat, L. in Magajna, L., *Razvojna psihologija*, DZS, 1987, Ljubljana.
- Pipp, S.; Easterbrooks, M. A. in Harmon, R. J., The Relation between Attachment and Knowledge of Self and Mother in One- to Three-Year-Old Infants, *Child Development*, 63, 1992, 738-750.
- Stifter, C. A.; Coulehan, C. M. in Fish, M., Linking Employment to Attachment: The Mediating Effects of Maternal Separation Anxiety and Interactive Behavior, *Child Development*, 5, 1993, 1451-1460.
- Ward, M. J. in Carlson, E. A., Associations among Adult Attachment Representations, Maternal Sensitivity, and Infant-Mother Attachment in a Sample of Adolescent Mothers, *Child Development*, 66, 1995, 69-79.



## Kominternina in kolonializem

DUBRAVKA STAJIČ

Komunistična internacionala, ustanovljena kot center komunističnega gibanja, po lastni presoji "štab svetovne revolucije", si je s svojimi osnovnimi političnimi dokumenti zastavila za cilj uresničevanje svetovne revolucije in reševanje svetovnega imperializma. Kominternina je dala pobudo in pomagala ustanoviti 65 komunističnih partij širom sveta, gmotno in politično je pomagala več socialističnim revolucijam v Evropi, revoluciji na Kitajskem, s ciljem končnega uničenja kapitalizma kot sistema. Komunistično gibanje je v obdobju med dvema vojnama postalo pomemben politični dejavnik ne samo v Evropi, temveč tudi zunaj nje. Močne komunistične partije so obstajale v zelo razvitih industrijskih državah, kot sta Francija in Nemčija, ki sta imeli dolgo tradicijo socialističnih, oziroma socialdemokratskih gibanj, tako da je del članstva teh partij po I. svetovni vojni in razcepu v mednarodnem delavskem gibanju prešel v vrste komunistične partije. Komunistično gibanje je ideološko, politično in propagandno vplivalo predvsem na industrijski in kmečki proletariat, privrženca pa je imelo tudi med drugimi sloji prebivalstva. Dokumenti Kominterne, še posebej odločitve kongresa in plenuma, so bili tiskani v milijonih izvodov in distribuirani v desetine držav širom sveta.

Oktobrska revolucija, ki se je pričela in uspešno končala v zaostali državi Rusiji, ne pa v industrijsko najbolj razvitih državah Evrope, je predstavljala velik zagon za kolonialne narode v razvoju antikolonialne borbe. Ti so v razvoju Sovjetske Zveze videli zgodovinsko zmago nad najbolj razvitimi državami, ki so bile obenem tudi kolonialne prestolnice, tako da je svetovni "jug" videl bodočnost svojega razvoja v naslednjem: če so uspeli Rusi, obstaja možnost tudi za narode vseh treh kolonialnih regij (Azije, Afrike, Latinske Amerike).

Čeprav se danes kaže ideja revolucionarne menjave družbe s stališča celovitosti izkušenj in prakse socializma kot utopična in mrtva, je Kominternina nastala ne le iz ene socialistične revolucije, temveč je obstajala v obdobju, ko je bila ideja revolucionarnih sprememb družbe široko prisotna med prebivalci več evropskih držav in kolonij, ki so trpele vedno večjo težo izkoriščanja. Razočaranje zaradi krize in vse večje neučinkovitosti institucij meščanske družbe - zlom ekonomije leta 1929 in kriza meščanskega parlamentarizma ter prihod nacistov na oblast v Nemčiji leta 1933, ni dopuščalo veliko političnih alternativ. Revolucije in nacionalno-osvobodilna gibanja v izvenevropskih državah - revolucija na Kitajskem, močno gibanje v Indiji in Indoneziji, revolucija v Mehiki, izmenjava mirnih, pučističnih in revolucionarnih sprememb v državah Latinske Amerike - v Nikaragvi, Urugvaju, Braziliji - so obdobju med dvema svetovnima vojnama dali pečat revolucionarnega obdobja, ki nudi velike in trajne spremembe, odpira možnost socialistične preobrazbe družbe.

Kakor v preteklih revolucijah, se je tudi socialistična revolucija sklicevala na človeka in na njegovo pravico, da ureja družbo in svoje življenje. Nova pravica, ki jo je proklamirala Kominternina, je **pravica narodov do samoopredelitve**. Socialistično gibanje je tolmačilo narod kot zgodovinski produkt, nastal kot izdelek procesa centralizacije kapitala in krepitve delovanja tržišča. Ustvarjanje in razvoj modernih narodov

imata svoj pozitivni zgodovinski potek vezan na razvoj tržnega gospodarstva, negativen proizvod obstajanja narodov pa je nacionalizem in njegovo delovanje na zavest kot na odtujujočo, dezintegrativno družbeno moč. V pogojih nastajanja modernih tržnih gospodarstev so se narodi razdelili na narode - izkoriščevalce (kolonialne metropole) in izkoriščane (kolonije in polkolonije). Marksistične in druge socialistične teorije so bile izrazito negativno opredeljene glede naroda, opazujoč ga kot tipični proizvod kapitalizma, ki v globalu odraža željo po bogatitvi (in krajši), na individualnem področju ga predstavlja predvodnik. Zaradi tega je šibka točka teh teoretičnih osnutkov ekonomija, kakor tudi zanemarjanje globljih vzrokov družbene moči nacionalizma, ki so se zgodovini in praksi socializma maščevali. Predvidevanje, ki ga je Kominterneta izražala kot eno svojih političnih načel, da bodo delavci vedno izkazovali internacionalizem in razredno pripadnost na račun nacionalnega egoizma, je prvič poraženo v I. svetovni vojni in kasneje v obdobju aktivnega delovanja Kominterne. Njihov nacionalni egoizem se je pokazal prav v nenudenju pomoči in solidarnosti v borbi kolonialnih narodov, čeprav jim je Kominterneta izrecno zastavila to nalogo. Problem se je v političnem programu pokazal kot nedosleden: tako se lahko pojasni, zakaj organizacija, ki je revolucionarna, sodeluje z verskimi, izrazito konzervativnimi gibanji, ali in zakaj odbija druge dele delavskega gibanja v imenu "čiste razredne politike". Dogmatizem v programu nacionalnih odnosov je prinesel končni poraz vsem družbenim dejavnikom, ki so se do tega slojevitega vprašanja obnašali enostransko. Zaradi tega je pomembno opozorilo, ki so ga latinskoameriški marksisti poslali Kominterneti. Opozorilo vsebuje verifikacijo ideje o različnih revolucijah in pomenu narodov in ras v konkretnem političnem oblikovanju splošnih političnih idej in programov.

Nesporna zasluga Kominterne je, da je bila prva mednarodna organizacija, ki je očitno podpirala ukinitve kolonializma in vzpostavitev nacionalne enakopravnosti, manj nesporna pa je metodologija, s katero je hotela realizirati to načelno politično prepričanje. Takšen ideološko-politični pristop in načelo zagovarjanja pravic etničnih skupin sta modernejša od tedanjega pozitivnega mednarodnega prava. Vsekakor deklarativno enačenje vseh narodov predstavlja modernejši pristop do človeških pravic in svoboščin glede na prakso v Društvu narodov. Organizacija, ki je zasnovala svoje delovanje na revolucionarnem programu, se ni mogla omejiti na deklarativne izjave in zaključke, temveč je vložila konkretne napore, da aktivno sodeluje v revolucijah proti kolonialnim oblastem in imperializmu nasploh. Primer kitajske revolucije je karakterističen glede na obseg angažiranja ljudskih in materialnih sredstev Kominterne, posebno pa glede na vpliv notranjih trendov v Kominterneti na samo revolucijo. V času obstoja in aktivnega delovanja Kominterne je kitajska revolucija prva uspela, da z odločitvijo vodstva Komunistične partije Kitajske oddvoji svojo strategijo in taktiko borbe od odločitev Internacionale in postane samostojna revolucija, ki jo je vodila Komunistična partija.

Druga pomembna oblika dejavnosti Kominterne je bila oborožena borba, pomanjganje revolucijam z orožjem ter politični nasveti delegatov Kominterne vodstvom komunističnih partij. Takšne konkretne in številne akcije bi bile neizvedljive brez birokratskega aparata Kominterne in določenega števila ljudi, specializiranih za vodenje v ilegalnih, težkih in vedno slabih pogojih za revolucionarna gibanja, še posebej v kolonijah. Pomembna dejavnost Kominterne v kolonijah je bila propaganda, v katero so vedno vlagali velika materialna sredstva. Glede na pogoje dela komunističnih partij v kolonijah je popolnoma razumljivo, da je bila ta oblika politične dejavnosti v kolonijah izredno težavna. Bila je vedno motena, odkrivana in obsojena od kolonialnih oblasti. Najtežje sankcije, predvidene za subverzivno dejavnost in poskus preobrata legalne

ureditve, so nosili prav aretirani komunisti in njihovi simpatizerji. To je razvidno tudi iz primerov vodstva KP Indije in indijskih sindikatov.

Obenem medvojno obdobje, še posebej po letu 1933, označuje objektivne spremembe v mednarodnem kolonializmu. Visoki profiti se niso ustvarjali več preko proizvodne eksploatacije (resursov in delovne moči), temveč na finančnem tržišču kapitala z uvajanjem inovacij in novih tehnologij proizvodnje. S tem so se preusmerili glavni tokovi svetovnega kapitala iz kolonij k centru kapitalizma. V kolonijah upadajo profiti in vsi ostali prihodki, naraščajo pa javni odhodki vzdrževanja samega kolonialnega sistema. Zaradi tega se že pred svetovno ekonomsko krizo med meščanskimi politiki pojavljajo ideje o nujnosti zapuščenja kolonij. Delovanje Komunistične internacionale se časovno ujema z obema procesoma - revolucionarnim razpoloženjem v kolonijah in idejo metropole, da je treba zapustiti kolonije, jim omogočiti državno neodvisnost in samostojen razvoj. Ob tem pa so bile ves čas prisotne tudi realne ekonomske kalkulacije, češ da kolonija ne more obstati sama in da bo nadaljevala z določenimi oblikami ekonomske odvisnosti tudi po nastanku formalno suverene države. Vendar pa so prvotni cilji, zaradi katerih je nastal kolonialni sistem, pogojevali številne ekonomske, politične in kulturne vezi na relaciji kolonija - metropola in tako onemogočili, da bi se celotni proces odvijal po mirni poti, kompromisno. Problemi so se zaostriili zaradi revanšističnih zahtev Nemčije, ki je po letu 1933 napovedovala novo svetovno vojno in novo razdelitev kolonij. Prerazporeditev kolonialnih posesti pa je bila še vedno pomembna ekonomska komponenta v odnosih med velesilami.

Radikalna politika Kominterne je programsko uresničena v njenih ustavnih dokumentih - samo rušenje kapitalističnega sistema lahko privede do ukinitve imperIALIZMA in kolonializma. Če bi obstal nespremenjen ekonomski in politični sistem, se bi kolonializem obnovil na novi stopnji ekonomskega razvoja in v novi obliki. To načelno stališče Kominterne se ni spremenilo od njene ustanovitve do Sedmega kongresa. Kominterni je dala pobudo in pomagala vrsti socialističnih revolucij širom sveta, pa tudi gibanjem, ki so bila drugače politično usmerjena (verska), vendar opredeljena izrazito antikolonialno (islamska gibanja, Kuomintang na Kitajskem). Nekatera predvidevanja Kominterne se niso uresničila. Vendar pa je točno predvidela, da mora kolonializem v klasični obliki, ki je obstajal konec XIX. stoletja in v začetku XX. stoletja, prenehati obstajati. To predvidevanje se je v praksi uresničilo po II. svetovni vojni. Tako je strategija komunističnega gibanja v borbi proti kolonializmu relevantna s stališč zgodovine političnih gibanj XX. stoletja.

Veliko pozornost je Kominterni posvetila razvoju komunističnega gibanja v kolonijah, obenem pa tudi eksploataciji kolonij. Veliko dejstev in podatkov, uporabljenih v dokazovanju teze o imperializmu kot vladajočem ekonomskem sistemu, ki kar najbolj zaostriuje politična nasprotja v svetu, je resnično impresivnih. Analitiki Kominterne so zbirali vse njim dostopne podatke: od cen na blagovnih tržiščih, vrednostnih papirjev, izvoza in uvoza posameznih držav, do stopenj profita po gospodarskih panogah in regijah ter podatkov iz poslovnih časopisov v zahodnih državah (londonski *Economist* je najpogosteje citiran na kongresih in v člankih, objavljenih v *Inprekorru*). Dokumentarnost materialov, ki so bili osnova za zaključne dokumente kongresa in plenuma, je zadosten zgodovinski material za oceno stopnje izkoriščanja in nujnost osvobajanja kolonij. To spoznanje je vplivalo na široko sodelovanje Kominterne v pripravah revolucij v nekaterih kolonijah in na povratni proces - sprejemanje komunistične ideje v mnogih kolonialnih državah.

Predvidevanja Kominterne o (pojavu) nastopu svetovne socialistične revolucije se niso uresničila. Po sedemdesetih letih trajanja različnih modelov socializma je sistem propadel. Skupni cilj evropskih socialističnih držav in nekdanjih kolonij je bil, da po

**poti socializma premostijo zaostalost in dosežejo stopnjo razvoja najbolj razvitih industrijskih držav Zahoda.** Socialistični model se je pokazal kot neuspešen v realizaciji zastavljenega cilja. Vendar rezultati v skupnem razvoju teh držav niso izostali: industrializacija, urbanizacija, izboljšanje splošnega izobraževanja prebivalstva, modernizacije se skratka ne more zanikati. Merjeno s svetovnimi merili, je socializem uspešen ekonomski in politični sistem, model družbe, tako da je splošno zaostajanje nekdanjih kolonij za razvitimi državami ne samo večje kot med obema svetovnima vojnama, temveč daje videz zakonitosti. Komunistična internacionala je skušala spremeniti svetovno ureditev, zasnovano na izkoriščanju in politični dominaciji. V tem delovanju je proklamirala pravico na samoopredelitev in samostojnost razvoja majhnih, predvsem kolonialnih narodov. V tem poskusu so bile storjene napake, ki so v glavnem rezultat dogmatskega okvirja ideologije celotne organizacije. Notranja idejna trenja so vplivala na komunistične partije v kolonijah. Kominterneta je svoje stališče do političnih zaveznikov proletariata v kolonijah menjala, vendar ni nikoli odstopala od načela, da je zlom imperializma pogoj za osvoboditev vseh narodov. Nedvomno so se osvobodilna gibanja v nekaterih kolonijah in zaostalih državah veliko naučila o političnih pravicah in svoboščinah, o političnih sredstvih in metodah borbe za njihovo realizacijo prav v sodelovanju s Kominterneto. To sodelovanje je odločilno vplivalo na razvoj zavesti, da je ekonomska enakopravnost bistvo borbe proti kolonializmu, na pa samo pridobitev državne suverenosti. Praksa mednarodnih odnosov je pokazala, da se ekonomske razlike večajo, poglobljajo v pogojih ekonomske odvisnosti. Obenem je to odgovor na problem ukrepov razvitosti in poskus, da se razvoj nekdanjih kolonij pospeši po poti socialistične preobrazbe družbe.

Komunistična internacionala je v svojih dokumentih in v politični praksi zastopala idejo emancipacije vseh narodov, zasnovano na enakopravnosti, ne glede na rasno pripadnost in stopnjo razvoja. Vendar pa revolucije niso zagotovile ekonomske odvisnosti večjega števila teh držav, tako da neenakost ostaja realnost in nujnost stoletja v katerem živimo in v katerem prav sedaj ekonomska neenakost vseh nerazvitih gospodarstev **progresivno narašča.** Kominterneta je določala način borbe, strategijo in taktiko komunističnih partij v kolonijah. Mnogi podatki o delovanju komunističnih partij v kolonijah, v medvojnem obdobju, so le delno znani, tudi dragoceni pisni dokumenti so uničevani, tako da obstajajo praznine v končni sliki delovanja komunističnega gibanja v kolonialnih področjih. Teoretiki Kominterne v začetnih letih njegovega delovanja niso dovolj poznali problemov kolonialnih držav. Stalinističnega aparata ni zanimalo točno spoznavanje teh problemov. Revolucije v kolonijah so bile za Kominterneto manj pomembna vprašanja, vse dokler niso bile lahko uporabne kot sredstvo v notranjih sporih RKP(b) in Kominterne. Eden bistvenih dokazov omenjene trditve so navedeni primeri latinskoameriških komunističnih partij, za katere Kominterneta ni pokazala političnega razumevanja, niti poznavanja bistva ameriškega imperializma. Sodobni raziskovalci morajo upoštevati, da je metodološko celovit samo tisti pristop do kolonialnega vprašanja, ki povezuje vsa stališča o kolonializmu, imperializmu in revoluciji v praksi komunističnega gibanja. V celovitosti teh odnosov je lažje razsvetliti spremembe odločitev Kominterne, kakor tudi volutarizem njenega vodstva, precejšnje in podcenjevanje drugih antikolonialnih dejavnikov.

V času aktivne politične dejavnosti je Kominterneta pomagala in organizirala revolucije širom sveta, z različnimi ideološkimi pojasnili in izmenjavami v taktiki svojega nastopanja. Najpomembnejša sprememba strategije je izvršena na Sedmem kongresu leta 1935, ko je proklamirano politično sodelovanje z vsemi antifašističnimi dejavniki. To je popolnoma nasprotna strategija odlokov Šestega kongresa Kominterne.



Radikalna menjava je rezultat procesa, da fašizem s svojo totalitarno ideologijo zavestno deluje v smeri uničenja delavskega gibanja in celovite levice, kakor tudi da se pripravlja na bodočo vojno, v kateri bo napadel Sovjetsko Zvezo. Bistveno je, da za važnimi odločitvami Sedmega kongresa niso več stali organi Kominterne, niti samostojni predlogi partij, ki so bile njene sekcije, temveč ozko vodstvo Kominterne in Stalinovo avtoritativno odločanje. Šesti in Sedmi kongres sta bila po svojih karakteristikah zmaga stalinizma v Kominterni. Voditelji komunističnih partij, ki so prišli v nasprotje z vodstvom Kominterne, so bili že davno izključeni iz komunističnega gibanja, celotna opozicija v Sovjetski Zvezi je bila poražena in še enkrat poklicana na kongres, da bi bila končno izobčena od gibanja, večina njenih pripadnikov pa je bila kmalu tudi fizično uničena. Prisotnost pripadnikov komunističnih partij iz kolonij je bila bolj formalna kot pa tehtna analiza vrste problemov resnih porazov komunistov v kolonijah. Zaradi tega so imele te partije dve možnosti: biti pasivni opazovalci antikolonialnih revolucij, ali pa, formalno spoštuječ odločitve Kominterne, samostojno odrediti cilje in sredstva svoje borbe.

Teoretiki Kominterne v njenem prvem obdobju (1919-1924) so težili k razsvetlitvi problema kolonializma. Prišli so do dokaj natančnejših spoznanj in rezultatov kot njihovi politični predhodniki, marksisti Druge internacionale. Praksa komunističnih partij v kolonijah je bila pomembna za konkretna spoznanja problemov kolonialnih vprašanj, vendar ta spoznanja v Kominterni niso izkoriščena v smeri uspešne politične dejavnosti. Za raziskovalce se odpira problem vzrokov vseh navedenih neuspehov komunističnih partij. Odgovori so v avtoritativni organizaciji dela Kominterne, idejnem dogmatizmu in neobstajanju fleksibilnega političnega pristopa do regionalnih in nacionalnih posebnosti. Bistveni vzrok neuspehov je v tem, da so bile mnoge ideje Kominterne daleč od realnosti, družbene realnosti teh držav. Kolonialno vprašanje je dokaz bistvene nemoči birokratskega aparata, da usmerja procese, ki jih ne pozna, v specifičnih pogojih in veliko težje od evropskih. Edina ustrežna rešitev, ki je bila mogoča za komunistične partije, je bila odcepitev od Kominterne in samostojna strategija borbe, vendar zaradi vezanosti na organizacijo tega ni storila nobena komunistična partija.

Z analizo dokumentov in prakse Komunistične internacionale o kolonialnem vprašanju se odpira vprašanje, kakšni so rezultati velike borbe komunističnih partij v kolonijah, žrtve ne le v vrstah njihovih članov, temveč tudi v vrstah navadnih delavcev in kmetov. Isto vprašanje se zastavlja tudi glede na skupen rezultat kolonialne revolucije. Nekdanje kolonije odlikuje politična nestabilnost. Komunistične partije so v manjšem številu držav uspele, da so bile upoštevane kot politična moč, kot koalicijski partnerji v vladi ali kot partija, s katero računajo vladajoče politične organizacije v teh državah. Proglasitev ustave in drugih dokumentov državnosti z elementi socializma in socialistične usmeritve ne pomeni razreševanje najvažnejših problemov, temveč zapletenih, dolgotrajnih procesov ustvarjanja države in politične suverenosti. To je bilo težje državam brez politične, še posebej demokratske tradicije (afriške države), a lažje Kitajski, ki je svojo opredelitev za socializem vedno tolmačila na specifičen način, vezan na lastno tradicijo. Nove oblike koncentracije in centralizacije kapitala, nove tehnologije so prispevale k poglobitvi razlik med centrom kapitalizma, ki se vse hitreje razvija, in obrobjem, ki stagnira in zaostaja. V praksi je potrjena teza, ki je bila izhodišče antikolonialne politike Kominterne - **kapitalizem zakonito reproducira neenak razvoj**, splošno stremljenje pa je, da se učinki ekonomske krize prenašajo iz centra kapitalizma na njegovo obrobje. Na teoretični ravni analize problema se potrjuje Marksova teza iz **Razrednih bojev v Franciji od leta 1848 do 1850**, da bo katastrofa kapitalizma prej nastopila na njegovem obrobju, kot pa v centru.



Komunistična internacionala je videla kolonializem kot skrajno posledico kapitalizma, ki se ne more odstraniti z mirnimi sredstvi. Neenakost, ki je nastala v kolonialnem sistemu, se lahko ukine samo s socialistično revolucijo, da bi bile ukinjene vse oblike izkoriščanja. To stališče je izkazano v dokumentih kongresa in plenuma Izvršnega komiteja Kominterne, njegovo praktično izvajanje pa je bilo ustanavljanje in dejavnost komunističnih partij v kolonijah. Celotna dejavnost Kominterne v reševanju kolonialnih vprašanj ni majhna. Samo dejstvo, da so bile komunistične partije ustanovljene in so delovale v središčih, kjer so bila delavska gibanja in leвица nasplošno šele v povojih ali pa prej niso obstajali (Azija, Afrika), oziroma v središčih z močnimi nasprotnimi političnimi močmi (populizem v Latinski Ameriki), nudi osnovo za zaključek, da je proces antikolonialne borbe pospešen z delovanjem komunističnega gibanja med dvema svetovnjima vojnoma.

Po drugi strani veliki porazi komunistov in njihovo ne preveliko sodelovanje v antikolonialnih borbah v tridesetih letih vodijo do sklepa o relativni vlogi celotnega gibanja v osvobajanju pred kolonializmom. Skupna ocena delovanja Kominterne v antikolonialni borbi se lahko razume v celotnem okvirju vseh družbenih in političnih sprememb XX. stoletja. Frontalni napadi, ki negirajo smisel in prispevek marksistične teoretične misli in komunističnega gibanja nasploh, imajo cilj - **negiranje gibanja v celoti**. Takšne kritike in negacija ne morejo dati odgovora, do katerega bo morala priti zgodovinska sinteza, ki bo z distance ocenjevala vsa politična gibanja, pomembna za XX. stoletje, to pa je vprašanje vzroka vzpostavitve novega imperializma, njegovega obnavljanja in odnosa proti zlomu socializma. Z gledišča celotnega družbenega razvoja, ocene, ki bodo sprejete, ne bodo zasnovane na ideoloških dokazih s ciljem **ideološke in politične zmage**, temveč bodo bistveni prispevek k razvoju človeških pravic in svoboščin od vseh pomembnih udeležencev zgodovine XX. stoletja, med katerimi je bila tudi Komunistična internacionala.

# Univerzum kot znanstveni in filozofski problem

EVANDRO AGAZZI

## 1. Pomen znanstvene kozmologije

Kozmologija je klasično podpodročje tradicionalne filozofije: v skladu z znano razdelitvijo celotne stvarnosti na tri velika področja (človek, narava in bog) se je v določenem času izoblikovala tako imenovana sistematska filozofija, in sicer v tri veje: v antropologijo ali psihologijo (filozofija človeka), v filozofijo narave ali kozmologijo in teologijo (filozofijo boga)<sup>1</sup>. Vsekakor je ta razdelitev postala v razvoju moderne znanosti sporna, ker je bilo posledica tega razvoja prepričanje, da vsaj nekatera področja raziskovanja niso več v pristojnosti filozofije, ampak znanosti. Še zlasti je šlo za naravo: kot je znano, je sam pojem filozofije narave hitro spreminjal pomen, in sicer v tem smislu, da so s tem terminom dejansko razumeli novo fizikalno znanost, ki sta jo začela Galileo in Newton. Seveda vsaj do konca 18. stoletja stvari niso videli v tej luči: ljudi, ki jih imamo danes za znanstvenike, so imeli za filozofe narave sami sebe; ti naj bi gojili filozofijo (ali vsaj njen del), ne pa razvijali raziskovanja narave, ki naj bi ostalo zunaj filozofskega raziskovanja narave (ali celo v sporu z njim), niti niso podpirali nove vrste raziskovanja, ki naj bi nadomestilo ali razvrednotilo filozofski študij narave. Šele v 19. stoletju in zlasti s pozitivističnim gibanjem sta dobila "znanost" in "filozofija" zelo različna in skoraj celo nasprotna pomena<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Natančneje: medtem ko je izraz "filozofija narave" v rabi že nekaj stoletij, je termin "kozologija" formalno uvedel za oznako posebnega podpodročja filozofije Christian Wolff, čigar sistematska razdelitev filozofskih disciplin - in temu ustrezno tudi terminologije - je postala standardna. Predlagal je razdelitev tradicionalne metafizike na dva dela: splošno metafiziko ali "ontologijo" in posebno metafiziko, ki naj bi bila spet razdeljena v "teologijo", "psihologijo" in "kozologijo" (glej Wolff, 1728 #77). Tako je kozmologija postala novo poimenovanje tradicionalne filozofije narave, seveda z določenimi novimi odtenki pomena, o katerih bom govoril pozneje. To klasifikacijo, ki se je hitro prebila v učbenike, je kot samoumevno prevzel tudi Kant, ki je razpravljal o teh področjih tradicionalne metafizike v Transcendentalni dialektiki *Kritike čistega uma*. V prvi knjigi, 3. poglavje o Transcendentalni dialektiki, razlaga: "Misleči človek je predmet *psihologije*, vsebina vseh fenomenov (svet) je predmet *kozologije*, in stvar, ki vključuje najvišji pogoj možnosti česar koli, kar je mogoče misliti (bit vsega bivajočega), je predmet *teologije*. Zato nas čisti um oskrbuje z idejami za transcendentalni nauk o duši (*psychologia rationalis*), za transcendentalni nauk o svetu (*cosmologia rationalis*), in končno tudi za transcendentalno spoznanje Boga (*theologia transcendentalis*)" (Kant, 1776, A 334, B 391).

Kljub strogemu Kantovemu ugovoru pri iskanju "racionalne kozmologije", ki ga je razvil v *Kritiki čistega uma* - so ta termin različni filozofi uporabljali standardno, in niso sprejeli Kantove argumente proti možnosti racionalne metafizike. Ta termin najdemo pri nemških filozofih, kot so Hegel in mnogi drugi, praktično pa je v vseh priročnikih sholastične filozofije (ki se večinoma držijo Wolffove sheme za klasifikacijo sektorjev metafizike) in torej pri filozofih, ki ne pripadajo sholastični filozofiji, vsaj do prvih desetletij našega stoletja.

<sup>2</sup> Dejstvo, da naravoslovje in filozofijo narave niso imeli za ločeni disciplini celo še v 18. stoletju, lahko izhaja iz razmisleka o razdelitvi "kozologije", kakor jo je predlagal Wolff in so jo njegovi privrženci sprejeli. Dejansko je razlikoval med "splošno kozmologijo" (ki je veja ontologije in ima spekulativni značaj) in "eksperimentalno kozmologijo" (ki ima opazovalni in opisovalni značaj): "Splošna kozmologija je znanost o svetu ali univerzumu nasploh, tj. o bivajočem ter o sestavljenem in spremenljivem bivajočem." (Wolff, 1731, # 1). Še več: "Splošna znanstvena kozmologija prikazuje

Znotraj tega obzorja so mnogi imeli za očitno, da v trenutku, ko določeno polje raziskovanja preide v pristojnost znanosti, filozofije več ne zanima; in prepričani so bili, da ustreza progresivna redukcija področja filozofije kot posledica stalnega širjenja področja znanosti notranji dinamiki človeškega napredka. Drugi so bili manj radikalni: prepričani so bili, da ima filozofija svoje posebnosti, ki jo sicer oddaljujejo od znanosti, vendar ji tudi nikoli ne bodo dovolile, da bi filozofija odstranila ali nadomestila z znanostjo. Opaziti je bilo, da so bili ti ljudje pripravljeni sprejeti zamisel, da je pri raziskovanju narave znanost nadomestila filozofijo (ali z drugimi besedami, zanje je najpomembnejša razlika med znanostjo in filozofijo v dejstvu, da znanost razširja svojo pristojnost na celoto materialnega sveta, medtem ko je filozofija pristojna za duhovni svet s človekom in bogom).

Vsekakor ta ločitev področij (ki je bila povsem po kartezijanskem okusu) za nasprotne razloge ni bila zadovoljivo dokazana. Na eni strani je začel tipični "znanstveni" pristop kmalu uveljavljati proučevanje človeka z različnih vidikov, termina "antropologija" in "psihologija" pa sta označevala posebne discipline med znanstvenimi pristopi k človeku (naj bo že v starejšem smislu "fizične antropologije", ali v novejšem smislu "kulturne antropologije" ali pa v smislu različnih oblik "znanstvene" psihologije)<sup>3</sup>. Po drugi strani pa kar nekaj filozofov ni hotelo priznati, da je filozofija prepuščala proučevanje narave izključno znanosti. Ti so potrdili pristojnost "filozofije narave", ki ima svoje naloge in poln pomen neodvisno od "naravoslovja", ki je zavzelo mesto antične "naravne filozofije". Z drugimi besedami, znanost in filozofija se nista razlikovali na temelju domnevno ustreznih raziskovalnih področij, ampak zavoljo različnih pristopov, ki sta si ju prisvojili za to raziskovalno področje. Tako sta privednika "racionalen" ali "filozofski" označevala filozofski pristop v primerjavi z drugimi pristopi (posebno znanstvenim): "filozofska" antropologija in "filozofska" ali "racionalna" psihologija sta bili potrjeni kot legitimni polji strogega raziskovanja (ki zade-

---

splošno teorijo o svetu [*theoriam generalem de mundo*] tako, da izhaja iz ontoloških načel; nasprotno pa je eksperimentalna [*experimentalis*] kozmologija, ki izhaja iz opazovanj, teorija [*theoriam*], ki je uvedena ali bo uvedena v znanstveno [*scientifica*] kozmologijo" (Wolff, 1731, # 4). V poznejši literaturi je termin "racionalen" pogosto zamenjal Wolffov termin "splošen", kar najdemo tudi pri Kantu. Vredno je opozoriti na dejstvo, da je bila prava "znanstvena" kozmologija mišljena kot bolj spekulativna, medtem ko so imeli "eksperimentalno" kozmologijo za opazovalni temelj, od koder naj bi se razvila popolnoma zrela kozmološka teorija, pritrjena na ontološki okvir "generalne" kozmologije. Zlahka opazimo, da Wolffovo pojmovanje kozmologije implicitno vsebuje razdelitev te discipline na dva ločena dela: prvi je metafizični in drugi "znanstveni" (kjer pa moramo termin "znanstven" razumeti v smislu moderne znanosti). Ko je Kant razvil fundamentalno kritiko "racionalne kozmologije", jo je konkretno osiromašil za prizadevanja, da bi bila "znanost". Ostala je zgolj možnost postaviti kognitivno kozmologijo samo na raven empirične opisne kozmologije. Kot je znano, Kant sam ni zanikal možnosti metafizike narave, toda v novem smislu, tj. kot določitev apriornih pogojev kognitivne konstrukcije fizikalnih objektov (kot so predstavljeni npr. v njegovi *Metafizični utemeljitvi naravoslovja*, glej Kant, 1786).

- <sup>3</sup> Znanstvena antropologija, pojmovana v smislu čistega biološkega proučevanja človeka, je nastala šele sredi 19. stoletja. Kot enega izmed mnogih korakov te transformacije naj omenimo, da je stara stolica za anatomijo v *Jardin du Roi* v Parizu iz leta 1635 postala leta 1832 stolica za "naravno zgodovino človeka", in končno leta 1855 prva francoska stolica za *antropologijo* pod vodstvom Quatrefagesa. Za podrobnejši zgodovinski uvid v razvoj termina "antropologija" v zgodovini evropske civilizacije glej tretje poglavje IV. dela "Naravna zgodovina človeka in izvori moderne antropologije", v Gusdorf, 1960. Kar zadeva psihologijo, je zanimivo, da je tudi Wolff razlikoval "empirično psihologijo" (glej Wolff, 1734) od "racionalne psihologije" (glej Wolff, 1734) bolj ali manj v duhu posebne razlike, ki jo je predlagal za kozmologijo. Znanstveni pristop, ki se je začel v 19. stoletju, se je razvijal po razvojni poti Wolffovega pristopa k "empirični psihologiji", medtem ko je bila filozofska psihologija ob strani in popolnoma odtrgana od znanstvenega pristopa. Za zanimivo poročilo tega razvoja glej spet Gusdorf, 1960, zlasti zadnji del četrtega poglavja IV. dela "Empiristična spoznavna teorija in izvori psihologije".

vajo med drugim probleme, kot so problem eksistence ali nesmrtnosti duše, existenco svobodne volje, odnos med duhom in telesom itd.), poleg "fizične" in "kulturne" antropologije ali "eksperimentalne" psihologije, za katero je bila značilna čista opisna metoda, ne da bi preseгла pojavnostna dognanja empirične razvidnosti. V istem smislu so oblikovali problemi, kot so determinizem in indeterminizem, vzročnost, smotrnost, red in naključje, posebnosti življenja glede na materijo itd., predmet "filozofije narave", ki naj bi bil neodvisen od empiričnega in teoretičnega raziskovanja pravih naravoslovnih znanosti. V podobnem duhu govorijo nekateri o "racionalni teologiji" kot o čisto filozofskem raziskovanju boga, ki se razlikuje od "pozitivne" teologije, ta namreč sprejema dano razodetje za temelj svojih trditev.

Zanimivo je, da se v načrtanem razvoju za kozmologijo ni razvila dvojna kvalifikacija (razen pred kratkim): medtem ko je filozofija narave poleg naravoslovja, filozofska psihologija poleg eksperimentalne psihologije, racionalna teologija poleg teologije, filozofska antropologija poleg različnih oblik znanstvene antropologije, ne najdemo česa podobnega, kot je znanstvena kozmologija poleg filozofske kozmologije. To dejstvo ni naključno in nam torej govori, da istovetenje kozmologije s filozofijo narave (na kar smo namignili na začetku) v tradicionalni razdelitvi filozofije dejansko ni bilo tako samoumevno, kot se je zdelo na prvi pogled. Seveda ideja filozofije narave strogo označuje vrsto filozofskega raziskovanja, ki obravnava to, "kar pripada naravi" in ga lahko razumemo kot filozofski študij "materialno bivajočega" (kot pogosto pravimo), kar pa ne pomeni, da je narava kot bivajoča vzeta "kot celota" in pojmovana kot objekt raziskovanja na sebi. Z drugimi besedami, filozofija narave upošteva tisto bivajoče, ki ima *lastnost* "biti naravno", in poskuša osamiti tiste splošne poteze, ki so povezane s to lastnostjo; toda to to ne pomeni (čeprav ne izključuje), da je treba naravo samo pojmovati kot globalno bitnost, ki naj bo *kot taka* podvržena dodatnemu specifičnemu raziskovanju. Ko storimo drugi korak, preidemo od filozofije narave h kozmologiji, in ta prehod lahko razumemo bodisi kot sestavni del filozofije narave same, ali kot njeno razširitev ali celo kot poseben razdelek metafizike, v skladu z različnimi filozofskimi pristopi.

Če se zavedamo tega razlikovanja, lahko razumemo, zakaj se filozofija narave in filozofija kozmologije (ki sta bili obe prvotno del filozofije) nista razvijali enako glede njunega odnosa do moderne znanosti. Res je, da lahko motrimo moderno znanost kot nadaljevanje proučevanja "materialno bivajočega" (kar je bila naloga filozofije narave), ki je sprejelo različne *metodološke* predpise, od katerih so najbolj temeljni tisti, s katerimi razmejujemo področje raziskovanja na omejena področja opazljivih pojavov in se vzdržimo metafizičnih posploševanj. Na drugi strani pa se po vsem videzu kozmologija navznoter pravzaprav ne more razvijati v skladu s temi novimi metodološkimi merili, ker ni mogoče označiti nobenega opazovalnega sredstva za doumevanje narave "kot celote", tj. za istovetenje *univerzuma* kot raziskovalnega objekta; in ker te možnosti ni, pri takšnem diskurzu nujno uporabimo zgolj splošno pojmovanje z metafizičnim priokusom. Če hočemo torej nadaljevati pogovor o kozmologiji, se moramo gibati znotraj filozofije (in jo imeti v tem primeru za posebno vejo metafizike), vendar ne moremo gojiti upanja, da jo bomo spremenili v znanstveno disciplino. Tak sklep lahko najdemo pri Kantu, ki je (v skladu s tedaj običajno klasifikacijo) umestil kozmologijo - poleg racionalne psihologije in racionalne teologije - znotraj metafizike in zavračal možnost, da bi ta lahko dosegla *kognitivni* status. To je praktično enakovredno z *apriornim* izključevanjem vsake možnosti, da bi kozmologijo "oznanstvenili", zakaj spre-

jemanje "ideje" univerzuma in s tem povezanih vprašanj, ki nastajajo v filozofski kozmologiji, ima regulativno vlogo pri naših raziskovanjih naravnih pojavov.<sup>4</sup>

Seveda pa to znanstvenikom ne preprečuje, da ne bi posploševali, da ne bi spravevali in predlagali novih teorij, ki imajo nedvomno kozmološki značaj. Toda vse to je vendarle storjeno znotraj okvira določene specifične znanstvene discipline, ne da bi se sklicevali na pojem univerzuma. Če govorimo konkretno, so takšne perspektive predlagali v astronomiji in v nebesni mehaniki, vendar je bil tudi v teh primerih kozmološki pristop omejen na vprašanje izvora astronomskih sistemov iz prvotno neorganizirane mase materije kot predmetu newtonovskih sil. Tako je bilo v primeru slavne "kozmo-loške hipoteze" Kant-Laplaceove teorije in nič ne pomeni, da naslov dela, v katerem je Kant predlagal to hipotezo, ne vsebuje termina "kozmozologija", ampak jo je izrazil kratko malo kot *Splošno zgodovino narave in teorijo neba* (1755).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Ta znani razvoj Kantovega stališča glede racionalne kozmologije je še posebej predstavljen v njegovih razpravljanih o "kozmo-loških antinomijah" (*Kritika čistega uma*, A 408 ff., B 434 ff.).

<sup>5</sup> S tem je mišljeno tole: medtem ko naravoslovje (naj zaradi kratkosti rečemo kar "fizika") raziskuje posamezne "naravne pojave", raziskuje kozmologija "svet" kot celoto (v skladu z različnimi definicijami kozmologije, kot jih najdemo v literaturi) in zato tudi ne more biti področje fizike. Temu je mogoče ugovarjati, češ da eksplicitno razmišljanje o "svetu" ni izključeno iz raziskovalnega področja "nove" fizikalne znanosti. Tako je na primer v Newtonovem delu *Principia* cela knjiga (tretja in zadnja knjiga) posvečena snovi "sistem sveta" (*De mundi systemate*). Toda zelo zanimivo je, da je Newton v kratkem uvodu sam poudaril "filozofski" značaj tega dela: "V prejšnji knjigi sem razložil načela filozofije; ta načela niso filozofska, ampak matematična: takšna namreč, da lahko gradimo naše sklepanje na filozofskih raziskavah. Ta načela so zakoni in pogoji nekaterih gibanj, moči ali sil, ki v glavnem spoštujejo filozofijo; toda ker lahko nastopajo kot nekaj suhoparnega in jalovega, sem jih tu in tam ponazoril z nekaj filozofskimi sholijami ... Preostane samo, da na podlagi istih načel, razložim okvir svetovnega sistema." Temu sledi splošna "filozofska" razprava metodološkega značaja (*Regulae philosophandi*) in uporaba teorije težnosti pri proučevanju sončnega sistema. Sklep tega dela je slavna knjiga *Scholium generale*, kjer dejansko najdemo perspektivo "celote", ki prehaja meje "sveta", pojmovanega kar kot solarni sistem, in gotovo ni naključje, da se v tej perspektivi zdi Newtonu nujno, da izrecno spomni na metafizična načela, vključno z božjo eksistenco kot poslednjim pojasnilom kozmičnega reda. To je bil vsekakor postranski dodatek, toda jasna oznaka splošnega duha "filozofije narave", ki je še naprej navdihovala znanstvenike. To tezo je potrdilo tudi slavno znanstveno delo, v katerem je bil izrecno na novo uveden termin "kozmozologija": to je bilo Maupertisovo delo *Essai de cosmologie* (Esej o kozmologiji) (1750). V njem je avtor uporabil "fizikalno" načelo najmanjše akcije (ki ga je objavil leta 1774) za poenotenje zakonov univerzuma in je torej tudi dokazoval božjo eksistenco\* ter se tem povzročil veliko filozofsko in znanstveno razpravo, ki sta se ga udeležila tudi osebnosti, kot sta bila Euler in Voltaire.

Našli smo torej različne pristope k že omenjeni hipotezi o izvori astronomskih objektov, kot jo je izoblikoval Kant leta 1775 (glej Kant, 1755), in sicer pri Lambertu v njegovem delu *Cosmologische Briefe* (Kozmološka pisma) iz leta 1761 (glej Lambert, 1761), ter pri Laplaceu v "opombi VII" njegovega dela *Exposition du système du monde* (Ekspozicija svetovnega sistema) iz leta 1796 (glej Laplace, 1796). Tu nima smisla analizirati razlik med temi predlogi: njihova skupna poteza je v predpostavki, da je Newtonova teorija težnosti edinstven in zadosten okvir za razlago sedanjega stanja astronomsko opisljivega sveta (Kant in Lambert sta oblikovala hipoteze, ki so se nanašale na vse zvezdne sisteme, medtem ko se je Laplaceva omejila zgolj na solarni sistem). Medtem ko je pri Laplaceu ta konstrukcija čisto znanstvena v tem smislu, da se ni zavedal vanje vpletenih filozofskih predpostavk, v Kantovem primeru (kot smo že videli), tudi v Lambertovem primeru pa ta konstrukcija ni bila ločena od splošnega filozofskega in metafizičnega premisleka o kozmologiji, ki sta ju razvila v drugih delih. Vse to očitno potrjuje naš sklep, da poskuša termin "kozmozologija" (ki ga - mimogrede rečeno - Laplace ni uporabil) ostati znotraj filozofije (dela s takim naslovom že nekaj časa precej pogosta), vendar ne krožijo v znanosti. Nemara ni naključje, da npr. Duhemovo delo *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (Svetovni sistem. Zgodovina kozmoloških nauk od Platona do Kopernika) omejuje svojo pozornost na obdobje pred rojstvom moderne znanosti, podnaslov "Esej o kozmologiji" pa se pojavi v vseskozi filozofskem delu *Process and reality* (1929) (Proces in stvarnost) N. Whiteheada.



Kljub temu lahko vidimo, da danes kozmologijo prikazujejo, obravnavajo in razvijajo kot znanstveno disciplino. Kaj to pomeni zgodovinsko dejstvo? In še posebej, kaj pomeni glede na odnos med znanostjo in filozofijo? Lahko rečemo, da pomeni najprej prečiščenje samega pojma znanosti, ker potrjuje mnogodimenzionalni ali "analoški" značaj tega pojma, in poudarja nekatere njegove značilnosti, ki so bile v nevarnosti, da jih bodo nekatere smeri v nedavni preteklosti filozofije znanosti prezrle. Nadalje to pomeni nevzdržnost ohranjanja mišljenja mejo med znanostjo in filozofijo, ki jo je pozitivistično gibanje razglašalo preveč optimistično, in je še vedno močno razširjeno v sodobni kulturi, kljub mnogim znakom, ki kažejo na njeno neprimernost. V nadaljevanju si bomo na kako ogledali ta dva vidika.

## 2. Kozmologija in model znanosti

### 2.1. Vprašanje znanstvenosti kozmologije

Znano je, da je moderna kozmologija predmet pomembnega razpravljanja o svojem znanstvenem statusu, razpravljanja, ki je po svoje še vedno živo, zakaj njegov možni konec naj bi bil odvisen od univerzalnega sprejemanja enotnega "modela" znanosti, pogoj, ki je še daleč od realizacije in (kot bomo še videli) ki je daleč od tega, da bi bil sploh zaželen. S tega vidika ima razprava o tem, ali kozmologija sploh zasluži, da jo imamo za znanost, ali ne, nekaj vidikov, ki imajo skupne poteze z razpravljanjem - to se je začelo v prejšnjem stoletju in se nadaljevalo še nekaj desetletij v našem stoletju - o znanstvenem statusu *humanističnih znanosti* ali *Geisteswissenschaften* (tj. psihologije, sociologije, zgodovine, filologije, lingvistike, ekonomije, politologije in tako naprej), ki jim bomo tu rekli "humanistične vede", čeprav ta terminologija v angleščini ni v navadi. Včasih pravijo o teh disciplinah, da so še vedno precej daleč od znanstvenosti, ker tako rekoč ne uporabljajo pojmov in metod "znanosti" (tj. naravoslovja). So pa tudi "prizanesljivi" ljudje, ki gojijo upanje, da bodo te discipline napredovale (vsaj deloma) proti svojemu znanstvenemu statusu, tako da bodo vedno bolj osvajale pojme in metode naravoslovnih znanosti. Manj prizanesljivi ljudje menijo, da te discipline nikoli ne bodo dosegle statusa znanosti, in to zaradi posebnosti, ki označujejo človekov svet, kjer imajo neuničljivo vlogo svobodna volja, subjektivnost in čustva.

To vsekakor ni mnenje strokovnjakov s teh področij: zavedajo se, da so razvili mnogo metod za kritično zbiranje in ugotavljanje podatkov, za racionalno izpopolnitev domnev, za strogo primerjanje hipotez in teorij, ki omogočajo - na svojih področjih - nič manj strogo in objektivno vrsto spoznanja, kot jo lahko dosežejo naravoslovne discipline na svojih raziskovalnih področjih. Seveda so te metode in kriteriji specifični in popolnoma v skladu z različnimi cilji, različnimi predmeti, različnimi stopnjami splošnosti, različnimi stopnjami zanesljivosti, ki jih je *pametno* pričakovati na teh raziskovalnih odsekih. Na podlagi teh razlogov se čutijo popolnoma upravičeni, da kvalificirajo svoje discipline kot "znanost", in ne sprejemajo imperialistične monopolizacije tega pojma, kot jo izvajajo naravoslovne znanosti. Sicer pa je bila ta monopolizacija kratko malo posledica "normativne" podpore zgodovinski naključni prednosti (tj. dejstva, da so naravoslovne znanosti prve dosegle stopnjo objektivnosti in strogosti, ki je značilnost "znanosti"); dejstvo je, da je mogoče to prednost celo izzvati: dejansko so filološka in zgodovinska dela "humanistov" 15. in 16. stoletja že dosegla visoko "znanstveno" raven, ki bi jo bilo mogoče preseči le z bolj pretanjenimi orodji nemške filologije 19. stoletja. To pomeni, da so se humanistične znanosti rodile vsaj stoletje

pred naravoslovnimi. Kot posledica te obrambe se je razvila zelo artikulirana in bogata epistemološka refleksija (nekatero njene znane smeri smo že omenili), katere cilj je izražanje specifičnosti humanističnih znanosti glede na naravoslovne znanosti in hkrati legitimnost njihovega priznavanja znanstvenosti.<sup>6</sup> Danes se dejansko nihče ne upira kvalifikaciji teh disciplin kot znanosti, in to ne samo zaradi duha tolerantnosti, ampak ker je postalo bolj ali manj jasno, da pojem znanosti ne more biti togo vezan na en sam model, ampak da ima *analoško* naravo, in sicer tako, da ga je mogoče uporabiti na različne načine na različnih raziskovalnih področjih pod pogojem, da je zadoščeno minimalnim zahtevam po objektivnosti in strogosti.<sup>7</sup>

V primeru kozmologije je položaj deloma podoben in deloma drugačen od pravkar opisanega. Podobnost je v dejstvu, da moderno kozmologijo (kot se je to dogajajo s "humanističnimi znanostmi") neguje po eni plati mnogo specialistov, ki imajo sami sebe za znanstvenike in menijo, da so njihove discipline znanstvene kar spodbijajo nekateri kritiki, ki menijo, da tu dejansko ne gre za znanost. Razlika je v dejstvu, da se kozmologija ni razvijala kot znanost zunaj naravoslovja, ampak znotraj njegovega okvira in dejansko kot vrsta logičnega razvoja nekaterih najbolj temeljnih teorij moderne fizike, kot je na primer *splošna relativnostna teorija* in *kvantna teorija*. To pomeni, da imajo tisti, ki delajo poklicno na tem področju, bolj neposredne razloge za to, da se čutijo znotraj področja "znanosti", hkrati pa to pomeni, da morajo tisti, ki kritizirajo znanstveni status kozmologije, to storiti na mnogo globljih metodoloških temeljih. Dejansko za to tudi gre, toda (kot smo že dejali) tu se ne bomo lotili sedanje razprave o znanstvenem statusu kozmologije. Zadovoljili se bomo samo z dejstvom, da je ta disciplina *konkretno* dosegla tisto stopnjo premisleka (kljub še vedno pričujočim kritikam), ki ga razvijajo in razpravljajo o njem znanstveniki in filozofi znanosti v znanstvenih knjigah, revijah, kongresih in publikacijah ter pri tem uporabljajo argumente, ki izhajajo iz znanosti. Zanimivo vprašanje postane, kakšne vrst posledic lahko izpeljemo iz dejstva, da kozmologija vmešča samo sebe med znanosti današnjega časa.

## 2.2. Kozmologija in standardi fizikalne znanosti

Začnimo z navidezno drugotno pripombo: moderna "znanstvena" kozmologija je med najpomembnejšimi prispevki k razumevanju narave znanosti kot *spekulativnega* početja, tj. kot početja, čigar prvotni namen je v izgovarjanju, razumevanju in razlaganju "kako stvari so". Ta pripomba ni mišljena kot zanikanje, da ima znanstveno početje kot celota tudi dodatne cilje, toda namerava poudariti najbolj radikalni intelektualni interes znanosti, interes, ki ni tako globoko povezan s filozofijo samo zaradi svoje izvornosti, ampak ker je še enkrat prišel v nič manj pomemben stik s filozofijo v našem času (kot bomo podrobneje še videli v nadaljevanju). Seveda ni mogoče pričakovati od raziskovanj sodobne kozmologije nikakršnih napovedovanj, nikakršnih koristnih uporab, nikakršnega boljšega prilagajanja na naše okolje, niti bolj učinkovitega organiziranja naše prihodnje izkušnje. Vsa ta merila, ki jih običajno zagovarjajo privrženci bolj ali manj izrazitega instrumentalističnega ali konvencionalističnega znanstvenega vidika, ne upoštevajo dovolj naraščajočega zanimanja v znanstveni kozmologiji, ki se ne omejuje na vprašanje, "kako stvari so" ampak jemljejo resno tudi

<sup>6</sup> Dobro poročilo o teh epistemoloških razpravljanih vsebuje Gusdorf, 1960, posebej v razdelku "Zgodovinske znanosti" v četrtem poglavju petega dela knjige. V drugih delih tega poglavja lahko najdemo tudi zanesljivo poročilo o razpravah glede drugih "humanističnih znanosti".

<sup>7</sup> Glej tudi Agazzi, 1979.

manj utilitarne naloge in poskušajo povedati, "kako so stvari bile" v zelo oddaljeni ali skoraj nepredstavljeni preteklosti.

To dejstvo povzroča določene modifikacije pri nekaterih metodoloških merilih, ki so jih imeli za temelj vsakega znanstvenega raziskovanja, zlasti na fizikalnem področju. In ker je nastala moderna kozmologija znotraj fizike, je popolnoma razumljivo, da je oslabitev teh kriterijev eden izmed ugovorov, ki so včasih naperjeni proti znanstvenemu statusu kozmologije. Najbolj neposredno je verjetno med temi kriteriji prizadeto merilo *preverljivosti*, pojmovano v strogem smislu možnosti eksperimentalnega preizkusa, ki empirično preverja hipotezo ali teorijo empiričnemu preverjanju (pogoj, ki je skupen konfirmacionističnemu in falsifikacionističnemu pojmovanju tega, kar naj bi znanost bila). Kozmologija namreč ne predlaga eksperimentov za preverjanje svojih hipotez, ampak tudi ne daje napovedi, ki bi lahko služile za preverjanje (kar je npr. astronomija sposobna že nekaj stoletij). Lahko bi kdo rekel, da kozmologija vendarle zna napovedati dogodke v preteklosti. Vendar ne gre za to: pravo napovedovanje dogodkov v preteklosti naj bi nakazovalo nekaj povsem nepreverljivega (pri čemer ne vemo, ali so se v resnici zgodili) in nato s posebnim empiričnim dokazom (z neke vrste neodvisnim poročilom o dogodku), da bi videli, kaj se je dejansko zgodilo. Nekateri znanosti so to sposobne storiti: astronomija na primer lahko napove nebesne dogodke v preteklosti, o katerih imamo neodvisna zgodovinska poročila; geologija lahko napove za nazaj oblikovanje kakšnih značilnih potez na dani točki zemeljske skorje, kar je pozneje mogoče dejansko preveriti z ustreznimi sredstvi: mnoge zgodovinske discipline izdelujejo podmene in teorije, ki so predpostavljale (tj. napovedale za nazaj) dogodke, katerih obstoj dejansko še ni bil ugotovljen, lahko pa ga preverjamo z uporabo arhivov, arheološkimi izkopavanji itd. Kozmologija ne dela nič takšnega v pravem pomenu: dejstvo, da je "za nazaj napovedala" pojav "velikega poka", ki naj bi se zgodil pred nekaj milijardami let, dejansko nima značaja napovedovanja za nazaj, ker ni nikakršnega takšnega empiričnega dokaza o tem "dogodku", ki bi bil vsaj možen ali bi se ga dalo zamisliti; in isto bi se dalo reči o vseh podrobnostih zgodovine univerzuma, ki so jo rekonstruirale kozmološke teorije. Določena izjema je tudi odkritje  $3^{\circ}\text{K}$  odzadnje radiacije v medzvezdnem prostoru, ki jo vendarle lahko imamo za njegovo najpomembnejšo neodvisno "empirično" potrditev, čeprav ni dejanska napoved teorije velikega poka za nazaj; toda to je seveda premalo za trditve, da ima kozmologija poteze znanstvenega raziskovanja v polnem smislu te besede.

Odsotnost preverljivosti pa ni nepremostljiva ovira za možnost, da določeni disciplini priznamo znanstveni status: vse "opisne" znanosti dejansko zaznamuje preobilica empiričnosti, ki jo lahko spremlja pomembna opazovalna strogost, izjemno prehtanjen metodologija za potrjevanje dejstev, zelo podroben in umen klasifikacijski sistem itd., brez možnosti za izvajanje kakršnegakoli realnega preizkusa. Sprejemljiv razlog za ta položaj je v tem, da v teh znanostih ni nobenih pravih teorij, tj. nobene trditve, ki bi presejala obzorje tega, kar je bilo opaženo ali opisano, in tako ni nobene prave potrebe po empiričnem preverjanju nečesa, kar je že popolnoma prikazano na empirični ravni. Seveda ne moremo reči, da je kozmologija "opisna" znanost: dejansko so kozmološka opazovanja zelo redka in na splošno mnogo manj zanesljiva od astronomskih pričevanj (ki so že mnogo manj natančna od merjenj v eksperimentalni fiziki), vendar je prava narava kozmologije v tem, da jo celo najbolj površne analize odkrivajo kot skrajno *teoretično* dejavnost, ki je tako teoretična, da jo lahko kvalificiramo kot *spekulativno*. Toda če je tako, kako lahko sprejmemo misel, da je teoretično raziskovanje znanost, ne glede na to, da ima tako nizko stopnjo preverjanja? Zakaj lahko imamo kozmologijo za del znanosti?

## 2.3. Kozmologija in poteze zgodovinskih znanosti

Odgovorimo lahko, da imamo kozmologijo lahko za del znanosti samo, če razširimo kriterije znanstvenosti tako, da izrecno vsebujejo tudi kriterije, značilne za zgodovinske znanosti. To seveda ne pomeni, da znotraj širšega področja "znanosti" dopuščamo poseben razdelek za zgodovinske znanosti, ki so, kot smo videli, podpodročje "humanističnih" znanosti (ta razširitev je bila sprejeta že pred nekaj desetletji). S tem je mišljeno zgolj to, da se mora prava kategorija zgodovinske znanosti razširiti tako, da bo vključila tudi področje narave z vsem, kar pomeni metodološka odločitev, odločitev, ki vsebuje mnogo več kot preprosto površno evidentno upoštevanje procesa "nastajanja" od preteklosti do sedanjosti in prihodnosti. Kolikor pač resno upoštevamo to razširitev, moramo biti tudi pripravljeni sprejeti ne samo to, da je historiografija (vsaj v nekaterih pogledih) znanost, ampak tudi to, da je znanost na splošno (vsaj v nekaterih pogledih) historiografija. Ta dopustitev ni preveč paradoksalna, saj ideja razširitve določene vrste zgodovinskega razmisleka o naravi sploh ni nova: ideja zgodovine Zemlje je bila že popolnoma jasna od Buffonovega dela v 18. st., saj je zlahka razvidno, da imamo lahko vsako teorijo biološkega razvoja za znanstveno samo tako, da vključimo med njene pogoje znanstvenosti tiste, ki veljajo za zgodovinske discipline. Če torej uvod v zgodovinski razgled na področju narave dejansko ni nekaj novega, lahko kdo poreče, da doslej še niso bile popolnoma analizirane vse posledice sprejemanja tega pristopa.

Tipično za zgodovinsko obliko raziskovanja (ki ga pojmujejo v zelo širokem smislu) je, da si ne more privoščiti tiste vrste "razširitve" realnosti, ki je na razpolago eksperimentalnim znanostim. Te niso omejene na opisovanje, razumevanje in razlaganje "*razpoložljivih dejstev*", lahko (in nekako tudi morajo) podprejo njihovo razlago tako, da lahko upoštevajo "*ustvarjena dejstva*", ki so nastala umetno v poskusih. Tako lahko vidimo, kaj razlikuje *empirične* od *eksperimentalnih* znanosti: zgodovinske znanosti sodijo med empirične znanosti (kot so npr. nekatere opisne naravoslovne znanosti) in poteze, značilne za te znanosti, so v navajanju posebnih funkcij časa, namreč tistih, ki konstituirajo vrsto meje, zaradi katere so v določenem smislu raziskovalni predmeti nedostopni ali morebiti boljše "ni mogoče z njimi manipulirati". Za druge empirične, vendar ne eksperimentalne znanosti to "mejo" ustvarja prostor (tako npr. ne moremo v astronomiji eksperimentirati, ker ne moremo manipulirati z nebesnimi predmeti, že zaradi njihove oddaljenosti od nas, in povsem neodvisno še zaradi drugih razlogov), ali pa velikost in zapletenost (to je razlog, zakaj ne moremo eksperimentirati v sociologiji ali ekonomiji). Mimogrede naj opozorimo, da ta pogoj ne more razširiti področja dosegljivih dejstev, in čeprav je tipičen za "opisne znanosti", ni edini, ki jih označuje. Dejansko astronomija, sociologija in ekonomija (prav tako kot zgodovinske znanosti), ki smo jih omenjali, niso čiste opisne znanosti, ker vsebujejo tudi interpretacije, razlage in teorije. Ob tem opozorilo lahko vidimo, da discipline, ki ni eksperimentalna (ker ne more manipulirati s svojim predmetom in ne more po volji razširiti svojega področja), to dejstvo ne reducira na opisno disciplino: lahko je prav tako tudi teoretska disciplina.

Zdaj imamo boljši položaj za vrednotenje dejanskega pomena nepreverljivosti kozmoloških hipotez, o čemer smo že govorili. Te nepreverljivosti ni mogoče zanikati, če jo razumemo v fizikalnem smislu, tj. kot možnost *eksperimentiranja*. Toda kozmološke hipoteze in teorije so preverljive v šibkejšem smislu, se pravi s precej manjšo strogostjo, ki je običajna v neeksperimentalnih in še posebej v zgodovinskih znanostih, kjer morajo biti hipoteze in teorije nekako preverljive, čeprav na temelju empirične evidence, ki ni eksperimentalna v pravem pomenu besede.



## 2.4. Vprašanje "nomološke razlage"

Ta razmišljanja nas zlahka vodijo k razumevanju tega, zakaj v zgodovini znanstveniki protidejstvenim trditvam (pravilno) ne zaupajo in jih strogo izključujejo iz vseh "znanstvenih" poročil, medtem ko imajo svoje mesto v eksperimentalni znanosti. Kot razlog navadno navajajo dejstvo, da ni mogoče spremeniti nečesa, kar se je zgodilo, in preizkušati izid, ki se lahko posreči komu drugemu, medtem ko je v eksperimentalni znanosti pogosto mogoče ustvariti nove pogoje, ki se razlikujejo (tj. ki so v tem posebnem smislu "nasprotni") od tistih, ki so že realizirani v nekaterih konkretnih primerih, in videti, kaj se bo dejansko zgodilo. Toda ali je to dejanski razlog? Samo do določene mere. Protidejstveni pogojniki so tipičen način izražanja monoloških trditev in za njihovo razlikovanje od popolnoma naključnih posplošitev. Ko torej pravimo, da se zgodovinske znanosti vzdržujejo ali se celo morajo vzdržati izražanja protidejstvenih trditev, imamo na razpolago dve možnosti. Po prvi možnosti po našem mišljenju ni zakonov, ki bi uravnavali zgodovinska dejstva, (ali z drugimi besedami) zgodovinski dogodki so pač tako zapleteni, da jih moramo praktično imeti za kontingentna in naključna, s čimer pa dejansko reduciramo historiografijo na deskriptivno znanost. Po drugi možnosti pa verjamemo v obstoj zgodovinskih zakonov ali vsaj v možnost vzročne pojasnitve zgodovinskih dogodkov, vendar menimo, da je metodološko zmotno prevajati naše razlage ali teorije v protidejstvene zgodovinske trditve že zato, ker se nanašajo na nedosegljivo preteklost in jih *načeloma* ne moremo preverjati. Povsem umestno je prepričanje, da vsi tisti zgodovinarji, ki menijo, da njihova disciplina ni docela opisna, bolj ali manj molče sodijo sem.

Vprašanje, ki smo ga nakazali glede historiografije, ima svojo pričakovano vzporednico v primeru kozmologije. Dejansko so včasih napadali določen vidik te discipline, češ da ne zna razlikovati med nomološkimi in kontingentnimi potezami univerzuma. Da bi to znala, bi morala nujno razpolagati z drugačnim univerzumom za preizkušanje protidejstvene trditve o njem. (Seveda ta ugovor ne vsebuje natančno teh terminov, vendar ga je mogoče primerno preoblikovati.) Ta kritika je precej huda, ker poskuša pokazati, da je lahko kozmologija v najboljšem primeru le opisna znanost in na podlagi tega razloga ne zasluži znanstvene kvalifikacije, saj štejemo nomološke trditve (in še bolj možno razlikovanja med nomološkim in naključnim) za temeljni pogoj znanstvenosti. Kako naj se soočimo s tem ugovorom? Prva možnost je poudariti podobnost med kozmologijo in historiografijo, hkrati pa se opirati na priznanje, da so zgodovinske znanosti dejansko znanosti, ne da bi bile hkrati nomološke (znano stališče, ki ga na široko zagovarjajo eminentni učenjaki). V tem duhu bi lahko kozmologija ostala znanost, ne da bi bila reducirana na čisto opisno disciplino, in sicer tako, kot je to v zgodovinskih znanostih, ki so več kot zgolj opisne in lahko ustvarijo razlage, ki niso nomološke v strogem fizikalnem smislu. Vendar pa tega stališča ni lahko sprejeti za kozmologijo, ker se je razvila iz fizike, in tako ostaja njena paradigma znanstvenosti v temelju fizikalna, vključno z nomološkimi razlagami in teoretiziranjem kot znakom znanstvenosti. Dejansko tiči v vseh kozmoloških teorijah želja predstaviti samo sebe kot najboljše neprotislovno uporabo med obstoječimi strogo nomološkimi teorijami, in so tako po značaju nomološke. Vendar pa se fizikalne teorije nikoli ne ukvarjajo z *univerzumom*, ampak samo z dobro razmejeno vrsto pojavov, ki se kažejo v *tem univerzumu*, tako da je tu sporno metodološko vprašanje prvič, ali lahko vodijo nomološka razmišljanja, ki zadevajo ločeno vrsto pojavov v tem univerzumu, k nomološkim trditvam glede *tega* univerzuma samega, vzetega v celoti. Drugič pa lahko vprašamo, ali ima lahko pojem univerzuma, ki ga ni v nobeni fizikalni teoriji, ga pa kot orodje uporabljata kozmologija, znanstveno določljiv status.



Seveda lahko", na prvo od teh vprašanj odgovorimo znotraj analitično redukcionističnega načina mišljenja, ki je še vedno zelo razširjeno in v skladu s katerim spoznanje "delov" ali "sestavin" zadostuje ("načeloma!") za razlago lastnosti "celote". To stališče je zelo šibko (ker spregleda dejstvo, da v najboljšem primeru analiza kombinacij delov v celoti ostaja na ravni *opisa* in ne doseže *razlage*, namreč zares realno nomološke razlage); vendarle pa ga zdaj ne bomo kritizirali, ampak ga bomo upoštevali zavoljo argumentacije. V navadnih primerih redukcije je "celoti", katere domnevna razlaga naj bi nemara izšla iz kakšne nomološke teorije ali njenega dela, neodvisno podeljen pomen in torej tudi empirično spoznavna zveza znotraj neke druge znanosti, ki vrh vsega zna osvetliti nekatere zakone ali regularnosti, ki jo zadevajo. Tako je na primer lahko kdo prepričan, da je mogoče *biološke* lastnosti organizma razložiti s kemijsko ali fizikalno teorijo njegovih celic, toda organizem, celice in njihove biološke lastnosti imajo (čeprav ne ustrezajo nobenemu kemijskemu pojmu) natančno konfiguracijo in so v biologiji zadovoljivo opisani. Isto lahko rečemo na primer za empirične zakone in lastnosti plina, ker ustvarjajo "celoto" glede na to, da poskuša kinetična teorija plinov podati nomološko razlago, začenjajoč s hipotetičnim modelom nereda svojih "delov". V primeru kozmologije pa bi le stežka našli kakršnokoli konceptualizacijo bazičnega pojma univerzuma; celo manj se opiramo na empirične kriterije za označevanje tega, na kar se ta pojem nanaša. Zatorej ne moremo reči, katere so lastnosti, regularnosti ali možni zakoni predmeta, ki nam bo morebiti omogočil nomološko razlago z uporabo fizikalnih teorij, ki se ukvarjajo z dogodki "v univerzumu".

Ali vse to jemlje kozmologiji smisel? Ni nujno. Nakazuje pa, da ta smisel ne more biti docela utemeljen s kriteriji, ki veljajo v fizikalnih znanostih. Na tej točki je nemara koristna analogija z zgodovino: morda ni mogoče dognati istovetnosti regularnosti ali "zakonov" nekaterih delnih vidikov zgodovinskih dogodkov (npr. ekonomskih, socialnih, psiholoških, vojaških vidikov ali "dejavnikov" človeške zgodovine); vendar to pomeni, da na sploh eksistirajo "zakoni zgodovine", ali da je mogoče te zakone doseči, če začnemo s tistimi različnimi vidiki, ki jih vsebujejo zgodovinski dogodki. Razen tega pravega pojma zgodovine ne moremo rekonstruirati na podlagi tistih delnih znanosti, ki jih uporablja zgodovinarjevo delo (to so ekonomija, sociologija, psihologija itd.), ampak predpostavljamo dovolj razumljiv splošen okvir, ker ustreza eni od temeljnih prvin v človekovem pristopu do realnosti (pristop, ki je v upoštevanju toka človekovih dogodkov v času "kot celoti"), prvini, ki ustrezno določa vrsto intelektualnega zanimanja in raziskovalne kriterije, kolikor dovoljujejo določnost "zgodovinske znanosti".

Za kozmologijo lahko rečemo nekaj podobnega: lahko doženemo istovetnost regularnosti in zakonov glede mnogih vidikov tega, kar se dogaja "v univerzumu", in jih podvržemo monološki razlagi. Vendar to ne pomeni, da eksistirajo "zakoni univerzuma" ali da lahko te zakone, kolikor eksistirajo, dosežemo, če začnemo z nekaterimi od teh različnih vidikov. Razen tega je pojem univerzuma, ki ga sploh ne moremo rekonstruirati na podlagi pojmov, ki označujejo nomološke teorije, na katerih sicer temelji kozmologija, predpostavljen kot splošen konceptualni okvir, ki je dovolj razumljiv, ker ustreza spontanemu človekovemu pristopu in upošteva "zunanji svet" kot celoto ter poskuša vnesti človeka glede na ta "zunanji svet". Ta usmerjenost določa raziskovalne kriterije katerekoli možne kozmologije (takšni kriteriji morajo potisniti vsa razmišljanja do tako širokih "meja", kot je le mogoče); toda prav to dejstvo nakazuje, da orodja, ki jih nudijo običajne empirične znanosti, nemara ne zadoščajo za popolno karakterizacijo kozmoloških pojmov. Če po vseh naših refleksijah premislimo, kaj se dejansko dogaja v kozmologiji, moramo reči, da se premalo zavedamo posebnih očrtnih značilnosti. Dejansko se deleža kozmologije pri zgodovinskih znanosti praktično ne

zavedamo, kot nam kaže npr. zelo močno poudarjanje razširjene nomološke razlage vsega, kar je realno relevantno za kozmologijo, je zelo močna, in kar značilno vodi k bolj ali manj izrecni potrebi po protidejstvenih pogojnih trditvah. Takšne trditve so celo izrazite v mnogih razgovorih, ki zadevajo "antropično načelo", kjer običajno rečemo: "Če bi se vrednosti takšnih in takšnih fizikalnih konstant samo nekoliko razlikovale od siceršnjih vrednosti, potem bi bil univerzum tako drugačen, da v njem ne bi bilo nikakršnega življenja in nobenega zavestnega bitja. Sam stavek sam na sebi ni problematičen, ker pač izraža (bolj ali manj) ustrezen nomološki sklep na podlagi obstoječih fizikalno kemijsko bioloških teorij, v skladu s katerimi je obstoj živega organizma možen samo ob določenih fizikalnih pogojih, ki so spet možni samo, če ostanejo vrednosti določenih fizikalnih konstant znotraj zelo restriktivnih intervalov. Že na tej stopnji vidimo razliko v zvezi z običajnimi zgodovinskimi znanostmi, ker v njih, kot smo že opozorili, ni mogoče resno reči: npr.: "Če bi bil Kleopatrin nos malo daljši, bi bil tok zgodovine drugačen." Ali: "Če se Hitler ne bi rodil, bi bila zgodovina našega stoletja popolnoma drugačna". V običajnih zgodovinskih znanostih takšne protidejstvene pogojnike zavračamo na podlagi dveh bistvenih razlogov: prvič, ne opiramo se na nomološke odnose, ki bi deterministično povezale Kleopatro ali Hitlerja s tokom zgodovine, tako da smo lahko še vedno prepričani (kot so mnogi še vedno), da bi bil tok zgodovine "bistveno" isti, če ta dva posameznika ne bi nikoli živela (samo "naključne" podrobnosti naj bi bile drugačne). Drugi razlog je dejstvo, da nimamo na razpolago drugega sveta, v katerem teh dveh posameznikov ne bi bilo, in moramo biti zato zadovoljni s proučevanjem kontingentnega sveta, v katerem se kontinuirano dogajajo človeški dogodki.

## 2.5. Problem kontingence

Glede na takšen položaj prvi očitok kozmologije ne zadeva, ker deluje znotraj pojmovnega okvira, v katerem je tako rekoč tok kozmoloških dogodkov nomološko povezan s tistimi začetnimi pogoji, ki jih postavljajo nekatere fizikalne konstante; zato nima smisla trditi, da bi lahko "življenje nastalo kjerkoli v univerzumu". To je razlog, zakaj so protidejstveni pogojniki iz prvega primera v kozmologiji popolnoma legitimni. Kaj pa naj počnemo z drugim očitkom? Ta je, kot smo videli, povezan z dejstvom, da nima nikakršnega smisla iskati razlage nečesa, kar je samo na sebi kontingentno. Ali kozmologija lahko sprejme tako stališče? Očitno ne, ker bi rada pojasnila, zakaj so omenjene vrednosti fizikalnih konstant (ali množica drugih značilnosti, ki imajo pojmovno isto vlogo) takšne, kakršne so. Ali drugače: ne glede na to, da je nomološko sklepanje uporabljeno znotraj okvira univerzuma in poskuša razložiti nekatere njegove posebnosti (npr. življenje) ob danih primernih pogojih, ga uporabljamo prav za pojasnitev teh pogojev, tj. za razlago splošnega okvira in po svoje tudi univerzuma kot celote.

Zavedati pa se je treba, da to dejansko pomeni odstranitev kontingence iz univerzuma kot celote. Nomološko sklepanje je v bistvu enakovredno dokazovanju svojevrstne nujnosti znotraj določenega okvira (okvir dane znanstvene teorije) in nujnost navadno ne dobi metafizičnega pomena predvsem zato, ker to ne pomeni, da je sprejeti znanstveni okvir sam na sebi nujen, tj. Da je edini možen in korekten, ker za začetni pogoji, na katere se nanaša, sploh niso mišljeni kot nujni. Toda če zdaj poskušamo pojasniti mejne pogoje univerzuma, tj. odstraniti njihovo kontingenco, ali se moramo sklicevati na nekontingentni končni okvir, tj. sklicevati na to, kar praktično pomeni metafizično spoznanje v pravem pomenu tega termina?

Tej posledici se je mogoče izogniti tako, da sprejmemo realno kontingenco našega univerzuma, hkrati pa jo poskušamo vključiti v splošnejši okvir nujnosti. Očitno je ta

ideja v ozadju nedavnih teorij v kozmologiji, ki poleg našega predpostavljajo obstoj pluralnosti svetov ali univerzumov; vsak od teh svetov naj bi uresničeval fizikalno situacijo, ki ustreza (na kratko rečeno) eni izmed možnih kombinacij vrednosti temeljnih fizikalnih konstant. Med temi neskončno mnogimi svetovi obstaja tudi naš, ki tako nič več ne konstituira kontigentno in v tem smislu nerazložljivo realizacijo skrajno neverjetne strukture, ampak kratko malo eno izmed nujnih realizacij tega, kar naj bi fizikalni zakoni dejansko realizirali. Seveda ta interpretacija pluralnosti univerzumov odpravlja "metafizično" predpostavko, da je posamezen niz mejnih pogojev tako rekoč "nujnost v sebi", vendar ni to storjeno z nič manj metafizično predpostavko, da se namreč vse, kar je logično združljivo z našimi sedanjimi fizikalnimi teorijami, tudi dejansko dogaja, celo če imamo realno informacijo samo o tem posebnem univerzumu, v katerem se lahko pojavijo zavestna bitja.

Situacija pa je precej drugačna, če upoštevamo pluralnost univerzumov zgolj v smislu logičnega prikaza mnogih različnih alternativ tako za razvijanje logičnih posledic sprejemanja nekaterih hipotez, kot za statistična ovrednotenja ali za računalniške simulacije različnih "modelov" univerzuma. V vseh teh primerih smo priča nečemu, kar pomeni nadaljevanje zelo znanega znanstvenega raziskovalnega vzorca, kot so hipotetične konstrukcije, miselni eksperimenti in izboljšanje modelov. Toda v tem primeru problem nomološke razlage dejanske oblike univerzuma kot celote (vključno z njegovim izvorom in razvojem) ne more biti rešen in spet se pojavi na površju zgodovinska začinjenost kozmologije, ki kot kontrast korenini v fizikalnih teorijah. V zgodovinskem pristopu je še posebej pomembna posebna vloga časa.

### 3. Hermenevtična razsežnost kozmologije

Kot smo že omenili (in kot je splošno priznано), se moderna kozmologija ni razvila (v nasprotju s tem, kar na splošno priznavamo drugim empiričnim znanostim) v naporu, da bi sprejemljivo razložila vrsto specifičnih empiričnih dejstev (empirično evidenco glede narave univerzuma kot celote si je res težko zamisliti), ampak bolj kot želja raziskovati nekatere oddaljene posledice splošne relativnostne teorije. Ker Einsteinove enačbe puščajo odprte različne alternative, je treba upoštevati tudi nekatere empirične razvidnosti (razen drugih teoretičnih dejavnikov), natanko zato da bi lahko izbirali med alternativami. V tem smislu ima kozmologija z zgodovino skupno značilnost, da je bolj hermenevtična kot pa razlagalna. Poskuša namreč "interpretirati" smisel velikih fizikalnih teorij z ekstrapolacijo njihovih posledic, tako da ponuja globalen scenarij in celo niz dogodkov. Ti so upravičeno popolnoma zunaj vsakega možnega empiričnega preizkusa, ker pač pripadajo preteklosti. Ker pa kozmologija izvaja svojo hermenevtično nalogo znotraj intelektualnega okvira naravoslovnih znanosti (in še posebej fizike), ocenjujemo nastalo sliko v skladu s kriteriji sprejemljivosti fizikalne teorije. To pomeni dvoje: prvič, kar ni zadovoljivo s fizikalnega vidika, tudi ni zadovoljivo v kozmoloških teorijah; drugič, vsi pripomočki, ki jih nudijo fizikalne teorije (poleg specifičnih značilnosti bolj fizikalne narave), so uporabljeni za odstranitev težav ali izboljšanja slike v kozmologiji. To velja posebej za spektakularno simbiozo kozmologije s fiziko visokih energij, ki se je začela okrog leta 1970.

To pomeni, da je temelj "interpretacije", ki sestavlja jedro kozmoloških teorij, v določenem času dosegljivo spoznanje, (posebej, čeprav ne samo, v fiziki), in to je, kot naj bi bilo. Kot pa smo že poudarili, vsebina spoznanja niso toliko empirični dokazi, kot nekatere fizikalne teorije ali celo nekateri bolj specializirani in razviti njihovi deli. Te teorije ali deli teorij so sprejeti, ker so videti zanesljivi zaradi dobre empirične potrje-

nosti; njihova uporaba je v rezultatih, ki so ekstrapolirani v preteklost, kar ni preverljivo. Ta odstavek zahteva iz več razlogov kritično ovrednotenje.

#### 4. Kako si kozmologija pomaga s fizikalnimi teorijami

Po eni strani moramo priznati, da se navedeni postopek popolnoma ujema z običajno uporabo obstoječih znanstvenih teorij, ki si prizadevajo za nove raziskovalne smeri. V primeru kozmologije gre za običajno pot napredovanja ob zelo specifičnih pogojih. Dejstvo je, da v "normalnih primerih", kjer so obstoječe teorije uporabljene za raziskovanje novih področij, so te "predpostavljene", toda hkrati (celo če so predpostavljene z najvišjo mero zaupanja) je razumljivo, da so lahko v toku novega raziskovanja, ki zatorej tvori njihov dodatni preizkus, tudi "falsificirane". Na drugi strani pa jih imamo v kozmologiji bolj "za dognane" tako, da se kozmološke teorije razvijajo kot nekakšne "intelektualne aplikacije" takšnih zelo splošnih fizikalnih teorij, ki ne nudijo nobene priložnosti, da bi jih zavrnil ali modificirali. Vemo, da je bilo v nekaterih nedavnih predlogih v kozmologiji izraženo stališče da je treba omiliti nekatera temeljna načela navadne fizike, da bi lahko rešili posebne teoretske težave (pri tem je bilo mišljena npr. možnost, da bi se izognili gravitacijskemu kolapsu - ki je ena izmed glavnih težav gravitacijske fizike nič manj kot standardni model velikega poka - z omilitvijo energetskega pogoja in dopuščanjem antigravitacije). To se zdi kar ad hoc modifikacija, ki spekulativen značaj in se ne zanaša na neodvisno empirično in teoretsko podporo.

To nikakor ne pomeni, da kozmološke teorije niso predmet kritike ali "falsifikacije", ampak zgolj to, da morajo te teorije eksplicitno sprejeti kot nedotakljivi temelji ne samo nekaj, čemur bi lahko rekli "astrofizikalna evidenca" empirične, ampak tudi "apriorno spoznanje" teoretične narave. Tako lahko kozmološke teorije primerjamo in obravnavamo na temelju njihove sposobnosti, da se lahko konsistentno kosajo ne samo s svojim specifičnim empiričnim dokazom same sebe (kot je to v primeru mnogih navadnih znanstvenih teorij), ampak tudi s teoretično vsebino drugih teorij.

Ta položaj v znanosti ni nekaj nenavadnega, in kinetična teorija plinov nam lahko služi kot primer, kjer je klasična mehanika delcev sprejeta "kot nekaj dognanega", kot eksperimentalni zakoni specifičnega področja (tj. plinski zakoni) za razvoj sprejemljive teorije plinov. Lahko celo porečemo (kar smo Hübner, Shapere in jaz sam mnogokrat poudarili), da je zaupanje v zgodovinsko razpoložljivo spoznanje (vključno s teoretskim spoznanjem) normalen pogoj razvoja znanosti. V primeru kozmologije je to spajanje različnih razpoložljivih teorij nekoliko bolj problematično, ker gre za nadaljevanje nasprotovanja priznavanju specifičnosti, delnosti in relativnosti znanstvenih pojmov in načel, ki so bila odločilni znak moderne znanosti od Galilejevih časov dalje. Res je nenavadno razmišljati o "poroki" med splošno relativnostjo in kvantno teorijo. Toda v tem trenutku še nimamo relativistične kvantne teorije gravitacije, in pojmi, ki jih uporabljamo, imajo vsaj operacionalno in teoretično različne pomene glede na teorije, iz katerih izhajajo. Zato se njihov natančni pomen v kozmologiji utegne zgubiti. Kakšen smisel ima govoriti o časovnih intervalih, ki imajo red  $10^{-30}$  sec ob velikem poku, in o nekaj milijardah let, ko govorimo o nastajanju galaksij in zvezd? Kakšen smisel ima govoriti o razdaljah, ki so lahko velikostnega reda  $10^{-30}$  cm (kot izvorno koherentno mikroskopsko področje, iz katerega je nastal naš vidni univerzum v skladu z "napihavalno" kozmologijo), in o skoraj neskončnih razdaljah galaktičnih in ekstragalaktičnih sistemov, ki bi lahko ločile dele našega sedanjega univerzuma?

Podobno seveda lahko trdimo za vse fizikalne količine, ki jih poznajo kozmološke teorije. Z drugimi besedami, ti pojmi so uporabljeni, kot da bi imeli enoten pomen v



vsej kozmologiji, medtem ko dejansko poznamo dele kozmologije, ki imajo, recimo, mikrokontekstualni pomen kvantne teorije, in dele, kjer imajo makrokontekstualni pomen splošne relativnosti, hkrati pa je kozmološka empirična evidenca izražena v terminih klasične mehanike ali optike ali elektrodinamike. Te poteze realno niso primerljive s tistimi v primerih, kjer začenjamo s pojmi dane teorije in potem poskušamo operacionalno in teoretsko definirati homonimne pojme (z bolj ali manj različnim pomenom) druge teorije. V kozmologiji imajo temeljni pojmi dozvedno neke vrste "splošni pomen", ki ni natančno tisti, ki ga uporabljamo v specifičnih delnih teorijah, uporabljenih v kozmologiji. Hkrati pa se zdi, da je to pomen, ki lahko vsebuje te posebne pomene. Ali je to metodološki rezultat? Verjetno ne, toda samo ob pogoju, da smo pripravljeni kozmologiji priznati status, ki ni povsem istoveten s tistim, ki ga imajo druge fizikalne znanosti, ampak je bližji statusu, ki ga pripisujemo filozofiji. Ti pojmi omogočajo stopnjo splošnosti, ki je praktično neomejena in ni "konstruirana" s formalno definicijo ali končnim nizom operacionalnih postopkov, temveč je sestavljena iz različnih pomenov v človekovem govoru kot vrsta skupne konotacije, ki jih ta govor mora "interpretirati".

Legitimnost tega ravnanja (tj. ponovno prisvajanje hermenevitičnega stališča) naj bo dopuščena kozmologiji zaradi dejstva, ker je njeno raziskovalno področje univerzum; po drugi plati pa univerzum ne more biti značilnost nikakršnega znanstveno avtentičnega objekta, in ga torej ne moremo upoštevati kot množico vseh predmetov znanosti. Razlog je v tem, da znanstveni predmeti niso "stvari", ampak so referenti nekaterih specifičnih nizov predikatov (in zato so lahko natančno definirani). Tako pomeni govor o totalnosti znanstvenih objektov dejansko govor o totalnosti znanstveno opredeljivih predikatov ali lastnosti. Gotovo ni mogoče definirati ali razmejiti objekt, ki ima hkrati vse te lastnosti (kratko malo zato, ker je ta totalnost nedoločna in torej ne more voditi k nikakršni definiciji), vendar pa ni nesmiselno preudariti odprto obzorje, v katerega so intelektualno vključene ali kjer so vse te lastnosti "dosegljive" in uporabljene, ko se izkažejo za koristne in uporabne pri spornih vprašanjih. To se dogaja v kozmologiji in je tudi razlog, zakaj se kozmologi ne obračajo na filozofijo prav toliko kot na fiziko in (kot smo videli) tudi na historiografijo.

Vrnimo se k razmišljanju, ki smo ga očrtali malo prej in kjer smo opozorili, da smo v normalnih "primerih", kjer smo predpostavljali že uveljavljene teorije za raziskovanje novih področij, pripravljeni po eni plati prepoznati možne falsifikacije teh teorij na novem področju (kot se npr. dogaja, ko spoznamo, da klasična mehanika ni sposobna kosati se s klasično elektrodinamiko, ko npr. poskušamo konstruirati mehanične modele elektromagnetnega polja). Toda po drugi plati pa, tudi če zaupamo tem teorijam (kar pomeni, da so po našem mnenju imune za falsifikacijo), to ne imunizira nove teorije, ki je grajena na temelju stare (kot se je npr. zgodilo, ko so bile posebne teorije plinov opuščene na temelju posebnih falsifikacij, kljub temu da so bile zgrajene na temelju "predpostavljene" klasične dinamike delcev). Zdaj v primeru kozmologije obstaja vsaj majhen sum, da bi ta imunizacija pomožnih teorij utegnila preseči same kozmološke teorije, morebiti (kot so menili nekateri filozofi, npr. Hübner) zaradi posredovanja implicitno apriornih predpostavk, ki so vključene vanje. Da bi raziskali to vprašanje, moramo pregledati nekoliko bolj podrobno smisel, po katerem so ekstrapolacije rezultatov obstoječih filozofskih teorij v preteklost (kar je za kozmologijo tipično, kot smo že opozorili) nepreverljive, ker to ne zadeva nadaljnje preverljivosti teh "pomožnih" teorij (ki smo jih sprejeli kot dognane), ampak kozmološke teorije same.



## 5. Preverljivost kozmoloških teorij

Omenjena nepreverljivost je odvisna (kar smo sicer že obravnavali) od dejstva, da pretekli dogodki ne morejo biti predmet naše izkušnje, pri čemer pa večina trditev zadeva prav take dogodke. S tega vidika smo naznačili podobnost kozmologije s historiografijo, zdaj pa moramo dodati: ta podobnost korenini v dejstvu, da čas kozmologije ni čas fizike, ampak bolj čas zgodovine (ali natančneje, pojem časa ima v kozmologiji različne pomene: včasih je to prostor-čas relativnosti, včasih pa je to zgodovinski čas). Najbolj neposreden znak tega dejstva je, da govorimo v kozmologiji o preteklosti, sedanosti in prihodnosti: to nikakor ne pomeni fizikalnega časa, ampak psihološkega in eksistencialnega, ki se razprostirata po zgodovinskem času. Samo ob upoštevanju tega dejstva lahko razumemo, zakaj preteklost ni "na razpolago" za izvajanje eksperimentov. K problemu časa v kozmologiji se bomo še vrnili.

Drugi, nič manj pomemben razlog za nepreverljivost kozmoloških trditev, ki zadevajo pretekle dogodke, je tudi ta, da ne moremo eksperimentalno konstruirati strukture v preteklosti, prav tako ne moremo upoštevati možnih kombinacij naključnih pojavov in odstraniti takšne izvore negotovosti, kot jih lahko sicer v normalni eksperimentalni praksi. Da bi bila stvar jasnejša, bomo raje upoštevali "projekcije v prihodnost" (tako imenovana predvidevanja), kot pa "projekcije v preteklost" (ali *retrodikcije* - napovedi preteklosti). Kadar uporabljamo obstoječe fizikalne teorije za predvidevanja, lahko upamo, da bomo uspešni (in bi lahko imeli takšne napovedi preveritvene postopke naših teorij ali hipotez) samo, če lahko uresničimo zapletene eksperimentalne strukture, zavrlo katerih je umetno konstruirana situacija zelo omejena in idealna, kar pa ustreza nevtralizaciji vseh mogočih naključnih motenj, in lahko torej z njo preizkusimo teorijo. Toda vsakdo ve, da lahko napovemo "normalno" bolj zapletena dejstva, ki so odvisna predvsem (vendar ne v celoti) od našega vmešavanja, zgolj znotraj meje napačnosti, in da se ta meja celo širi, kadar se ukvarjamo z "normalnimi" dejstvi, v katera se ne moremo vmešavati, posebej če postajajo bolj zapletena, ko gre npr. za predvidevanje običajnega dogodka. Vremenska napoved je običajen primer te vrste, so pa še drugi, bolj zapleteni primeri: lahko smo na primer izjemno zainteresirani za možnost predvidevanja zemeljskih potresov, vulkanskih izbruhov, suš ali poplav, se pa čutimo skorajda nesposobni, vendar ne zato, ker bi mislili, da nimamo dovolj pametnih fizikalnih teorij, ampak zato, ker v takšnih kompleksnih pojavih premalo poznamo naključne okoliščine. Celo bolj problematična in nemara skorajda brezpomembna so takšna vprašanja, ali se bo Sahara spremenila v tropski gozd v naslednjih 2000 letih, ali bo biološka evolucija ustvarila nove vretenčarje poleg sesalcev v prihodnjih dveh milijardah let. Težave pa ne izginejo, kadar, recimo, prehajamo od osamljenih ali individualnih dogodkov k bolj globalnim ali splošnim potezam, ali kadar prehajamo od kratke k daljši časovni lestvici: kontingentnost deluje na vseh ravneh.

Kar pri tem preseneča glede na povedano, je tole: medtem ko se nam zdi predvidevanje prihodnosti zelo tvegano in bliže znanstveni fantastiki (ne glede na to, da je zgrajeno na trdnih empiričnih dokazih sedanjega položaja in na znanstvenih teorijah, v katere pravilnost smo prepričani), raje bolj resno jermujemo rekonstrukcije pretekle zgodovine sveta (kot so npr. teorija evolucije ali kozmologija), ki pa temeljijo na istih temeljih. To stališče nikakor ni racionalno: pripovedovati, "kako so stvari bile", nikakor ni lažje kot pripovedovati, "kako stvari bodo", zakaj to zahteva bistveno teoretično delo. Lahko imamo različne vtise, ker vemo, da je preteklost že bila in imamo o njej kakšna poročila. Toda na nesrečo tega, kar bi radi opisali, v takšnih poročilih ni, in moramo kratko malo domnevati, kako "je utegnilo biti", nič manj kot domnevati, kako "bo nemara nekega dne".

## 6. Apriorne predpostavke kozmologije

Oglejmo si zdaj druge neizbežne *apriorne* predpostavke različne vrste, ko poskušamo govoriti o pretekli zgodovini univerzuma in še posebej o njegovem izvoru. Prva izmed teh predpostavk pravi, da implicitno predpostavljamo tista fizikalna načela in zakone, ki jih imamo sedaj za veljavne in so bili torej veljavni tudi v preteklosti. Na prvi pogled se zdi to predpostavko poznamo v običajni znanosti, kjer molče postuliramo časovno nespremenjenost naših zakonov in načel (dejansko ne bi bilo možno nobeno znanstveno raziskovanje brez takšne epistemološke predpostavke). Vsekakor bi radi poudarili različnost utemeljitve te predpostavke, ki jo dobimo v obeh primerih. V naši "običajni" praksi - kot nam je dopovedovala dolga empiristična tradicija - se zanašamo, da bi morali nekateri zakoni ali načela, "ki so bili veljavni v preteklosti" veljati tudi v prihodnosti. Toda v primeru predvidevanja za nazaj v zgodovino univerzuma te trditve ne moremo ponoviti, ker so prav ta načela in zakoni, "ki so bili veljavni v preteklosti", sporni. Torej se vse šibkosti empiristične utemeljitve stekajo sem: dejansko takšnih trditev ne delamo na temelju izkušnje nujno zelo kratkega trajanja (ki ga lahko dejansko kvalificiramo kot "sedanja izkušnja"), ampak na drugem apriornem temelju, ki ga sestavlja običajno tradicionalno prepričanje v uniformnost narave. V kozmologiji je ta predpostavka preoblečena v obliko različnih postulatov izotropije in homogenosti, o katerih ne moremo trditi, da so utemeljeni empirično, ker je empirični dokaz vedno sila omejen, in če ga jemljemo resno, govori bolj proti izotropiji. Samo z uvajanjem zelo stroge idealizacije lahko postuliramo te izotropije.

To ni nelegitimno, kolikor se zavedamo, da smo s tem nekako uvedli "pogoje inteligibilnosti", ki imajo filozofsko naravo in jih ni mogoče upravičiti na čisto fizikalnih osnovah. Res se gibljejo v smeri, ki je nasprotna smeri moderne fizikalne znanosti. To označuje vedno večje poudarjanje lokalnosti definicij in zakonov zaradi njihovega operacionalnega sidrišča. Eksplicitna vrnitev zahtev po izotropiji in homogenosti (ki sta implicitno dopuščeni v tradicionalni fiziki) je zanimiva potrditev filozofskega obzorja splošnosti, ki v kozmologiji postaja dopolnilo golemu fizikalnemu načinu sklepanja.

## 7. Čas v kozmologiji

Celo če bi obravnavali kar najbolj temeljno omenjene postulate o izotropiji in homogenosti, bi nas to speljalo daleč stran. Zato bi bilo koristno, če se na kratko posvetimo vprašanju časa, ki kaže mnogo skupnih potez s takimi problemi. Danes ni več sporno, da so *fizikalne definicije* časa nujno lokalne, to pa zato, ker čas sam tako kot prostor lahko postane fizikalna veličina, kar pa je odvisno od možnosti opravljanja nekaterih konkretnih merskih operacij. Praktično to pomeni, da določitev temporalne kongruence ali časovne skladnosti vedno zahteva izločitev nekaterih odnosov v naravnem procesu, ki ima neke vrste periodičnost, tako da ni nikakršne možnosti za merjenje "čistega" časa. Pomembnost tega dejstva je tako dobro znana, da jo imajo za najglobljo epistemološko lekcijo Einsteinove relativnosti in za najjasnejšo utemeljitev operacionalističnega pojmovnega pristopa k sodobni znanosti (kot je P. Bridgmann še posebej poudaril<sup>8</sup>). Vendar sodobna fizika ne zavrača le pojma "čistega" časa. Odpoveduje se tudi ideji "univerzalnega" časa, tj. časa, ki bi ga lahko definirali z razširitvijo posplošitve lokalnega časa na podlagi izvorne fizikalne definicije. In spet je teorija relativnosti tista, ki nam dokazuje, da ni nikakršne "globalne simultaneosti" in zato tudi ni nika-

<sup>8</sup> Glej zlasti Bridgman, 1927

kršnega univerzalnega časa: dejansko bi ta bila enakovredna Newtonovemu absolutnemu času, čigar odstranitev predstavljajo običajno kot najbolj presenetljiv in revolucionarno zmago sodobne znanosti, katere odlika je Einsteinova teorija. Toda zdaj je tudi očitno, da postane vsako obravnavanje preteklosti, sedanjosti in prihodnosti brez takšnega univerzalnega časa nesmiselno (kar je dobro znana posledica).

Spričo vsega tega moramo vsekakor priznati, da kozmologija uporablja pojem *kozmičnega časa*, ki je v bistvu enakovreden staremu absolutnemu času in nam zlasti dovoljuje govoriti o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti univerzuma. Kako je to mogoče za znanost, ki korenini v splošni relativnostni teoriji? Težava pa utegne izginiti ali je vsaj korenito manjša, če sprejmemo, da tega kozmičnega časa ne uvaja zelo problematična "razširitev" lokalnega časa, ki je proti splošni relativnostni teoriji (SRT), ampak je bolj izraz dejstva, da je lokalni čas sam operacionalni "podtaknjence", ki se dogaja znotraj *splošnega* časa. Ta nam je že nekako "znan" in konstituira intelektualno predpostavko za razumevanje naše izkušnje in jo tudi predstavlja. Z drugimi besedami, fizikalni čas je rezultat znanstvene specifikacije splošnejšega *filozofskega* pojma časa, in ta specifikacija lahko povzroči lokalni čas, kadar je v kozmologiji dopuščen "hevristično", da bi govorili o univerzumu in njegovem razvoju. Naj opozorimo, da se je nekaj zelo podobnega zgodilo s "substratom" univerzuma, ki ima v kozmologiji pomembno vlogo, je pa hkrati v izrazitem nasprotju z enim izmed osrednjih rezultatov SRT, tj. z Einsteinovo slavno odstranitvijo vsakega privilegiranega opazovalca, česar posledica je odstranitev kateregakoli kronogeometrijskega substratuma.

Kot smo že omenili, zapleti s časom v kozmologiji naraščajo, ker vanje ni vpleteno samo relativistično, ampak tudi kvantno-teoretsko pojmovanje časa. To vodi k nekaterim spekulacijam, ki zadevajo "izvor" časa samega in celo zahteve, da je univerzum "bil" enoten mikro-objekt, "ko" (tj. "v tistem času") še ni bilo fizikalno pojmljivega časa. Reči, da je ta način govora metaforičen, je najmanj, kar lahko kdo stori, vendar to ni dovolj, ker bi moral natančno določiti, ali se lahko odpovemo metafori in govorimo jasno in eksplicitno. To pa se v našem primeru ne posreči, če si prizadevamo za podporo znanstveno opisano definicijo časa, v katero sta vključena tudi homogenost in usmerjenost.

Lahko bi kdo ugovarjal temu, da bi bila eksistenca kozmičnega časa sprejemljiva znanstvena *hipoteza*, če sprejmemo Robertson-Walkerjeve prostore (ki se dozdevno dobro ujemajo z znanstveno zaznavnimi potezami našega univerzuma). Vsekakor ta očitek ni prepričljiv, ker je bila eksistenca kozmičnega časa sprejeta, čeprav takšna možnost hipotetičnega upravičenja ne bi bila odkrita, in to kratko malo zato, ker bi bilo brez sprejemanja kozmičnega časa povsem nesmiselno govoriti o kakršni koli kozmični evoluciji. Zato lahko menimo, da bodo kozmologi še naprej uporabljali ta pojem, četudi bi se izkazalo, da je v abstraktnem sklepanju prišlo do napake, ki dovoljuje hipotetično upravičenje nečesa, kar lahko tolmačimo kot kozmični čas posebnega prostorskega modela (Robertson-Walkerjev model). In podoben vidik je prav ta *interpretacija*: seveda če in samo če že imamo pojem kozmičnega časa, ki ga lahko "prepoznamo" med formalnimi pogoji, ki jih morda izražajo nejasni rezultati nekaterih matematičnih zahtev (tj. kot eksistenco enotnega listenja prostora-časa Cauchyjeve hiperpovršine konstantnega povprečja zunanje ukrivljenosti)!

Poglejmo na kratko, kako ta pojem "splošnega" časa deluje znotraj tistega modela, v katerem je predpostavljena uniformnost narave, o kateri smo že govorili. Eden izmed razlogov, zakaj je predpostavka uniformnosti narave problematična, je ta, da naši fizikalni zakoni in načela ne zadevajo narave kot celote, ampak nekaj, kar bi bilo mogoče kvalificirati kot delen vidik sestavin narave, kot so masa, energija, naboj, polje itd., tako da predpostavljamo nespremenljivost zakonov in načel, ki zadevajo te vidike

ali sestavine. Težava pa nastane, ko pridemo do "izvorov", saj naj bi bili ti zakoni in načela veljavni, preden so nastale tiste entitete, na katere se nanašajo, če dejansko izvajamo izvor teh entitet iz veljavnosti teh zakonov in načel. Možna pot, kako se ogniti tej težavi, je v dopustitvi, da imajo ti zakoni in načela atemporalni status, ker uravnavajo tok dogodkov, ki se dogajajo v času, ne da bi bili sami odvisni od časa. To je možna poteza. Toda zavedati se je treba, da je v ozadju tega početja misel o absolutnem času glede na tistega, v katerem so ti zakoni in načela invariantni, in ki je drugačen od časa, ki se kaže kot parameter v formulaciji prav teh zakonov in je "interpretiran" z njimi, kot da se nanaša na določen način na prostor, materijo, energijo itd. Zdi se, kot da zahtevamo atemporalni prostor-čas, da bi ustvarili teorijo "fizikalnega" prostora-časa. Da bi odpravili protislovje v tem sklepanju, moramo dopustiti, da ti "časi" pripadajo dvema različnima ravnema spoznanja, od katerih je ena glede na drugo metateoretična. Eden izmed načinov z zagotovitev tega sklepa z dovolj razumljivim pomenom je v spoznanju, da ima splošni meta-diskurz, v katerem se pojavi najbolj temeljni čas, predpostavljeno filozofsko ozadje kot inteligibilen, vedno bolj specifičen in delno znanstven diskurz.

## 8. Filozofske poteze kozmologije

Ne bi bilo težko omeniti še drugih podobnih rezultatov, toda kar nameravamo povedati, zadošča za namene naše razprave. Naj torej vprašamo: ali vse to pomeni, da so kozmološka raziskovanja in zlasti raziskovanja o izvoru univerzuma samo-ukinjajoča, krožna ali nepravilna? Nikakor ne. To kratko malo ustreza dejstvu, da se tedaj, ko se spopademo s takimi vprašanji, soočamo s posebnimi problemi, povezanimi z "vidikom celote", s stališčem, ki ga poskuša znanost navadno odstraniti, a si vztrajno vrača, ker pač celota neizogibno ustvarja ozadje in okvir vsega našega védenja. Dejansko ne bi nikoli mogli imeti posamezne izkušnje, ne da bi jo sprejemali kot del celote: te izkušnje se zavedamo kot osredotočanja na podrobnost, ki sodi v mnogo širšo strukturo, znotraj katere zavzema svoje mesto (v širokem smislu tega termina). Gre za navzočnost globalnega obzorja, ki nam omogoča, da postanejo posameznosti naše izkušnje inteligibilni.

Moderno znanost označuje med drugim dejstvo, da je zastavila meje svojim prizadevanjem glede celote z dvojnimi stališčem. Prvič, s trditvijo, da lahko dosežemo pravilno in zadovoljivo spoznanje podrobnosti, delov, posebnih vidikov, ne da bi predpostavljali razumevanje celote. To lahko imenujemo "Galilejevski prvi pogoj", ker je prav Galilej eksplicitno predlagal zamejitev raziskovanja narave na omejen niz empirično potrdljivih potez ali lastnosti ali stvari, in še več, uvedel je nekakšno tridelnost med opazovanjem fizikalnim sistemom, opazovalcem in preostalim svetom. Menil je, da je možno zadovoljivo in objektivno spoznanje fizikalnega sistema, ne da bi upošteval opazovalca ali preostali svet (kar v kontekstu pomeni "celoto", ki naj bi bila irelevantna za znanstveno raziskovanje izoliranega sistema). V tem je mimogrede mogoče videti izvor načela lokalnosti, ki je ostal temelj fizike do prihoda kvantne teorije.

Drugič, moderna znanost meni, da tiči v primeru potrebe po razmisleku o kompleksnih sistemih (sistemih, ki jih imamo v tem smislu za "celote" glede na njihove "dele" ali prvine) razumevanje in razlaga celote kratko malo v razumevanju delovanja njenih delov ali prvin: celota je v tem primeru "rezultat" njihovih kombinacij v skladu z zakoni in načeli, ki jih uravnavajo.

Morebiti bi bilo pravilneje, če bi rekli, da kombinacija teh dveh stališč sestavlja substanco analitičnega pristopa. S prvega vidika je intelektualna problematizacija celote



popolnoma nelegitimna, medtem ko z drugega vidika dajejo temu početu omejeno legitimnost posebni pogoji njenih prizadevanj. Kozmologija je tako izraz te vrste uzakonitev in pod pogoji, ob katerih je priznana njena znanstvena sprejemljivost. Kozmologija je izraz metodološke izbire, ki smo jo že poudarili, tj. pomaga si z obstoječimi fizikalnimi teorijami (ki so nujno "delne" in celo "lokalne" v že posebej določenem smislu) in poskuša zarisati na njihovi podlagi zadovoljivo teorijo te "celote", ki je univerzum. Vsekakor pa (kot smo že opozorili) ta strategija kar najbolj omogoča določen opis in hermenevtično "vključitev" te celote, ne da bi nas to vodilo k njeni pristni nomološki teoriji.

Toda problemi, o katerih smo pravkar razpravljali, pomenijo, da tudi tega ne moremo početi brez posredovanja nekaterih *apriornih* prvin. Simptom pravkar omenjenega dejstva je, da je celota "že tukaj" v tistem trenutku, ko poskušamo doseči spoznanje, in si tako ne moremo pomagati z razvojem našega spoznanja v skladu z našim pojmovanjem te celote, ki je vključena celo v naše analitično delo.

Ker je filozofija tipično intelektualno stališče, katerega cilj je spopad s prizadevanjem za razumevanje celote, ni težko videti, da so prej navedene predpostavke tipične filozofske predpostavke in da imajo posebno pomembno vlogo, ko se hoče znanost soočiti s problemom razumevanja celote. Zato moramo reči, da je pravi pojem *univerzuma* tipični filozofski pojem. Dejstvo, da ga je znanost podvrgla svojemu natančnemu raziskovanju, pomeni, da se je znanost znašla v soigri s filozofijo, ki je bila znana že na začetku, a naj bi bila menda pred nedavnim odpravljena.

Potrditev gornjih splošnih pripomb sledi iz kar nekaj posebnih premislekov. Prvi je dobro znana težava pri definiranju univerzuma kot "objekta", pogoja, ki se zdi neizogiben, da bi bila kozmologija "znanost o nečem", ki pa ga je težko izpolniti. Če vzamemo definicijo kot jo je uvedel npr. Bondi<sup>9</sup>, po kateri je "univerzum ... .. največji niz vseh fizikalno pomembnih objektov", se srečamo z logičnim problemom in paradoksalnimi posledicami. Če se jim poskušamo izogniti tako, da definiramo univerzum kot "referenčni niz nekega kozmološkega modela"<sup>10</sup>, se sicer izognemo formalnemu neskladju, se pa takoj soočimo s problemom, ali sploh vemo, ali naš model dejansko zajema celoto, tj. univerzum in ali je samo model zelo obširne in kompleksne strukture objektov, ki sodijo k univerzumu, vendar ne izčrpajo univerzuma samega. Z drugimi besedami, ideja enotnosti in totalnosti, ki je prava formalna značilnost pojma univerzuma (v klasičnem smislu besede "formalen"), se zdi preveč primitivna, da bi jo zajela eksplicitna znanstvena definicija. Tu smo že nakazali to dejstvo, nakazali pa smo tudi dozdevno temeljni razlog zanj, tj. da je vanj vpletena posebna vrsta "neskončnosti". Dejansko bi lahko imeli spontan vtis, da tiči logična težava pri razumevanju univerzuma kot "totalnosti objektov" v tem, da celo teoretično taka totalnost ni mogoča, ker je vsaj nedoločna, če ne že dejansko neskončna. Vsekakor pa to ni glavni problem: ko govorimo o raziskovalnem predmetu, nam ta pomeni "stvar", pojmovana s posebnega "vidika"<sup>11</sup>, in stališča, s katerega naj bi stvar upoštevali kot potencialno neskončno. Vidimo pa, da je v primeru, ko bi vseboval univerzum totalnost "objektov", ta že potencialno neskončen, pa četudi bi vseboval samo eno stvar. Če pa je to mišljeno tako, kot da univerzum vsebuje hkrati vse stvari in vse objekte, postane problem dojemanja tega dejansko brezupen.

<sup>9</sup> Glej Bondi, 1960

<sup>10</sup> Glej Kanitscheider, 1990, str. 339

<sup>11</sup> Predaleč bi nas privedlo, da bi upravičili te trditve. Dovoljujem si opozorilo na to, kar sem že objavil o tem problemu ob različnih priložnostih. Nekaj naslovov bo našel bralec v seznamu literature.



Še več, razmišljanje o tej "celoti" implicira kršenje "galilejevskega prvega pogoja", ki smo ga že omenili, in to ne samo zato, ker morajo biti vključeni v univerzum, da bi bil ta dejansko "celota". posamezni fizikalni sistemi, ampak tudi opazovalec in preostanek sveta. Zdi se, da ta pogoj izpolnjuje sodobna kozmologija, ki (molče) združuje pod svojim dežnikom teorijo o izvoru življenja in običajne razvojne teorije o izvoru človeka. Seveda to ni odgovor na naše težave, ker pomeni vključevanje drugih ljudi med raziskovalne objekte, vendar ne odstranjuje posebnosti "opazovalca" in njegove subjektivnosti, ki ostane skrita v najbolj kočljivi epistemološki značilnosti kozmologije. Med najpomembnejše take značilnosti sodi uporaba pojma zgodovinskega časa, ki vsebuje pojme preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Ti niso objektivni kot da bi bili nekaj notranjega v objektu, ampak imajo pomen samo glede na zavestnega subjekta, ki pravi "zdaj". Če kdo pozorno premisli to stvar, bi lahko pomislil, da je morda antropično načelo, ki vpeljuje razmislek človekove zavestnosti v kozmologijo na način, ki se zdi mnogim učenjakom neutemeljen in postranski, precej bliže epistemološkemu ozadju te discipline.

## 9. Meje z metafiziko

Problem, ki smo se ga dotaknili, nas navaja, da zastavimo splošno vprašanje: "Kako naj razumemo 'celoto'?" Ker celota seveda ni vsebina nobene možne izkušnje, ampak, kot smo že videli, tvori implicitno ozadje, ki omogoča izkušnjo, ne more biti objekt neposrednega empiričnega raziskovanja. Ta opomba po vsem videzu dokončno obsoja kozmologijo zaradi lažnega spoznanja. Če je razumevanje celote sprejeto na tak način, potem ni obsojena na iluzorno početje samo kozmologija, ampak tudi filozofija. Temu pa ni tako kratko malo zato ne, ker celote ne smemo razumeti kot "totalnosti realnega", tj. kot aktualni zbirni niz vseh posameznosti z vsemi njihovimi potezami in lastnostmi. Kolikor bi bil cilj filozofije spoznati totalnost realnega, bi zaslužila posmeh, s katerim jo njeni nasprotniki pogosto obravnavajo. Toda filozofi niso neinteligentni, ambiciozni ljudje, ki bi bili prepričani, da so sposobni spoznati vse stvari in vse njihove lastnosti s preprosto spekulacijo ali branjem filozofskih knjig. Filozofija poskuša razumeti "celoto" v smislu izboljšanja in analiziranja tistih najsplošnejših pojmov in načel realnosti, ki bi nam pomagali razumeti jo v različnosti vseh njenih vidikov, in to v upanju, da bo odkrila *nekaj* pojmov in načel *visoke splošnosti*, kar sploh ni neumen program.

Kako izpolniti to nalogo, je ena izmed najbolj obravnavanih spornih točk filozofije, in mi se je tu zagotovo ne bomo udeležili. Zadovoljili se bomo z izjavo, da je rešitev tega spora, ki smo jo pripravljene sprejeti, in ki je usklajena z znanstveno prakso, v tem, da je raziskovanje celote realizirano kot idealna rekonstrukcija, ki se začneja z dejansko izkušnjo in posplošuje načela in kriterije inteligibilnosti, ki so se izkazali za uspešne na nekaterih omejenih področjih, pri čemer se hkrati zdi, da so uspešni *zaradi* tega, ker imajo splošno podporo. (Ali so ta načela abstrahirana iz izkušnje aristotelovsko ali s platonsko vrojenostjo ali so apriorni v formalnem kantovskem smislu, naj ostane tu neodločeno).

V tem postopku je pomembno, da lahko uporaba teh splošnih načel utegne voditi koga, da bo vključil v celoto (pojmovano tokrat kot "totalnost realnega") bitnosti, ki niso vključene v empirično evidenco, kjer so bila ta splošna načela prvič uporabljena, in to zato, ker jih ima za načela celote, in so podvržena nedoločni rabi. Tej rabi načel in pojmov lahko rečemo *sintetska raba uma*, v nasprotje z *analitično rabo*, o kateri smo že govorili.

Pravkar opisana poteza je tipična za metafiziko, ki pa jo pozna tudi znanost. Vsaka znanost si poskuša oskrbeti popolni seznam svojega raziskovalnega področja, kar pomeni nekaj stvari: možnost ali celo nujnost uvajanja teoretskih bitnosti poleg onih, ki so empirično raziskana in opisana z uporabo empiričnih sredstev, kot jih ta znanost sprejema; neomejena uporaba tistih splošnih načel, ki ne pomenijo samo njihove indiferentnosti glede na posebne ali naključne lastnosti individualnih bitnosti, na katerih so uporabljata, ampak tudi možnost njihove rabe za prekrivanje celotnega raziskovalnega področja tako sinhrono (kar dejansko pomeni: glede na vsako regijo prostora v danem času), in diahrono (kar pomeni: glede na vse možne časovne instance). Tako vidimo, da sta homogenost in izotropija časa in prostora že vključena v "vidik celote", ki ga najdemo tako v metafiziki in v najbolj splošnem intelektualnem stališču znanosti.

Ali je razmislek o preteklosti in prihodnosti, in zlasti problem "izvora" vključen v ta pristop? To ni nujno. V primeru znanosti je že od začetka znano, da vsaka izmed njih osredotoča svoje raziskovanje na omejeno celoto. Molče sprejemamo, da ostaja "preostalina realnega" (v mnogih pomenih, ki jih tu ne bomo navajali) zunaj razmisleka, tako da se problem izvora sploh ne prikaže. Tako na primer jemlje biologija življenje kot dano, ne da bi se spraševala, od kod prihaja, kemija počenja isto z materialno substanco, fizika z materijo, energijo, delci, polji. Seveda se je mogoče (in to se dejansko dogaja) vpraševati o teh virih, vendar to niso znanstvena ampak filozofska vprašanja, in bolj natančno, to so kozmološka vprašanja, čeprav niso nujno oblikovana kozmološko. Tako je npr. vprašanje o izvoru življenja *kozmoške* narave, ker se ne ukvarja ustrezno s tem, "kaj je življenje" (to je problem za biologijo), ampak "kakšno je mesto življenja v celoti". To pa bi utegnili imeti za metafizično vprašanje, če celoto pojmuje mo z najvišjo splošnostjo, in za kozmološko, če je celota pojmovana kot celota narave.

Videli smo, da so kozmološka vprašanja po svoji naravi filozofska. Seveda lahko poskušamo odgovoriti tako, da se zatečemo k znanstvenemu spoznanju in to npr. tako, da poskušamo odgovoriti na vprašanje o izvoru življenja z vrnitvijo h kemiji, da pa bi odgovorili na problem sestave kemičnih elementov z vrnitvijo k fiziki. In potem? Ali je fizika poslednji temelj za reševanje problema izvora? Odgovor je kočljiv: problem ne spreminja *narave* kratko malo, ker smo se zatekli k nekemu posebnemu orodju za njegovo rešitev in v tem smislu ostaja kozmološki problem filozofski kljub temu, da smo ga proučevali z znanstvenimi nameni<sup>12</sup>.

Druga okoliščina, ki je kar osupljiva, če jo proučujemo z vidika standardne znanstvene metodologije, a je v soglasju z metafizičnim načinom sklepanja, je v prepričanju, da so fizikalni zakoni, za katere gre, invariantni ne samo v generičnem smislu glede časa in prostora, ampak tudi glede na evolucijo univerzuma. Ta točka je odločilna, ker jasno kaže, da kozmična uniformnost dejansko ni bila nujna predpostavka

<sup>12</sup> To je brez dvoma polemična pripomba. Dejansko popolnoma ustreza najbolj razširjenemu razumevanju znanosti, če rečemo, da je znanstveni pristop primarno v določenem načinu formulacije kognitivnih problemov, načinu, ki je po mnenju mnogih učenjakov imel samo učinek "eliminacije" v smislu lažnih problemov nekaterih filozofskih problemov. Iz tega sledi, da nekaterih problemov ne moremo jemati resno v znanstvenih premislekih. V primeru kozmologije najdemo mnogo primerov, ki so istovetni s problemi filozofske kozmologije a jih jemljemo resno. Ostanejo torej kot problemi filozofski, na drugi strani pa na koncu vidimo, da tega dejstva ne moremo "eliminirati" in da ni mogoče preprečiti, da ga ne bi premislili s cilji znanosti. Za potrditev tega naj navedemo kratek citat zelo "spekulativnega" filozofa, namreč Hegla, ki je takole označil (filozofska) vprašanja kozmologije v svoji *Enciklopediji filozofskih znanosti*: "tretji del [tradicionalne metafizike], tj. kozmologija, se je ukvarjala s svetom, z njegovo naključnostjo, nujnostjo, večnostjo, omejenostjo v prostoru in času, s formalnimi zakoni in njihovimi spremembami, in končno s človekovo svobodo in z izvorom zla." Gotovo je težko zanikati, da je večina prej navedenih vprašanj med tistimi, o katerih globoko razpravlja sodobna "znanstvena" kozmologija, toda to je prav razlog za priznanje, da kozmologija ne more biti ravno znanstvena.

za ekstrapolacijo lokalnih fizikalnih zakonov, kot bi se zdelo ob preprostem upoštevanju prostora in časa. Seveda se nam zdijo ti zakoni danes veljavni celo kljub globoke ne-uniformnosti, tj. kljub njihovem uporabnemu področju (konkretni univerzum), ki postanejo radikalno drugačni v drugačnih stopnjah svojega razvoja: niso samo "prostorsko-časovno invariantni", ampak celo "evolucijsko-invariantni". Še več, takšni so, da ostanejo neodvisni od razvoja univerzuma in hkrati predvidevajo takšen razvoj. S tega vidika si spet delijo naravo metafizičnih načel, ki naj bi razložili mutacije in spremembe in jih celo napovedali, ker so veljavni ne glede na spremembe, ker je njihova narava nesprenmenljiva. Sicer pa je to bistveno zaradi značilnosti, da so metaempirični, ker v empiričnem svetu vlada sprememba; in če so taki, ni nič čudnega, da niso podvrženi pogojem prostora in časa, spremembi, uniformnosti ali ne-uniformnosti, itd. Ti pogoji označujejo empirični, konkretni, materialni svet, toda ne sveta uma. Prispevek navedenih invariantov metafizičnim načelom je torej jasno indikacija, da gre za načela racionalnosti, in to do te mere, da so fizikalni zakoni, ki vsebujejo podobne invariance, dvignjeni na raven racionalnosti v tem smislu, da so to, kar je specifično metaempirično.

Naše razpravljanje bomo na tej točki zaključili s končnim premislekom, ki podpira prej začrtani vidik. Celó če pripišemo znanim fizikalnim zakonom pravkar omenjene metafizične poteze, ostane v kozmoloških teorijah še vedno nekaj težav. Kako se jih poskušamo znebiti? Včasih tako, da uvedemo nova teoretska načela in celo z metaempiričnimi predpostavkami nekaterih *dejanskih pogojev*, ki niso utemeljivi znotraj teorije, ki jih predpostavlja. Med težavami, ali kakor smo vsaj deloma že videli, med "oprtni vprašanja" standardnega kozmološkega modela so ničelna krivulja, paradoks vzročnosti, struktura horizonta, izotropija in homogenost; odlika napihovanega modela je, da lahko reši te probleme. Ta model se opira na dve domnevi: prvič, da je naš univerzum, ki ga vidimo kot uniformnega, rezultat ekspanzije kvantitete snovi, ki je zavzemala področje velikostnega reda  $1^{-30}$  cm. Ekspanzija se je začela, kot je bil univerzum star prav  $10^{-35}$  sek. Na tej skoraj izginjajoči dolžinski lestevici v prostoru ni bilo nobene kaotične substrukture, tako da je ta "mehkoba" lahko izzvala (domnevno) mehko našega opazljivega sveta, in to zaradi delovanja antigravitacije. Zlahka vidimo, da sta ti dve hipotezi genuino nepreverljivi *dejstveni* predpostavki  *sintetičnega*  značaja, za kateri ni drugega opravičila v teoriji kot dejstvo, da rešujeta nekatera *teoretsko* odprta vprašanja. Tudi tu spet najdemo poteze  *sintetične rabe uma* , ki je tipičen za metafiziko.

Drugačen, čeprav nič manj pomemben primer v kozmologiji je neposredna raba izrazov, ki so verbalno identični z nekaterimi metafizičnimi formulacijami v najstrožjem in celo v kar najbolj spornem smislu metafizike. Tu se sklicujemo npr. na pojme, kot so "geneza", "stvarjenje iz nič", ki ju uporablja sodobna kvantna kozmologija za tolmačenje nekaterih teoretičnih (ali matematičnih) rezultatov.<sup>13</sup> Da bi se izognili vsakršni genuini metafizični interpretaciji teh izrazov, lahko, prvič, opozorimo, da niso neizogibni, saj ni docela gotovo, da je SRT (znotraj okvira, iz katerega je izpeljana) edina primerna teorija za reševanje problema samega začetnega stanja univerzuma. To je seveda zelo poceni izhod, vendar se ne moremo opirati na STR za konstruiranje naših kozmoloških teorij in se potem spomniti, da ta teorija nemara ni edini ali najboljši temelj kozmologije prav v trenutku, ko smo odkrili, da utegne voditi k metafizičnim interpretacijam, ki jih ne maramo. Resnejši se zdi ugovor, da so matematični rezultati, ki so tu interpretirani, navsezadnje le nekateri posebni primeri  *singularnosti* , ki so odvisni od posebnih matematičnih lastnosti zapletene prostorsko-časovne mnogoterosti,

<sup>13</sup> Glej npr. Wheeler, 1977, in Vilenkin, 1982.

ki služi za predstavljanje univerzuma v smislu zadovoljevanja nekaterih kozmoloških predpostavk. V našem primeru bi to veljalo za priznavanje eksistence *absolutne časovne ničle*, in to ne bi smelo biti bolj presenetljivo ali "metafizično, kot je odkritje eksistence *absolutne temperaturne ničle*.<sup>14</sup> Seveda pa stvari niso tako preproste. Prvič zato ne, ker smo v vsakem matematičnem modelu konkretnega sistema prisiljeni tolmačiti vse matematične izraze kot izraze lastnosti tega sistema, tako da ne moremo odpraviti nekaterih izmed njih kot naključne matematične stranske produkte, ki nimajo konkretnega pomena. (Opozorimo naj mimogrede, da je tendenca v kozmologiji ravno nasprotna, ker so vse možnosti, ki jih razkriva matematična mašinerija, izrabljene, kadar lahko podelijo kakšni dobrodošli predpostavki verodostojnost: pomislimo na anti-gravitacijo, katere privrženci podarjajo, da ne more biti upravičena v velikih poenotenihi teorijah). Če pa je temu tako, moramo priznati, da je eksistenca absolutne ničle časa kategorialno drugačna od eksistence, recimo, absolutne ničle temperature, ker zastavlja problem *izvora*, ki ga instanca temperature ne. Po drugi strani pa, če kdo ostane v okviru SRT, je jasno, da ne moremo načrtovati nobene fizikalne akcije, ki bi vzročno ustvarila univerzum "pred" absolutno časovno ničlo. To nam preprečuje vpraševanje, ali ima univerzum svoj vzrok. Seveda ga nima, ker ne zahtevamo, da bi bil ta vzrok *fizikalen*, tj. vzrok, ki je izražen z zelo visoko specializiranimi in omejenimi značilnostmi naših sedanjih fizikalnih teorij. V takem primeru bi vzrok resnično zaslužil, da dobi ime metafizični vzrok. Fizika nam gotovo ne bi *naložila* dopustitev takega vzroka, vendar je tudi daleč od tega, da bi nam tako početje preprečila. Samo če iz fizike napravimo metafiziko (tj. če si prizadevamo, da bi bila fizikalno opredeljena vzročnost *edina* vzročnost), bi izpeljali to trditev.<sup>15</sup> Z vidika te pripombe se zdi svojevoljna trditev, da je glede na položaj, ki ga obravnavamo, ob korektnem upoštevanju, univerzum sam nepovzročen vzrok ali, v tradicionalnih terminih, "*causa sui*", tako da "kdorkoli, ki lahko živi s pojmom božanstva kot *nepovzročene*ga vzroka, zagotovo živi z univerzumom samim kot nepovzročeni vzrokom".<sup>16</sup> Dejansko moramo reči, da fizikalni pojem vzročnosti seveda ne izključuje možnosti nepovzročenega vzroka (sicer bi bila vsaka vzročna razlaga nujno poljubna, ker bi lahko vedno predlagali katerikoli pojav, ki je kratko malo povzročil samega sebe), medtem ko je sprejemanje mnenja, da pojem vzročnosti na svoji najvišji ravni splošnosti (tj. na metafizični ravni) ne izključuje možnosti nepovzročenega vzroka. Kolikor je ta pojem v samem sebi logično brez napake, ne moremo zavrniti njegove uporabe, ker se zavedamo, da *način*, kako ga uporabljamo, definira njegovo področje uporabe: če ga uporabljamo v kozmologiji, to pomeni *ipso facto* trditev, da gre za "metafizično kozmologijo". Res je, da lahko zelo dobro živimo z idejo o univerzumu kot nepovzročeni vzroku, toda to kratko malo pomeni (nezavedno) sprejemanje bolj imanentistične kot pa transcendentistične metafizike.

Popolnoma analogno bi lahko razmišljali o drugačnih načinih "eliminiranja" problema, kako razložiti začetne ali mejne pogoje, tj. znotraj kvantne gravitacije:<sup>17</sup> te eliminacije so smiselne samo do tedaj, kot ima fizika bistveno vlogo in moč metafizike.

<sup>14</sup> Glej Kanitscheider, 1990, str. 344-345.

<sup>15</sup> Naj opozorimo, da se že na ravni običajne izkušnje seznanjamo z oblikami vzročnosti, ki niso "fizikalne" v tem smislu, da jih fizika ne upošteva. Vsi intencionalni akti, ki jih povzročajo voljne odločitve, so te vrste. Trditev, da so te odločitve "načeloma" ali "po zadnji analizi" tudi odvisne od fizikalne vzročnosti, je dogmatično mnenje slabe materialistične metafizike.

<sup>16</sup> Glej Barrow, 1988, str. 227.

<sup>17</sup> Glej spet Kanitscheider, 1990, str. 348-349.

## 10. Sklep

Kot smo videli v tej razpravi, je z razvojem kozmologije sodobna znanost spet našla mnoge vezi s filozofijo, ki je bila več kot stoletje zavržena. Široko je bila sprejeta dogma, da se mora znanstveno raziskovanje zelo skrbno izogibati filozofskim obvezam ali odvisnostim, molče pa je bilo tudi predpostavljeno (kot smo videli na začetku), da bo ob napredovanju znanosti filozofija polagoma odveč. Še največ, kar je bilo filozofiji dopuščeno, je bilo koristno delo analize znanosti (zlasti jezika in metodologije znanosti) in pri posedanju običajnega svetovnega nazora, integriranje uspehov znanstvenega spoznanja. Tak pozitivistični videz so prevladale nedavne smeri v znanosti v smislu, da je vedno bolj razvidno, kako znanstveno raziskovanje *inkorporira* filozofske pojme in načela in dejansko prispeva k njihovem izboljšanju in plodnosti. Navsezadnje je kozmologija lep primer za to: sedanje raziskave o problemu duh - telo tvorijo drugo zanimivo področje, kjer se filozofske konceptualizacije in znanstvene teorije zelo tesno stikajo. Gre torej za stik, katerega pomen ni znanstvena osvetlitev filozofskih nejasnosti, ampak možnost, da izpeljemo iz znanosti velik del informacij in spoznanj za izboljšanje filozofskega razumevanja teh temeljnih problemov.

Dejansko smo ves čas priznavali - v naših prejšnjih refleksijah -, da nekatere kozmološke teorije ali predpostavke niso popolnoma utemeljene, ali da presegajo običajne standarde fizikalne znanosti. Nikoli pa nismo na tej podlagi sklepali, da to pomeni obsodbo za kozmologijo. Videli smo, da je privzajanje takšnih predpostavk svojsko za njen način znanstvenosti, za način, ki ne implicira samo "rabe" nekaterih splošnih filozofskih načel (kot se to dogaja pri drugih znanostih), ampak se nadalje odlikuje s privzajanjem nekaterih intelektualnih stališč (tipično zanje je privzajanje "stališča celote"), ki so izrazito filozofske poteze. Vse to ne pomeni (kot so prepričani nekateri pozitivistično usmerjeni učenjaki) tveganja, da bomo s tem pokvarili čistost znanstvene strogosti, ampak korak k vzpostavitvi tiste enotnosti spoznanja, ki smo jo že davno izgubili. Ta enotnost ni toliko plod rabe *enotnega* tipa jezika, konceptualizacije, metodologije (enotnost redukcionizma), ampak bolj izkoriščanja različnih intelektualnih pristopov v vzajemni medsebojni in povratni zvezi glede nekaterih skupnih *problemov*. Kot smo videli, univerzuma ne moremo pojmovati kot znanstveni "objekt"; njegov "pojem" je tudi težko natančno definirati (je bolj podoben "ideji" v Kantovem smislu); je pa gotovo eden najbolj izzivalnih intelektualnih *problemov* za človeštvo od njegovega nastanka sem. Filozofija, mitologija, religija, umetnost in znanost so vsaka posebej obravnavale ta problem, in bilo bi svojevoljno, če bi katero od njih izključili iz teh pristopov, zakaj vse nam pomagajo "razumeti" univerzum. Zato je gotovo, da prihaja najbolj obetajoč napredek v intelektualnem razumevanju univerzuma od priznanja, da je to problem, ki je hkrati znanstven in filozofski.

Prevedla Zdenka Erbežnik



## LITERATURA

- Agazzil, E.  
 1969 *Temi e problemi di filosofia della fisica*. Manfredi, Milano, 1969; Abete, Roma, 1974 (2. izd.)  
 1976 "The Concept of Empirical Data. Proposals for an Intensional Semantics of Empirical Theories", v M. Przelecki et al. (izd.), *Formal Methods in the Methodology of Empirical Sciences*, Reidel, Dordrecht, 1976, str. 143-157.  
 1978 "Analogicit  del concetto di scienza. Il problema del rigore e dell'oggettivit  nelle scienze umane", v *Epoistemologia e scienze umane*. Milano, Massimo, 1979, str. 57-78.  
 1985 "Commensurability, Incommensurability, and Cumulativity in Scientific Knowledge", *Erkenntnis*, 22 (1985), str. 51-77.
- Barrow, J. D.  
 1988 *The World within the World*, Clarendon Press, Oxford, 1988
- Bondi, H.  
 1960 *Cosmology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1960
- Bridgman, P. W.  
 1927 *The Logic of Modern Physics*, Macmillan, New-York, 1927; nekaj ponatisov
- Duhem, P.  
 1913-1959 *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon   Copernic*, Hermann, Paris, 1913, vol.I-V; 1954-59, vol. VI-X.
- Gusdorf, G.  
 1960 *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leurs développements*, Les Belles Lettres, Paris, 1960
- Hegel, G. W. F.  
 1817 *Encyclopédie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, A. Osswald, Heidelberg, 1817; Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970
- Kantischneider, B.  
 1990 "Does Physical Cosmology Transcend the Limits of Naturalistic Reasoning?", v P. Weingartner in G. J. Dorn (izd.), *Studies on Mario Bunge's Treatise*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1990.
- Kant, I.  
 1755 *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie de Himmels*, J. F. Petersen, Königsberg, 1755; H. Fischer, Erlangen, 1988  
 1781 *Kritik der reinen Vernunft*, Hartnoch, Riga, 1781; F. Meiner, Hamburg, 1976  
 1786 *Metaphysische Anfangsgründe des Naturwissenschaft*, Hartknoch, Riga, 1786, Erlangen, 1984
- Lambert, J. H.  
 1761 *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Welthaues*, Klett's Wittib, Augsburg, 1761; angleški prevod S. L. Jaki, Edinburgh, 1976
- Laplace, P. S.  
 1796 *Exposition de système du monde*, Imprimerie du Cercle-Social, An IV de la République française, (1796), Paris, Fayard, Paris, 1984.
- Maupertuis, P. -L. -M. DE  
 1750 *Essai de cosmologie*, na raznih mestih, vklju no Berlin, 1750
- Newton, I.  
 1687 *Philosophi  Naturalis Principia Mathematica*, London, 1687; angleški prevod, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, W. Benton: Encyclopaedia Britannica, Chicago, Geneva (izd.), 1987
- Wolff, Chr. -F.  
 1728 *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. V Philosophia rationalis sive logica ....* Officina libr. Rengeriana, Frankfurt-Leipzig, 1728  
 1731 *Cosmologia generalis*, ibid., 1731  
 1732 *Psychologia empirica*, ibid., 1732  
 1734 *Psychologia rationalis*, ibid., 1734

## Martin Kramar - avtor nove didaktične študije

MARIJA ŠVAJNCER

Dr. Martin Kramar (rojen leta 1945), izredni profesor za didaktiko z izobraževalno tehnologijo na Pedagoški fakulteti v Mariboru, pisec člankov in knjig s področja didaktike in pedagogike, je avtor nove knjige **Načrtovanje in priprava izobraževalno-vzgojnega procesa v šoli** (Nova Gorica, Educa, Pedagoška zbirka založbe Educa, 1994). Delo sodi med sodobno didaktično literaturo in pomeni miselno prodorno teoretizacijo problematike, formalno natančen prikaz didaktičnih uveljavitev, možnosti in načrtovanj. Pisec oblikuje premišljen in odprt sistem, znanstveno zasnovano in utemeljeno celoto načrtovanja pedagoškega dela.

Predmet obravnave obsega načrtovanje in pripravo izobraževalno-vzgojnega procesa v šoli in ostalih vrstah izobraževanja. Dr. Kramar že v Predgovoru poudarja, da se koncipiranje in konkretno oblikovanje celotnega procesa prepletata. Učiteljice in učitelji naj bi bili čimbolj ustvarjalni; prizadevati bi si morali, da bi bil proces prijeten, zanimiv in spodbuden.

Avtor je knjigo razdelil na tri obsežna poglavja, in sicer: Konceptualna izhodišča pri načrtovanju in pripravi izobraževalno-vzgojnega procesa, Načrtovanje in priprava izobraževalnovzgojnega procesa in Potek načrtovanja in priprave izobraževalno-vzgojnega procesa. Sklenjene miselne sklope je z notranjo dinamiko oblikoval v več manjših, zato pa nič manj zanimivih poglavjih.

Načrtovanje in pripravo je vsebinsko opredelil kot začetno fazo izobraževalno-vzgojnega procesa ter nenehno bistveno in pomembno dejavnost vseh izvajalk in izvajalcev tega procesa. V zapletenem dialektičnem procesu imajo poseben pomen namernost, načrtnost, kontinuiteta, zlasti še dinamičnost in nenehno spreminjanje. Konceptualna osnova je izpeljana iz različnih teoretskih izhodišč, izkustvenih dosežkov, spoznanj same prakse, družbenih razmer in razvojnih usmeritev.

Dr. Martin Kramar problemsko osvetli naslednje vidike: namenskega ali teleološkega, vrednostnega ali aksiološkega, operativno ciljnega, snovno vsebinskega, substančnega, funkcijsko procesnega in strukturno organizacijskega. V avtorjevi interdisciplinarni usmerjenosti sta zelo opazna filozofski (zlasti antropološki) in sociološki premislek, pri tem pa je očitno, da se tudi sam pridružuje tendenci sodobnega časa - antropološko usmerjenemu izobraževanju in vzgoji, ki sta pojmovani tako kot človekova temeljna pravica in potreba kot tudi družbena potreba. "Zato se med sestavinami splošnih ciljev tako naravnane prakse pojavljajo razvoj človekove samopodobe, svobode mišljenja in opredelitev, razvoj napredne politične socializacije, ki zajema razvoj narodove identitete, procese demokratizacije" (prav tam, str. 1). Sočasno se v sodobnih demokratičnih družbah vse bolj uveljavlja težnja po razvoju vrednostno pluralnih, odprtih konceptov. "Pojavlja, razvija in širi se participacija učencev v vlogi, ki je v tradicionalni šoli pridržana le učiteljem, poleg tega pa učenci sodelujejo v vseh fazah procesa" (prav tam, str. 16).

Glede strukturno-organizacijskega vidika teoretik navaja, da sodobni celoviti izobraževalno-vzgojni proces zajema faze načrtovanja, priprave, izvajanja, verifikacije, evalvacije in sklep. Faze so seveda povezane v konsistentno celoto. "Temeljne zna-

čilnosti didaktičnega koncepta izobraževalno-vzgojnega procesa sodobne šole lahko strnemo v naslednje: antropološka telcoločka usmerjenost, odprta in svobodna vrednostna usmerjenost, izobraževalno ciljna operativna naravnost, fleksibilnost in svoboda izbire vsebin, uveljavljanje razvojne funkcije izobraževalno-vzgojnega procesa in s tem povezane didaktične interakcije med subjekti procesa ter strukturalna in procesna celovitost in fleksibilnost" (prav tam, str. 19). V zvezi s tem avtor ugotavlja, da razvoj in prenova nove koncepcije obveznega izobraževanja močno načenjata bistvene značilnosti osnovne šole; v mislih ima zlasti problem didaktičnega koncepta šole. V prvih treh razredih se kot modaliteta tega koncepta pojavlja celostni izobraževalno-vzgojni proces. Ta se na naslednji stopnji razvije v integriran proces, v zadnji etapi šole pa v predmetno strukturiran izobraževalno-vzgojni proces.

V nadaljevanju pisec poudarja, da je načrtovanje permanenten proces, ki poteka na globalni ravni kot priprava izobraževalno-vzgojnih programov, na neposredni delovni ravni pa kot sprotno mikro načrtovanje. Priprava je neposredna aktivnost pred samim izvajanjem izobraževalno-vzgojnega programa in njegovih širših ali ožjih enot. Dr. Kramar sporoča svoja izvirna stališča tudi tako, da strpno polemizira z drugimi izvedenkami in izvedenci, pri tem pa je zanj poglavitna zanesljiva in utemeljena argumentacija, ki se uveljavlja kot premišljen splet praktičnih uresničitev in teoretičnih preučevanj. Veliko se zaustavlja tudi pri definiranju, razlagi in razumevanju posameznih terminov - pojmov in sintagem. Njegovo izražanje je zelo prečiščeno in strnjeno: vsebinske pojavnosti so natančne in strokovne (kadar problem samo nakaže, se kasneje vrne k njemu in mu nameni ustrezno teoretično pozornost). Avtor ni nikoli esejističen. Svoje razlage bogati z nazornimi grafičnimi prikazi.

Cilj ima za pomembno pedagoško oziroma didaktično kategorijo, to pomeni konstitutivno komponento izobraževalno-vzgojnega procesa. "Cilj torej pojmuje kot ozaveščen namen, ki pa ni vrednostno in vsebinsko zaprt in povsem določen, ampak ga v tem pogledu v fazi načrtovanja in priprave konkretizirajo učitelji in učenci. S tem naj bo zagotovljen vpliv učencev na cilj lastnega izobraževalno-vzgojnega dela" (prav tam, str. 29). Dr. Martin Kramar cilj prouči in osvetli s teleološkega, snovno-vrednostnega, procesnega, strukturalnega in storilnostnega vidika ter v sklepu opozori, da je oblikovanje in postavljanje globalnih končnih ciljev konkretnega izobraževanja zelo zahtevno in odgovorno ravnanje, ki temelji na znanstvenih utemeljitvah in pomeni sporazum med človekom in skupnostjo.

V kriterijih za izbor vsebine daje poseben poudarek tudi etični razsežnosti (dobro ozračje med ljudmi, prijateljski odnosi, razvoj individualnosti). Avtor omeni srečanje s paradoksalno situacijo, češ, naj bo pouk strukturiran in organiziran, da bo potekal kvalitetno in pripeljal do nameranih ciljev, hkrati pa naj bo odprt za potrebe, vplive in trenutne razmere učencev in učenek. "Izhod iz te navidezno paradoksalne situacije je v dobri pripravi izobraževalno-vzgojnega procesa na vseh njegovih ravneh, tako tudi na neposredni izvedbeni ravni, kjer načrtujemo in pripravljamo didaktične enote" (prav tam, str. 68). Didaktična komunikacija se pojavlja kot interakcija med medosebnimi in delovnimi odnosi; prvi pomenijo dostojanstvo, integriteto, empatijo, toleranost, posebnost, senzibilnost in previdnost v sodbah, drugi pa sodelovanje, svobodo misli, individuacijo, dogovarjanje, zaupanje, fleksibilnost in odgovornost.

Na koncu se pisec zaustavi še pri preverjanju in ocenjevanju dosežkov učenk in učencev. V fazi verifikacije se po njegovem mnenju pojavljajo naslednje aktivnosti: analiza procesa in vlog izvajalcev, ugotavljanje rezultatov, merjenje rezultatov, vrednotenje in ocenjevanje. Tako naj bi si odlično oceno zaslužil, kdor zna samostojno logično razlagati, rekonstruirati in interpretirati podatke, razširjati, uporabljati, povezovati in integrirati empirične in učne podatke ter sistematizirati in oblikovati celote, nezadostno

pa bi dobil oni, ki ne pozna dejstev in operacij, napačno razlaga in ravna, ne sodeluje in molči.

Dr. Martin Kramar zbuja pozornost z izrazito kritično naravnostjo. Tako med drugim na primer opozarja, da si družbeni cilji posameznika bolj ali manj podredijo. Udeleženci in udeleženci izobraževalno-vzgojnega procesa so v takšnih razmerah močno omejeni, saj so v bistvu le uresničevalke in uresničevalci procesa, ki je v funkciji družbenih interesov. Nasprotuje pouku; v katerem so v ospredju materialne naloge, se pravi zgolj spominsko ohranjanje učnih vsebin. Zavrača načrtovanje in pripravo, ki izključujeta učenke in učence ter jim s tem jemljeta vlogo in položaj subjektov. Avtor dvomi o tradicionalni didaktični paradigmi šole, v kateri prevladuje posredovanje kot poglavitna funkcija izobraževalno-vzgojnega procesa. "Tradicionalni, statični učni načrti, ki so se v šoli pojavljali predvsem kot zagotovilo za obravnavo določene tematike in so bili nekakšen 'direktorijski dekret', so zastareli in sodobnemu izobraževanju ne ustrezajo" (prav tam, str. 24). Nadalje avtor ne sprejema ločevanja priprav po časovnem kriteriju, saj je le-to preveč prakticistično, bistveni in pomembnejši vidiki pa so pri tem zapostavljeni. "Mislimo predvsem na izobraževalno-vzgojne cilje, na celovitost in logiko vsebine in na celovite metodološko-metodične pristope, ki se jim mora podrediti časovna delitev" (prav tam, str. 26).

Kar zadeva kataloge ciljev in znanj za posamezne stopnje šolanja, razrede, predmete in razne vrste preverjanja, je avtor skeptičen, saj bi morali biti v ospredju cilji, ne pa znanje, prav tako je opaziti pomanjkljivosti z vidika konkretizacije sposobnosti in osebnostnih lastnosti, ki naj bi imeli veljavo ciljev. Dr. Kramar se ne strinja s tistimi, ki zagovarjajo tezo, naj šola nima definiranih končnih ciljev, češ da to utesnjuje učenke in učence. "K temu je treba povedati, da učencev ne utesnjujejo postavljeni cilji, ampak mnogo drugih okoliščin in značilnosti šole, pa tudi pomanjkljivo in neustrezno poznavanje ter razumevanje ciljev" (prav tam, str. 34). Kadar je premalo upoštevan globalni končni cilj, se porajajo nepovezanosti, prelomi in odkloni. Središčni položaj zadošča obremenjevanje spomina z veliko količino podatko - faktografskega znanja, medtem ko sta oblikovanje poslošenih spoznanj in razvijanje lastnega razmišljanja potisnjeni v ozadje. Pisec je prepričan, da je to v veliki meri tudi posledica tega, da cilji niso razčlenjeni s strukturnega vidika.

Dr. Kramar sodi med tiste sodobne teoretike, ki svetujejo, naj učiteljice in učitelji ne jemljejo učnega načrta togo kot uradno predpisan dokument, temveč naj uveljavljajo suveren strokovni odnos, to pa pomeni, da ga tudi spreminjajo. Sodobna osnovna šola je žal še zmeraj uniformirana in totalizirana. Tudi toliko opevana diferenciacija lahko pomeni oviro, kadar je slabo izpeljana in premalo utemeljena. V mnogo primerih integriranega pouka se pojavlja in širi psevdoaktivnost - avtor pravi, da gre za aktivnost zaradi aktivnosti same, ki ni niti igra niti resnična izobraževalno-vzgojna aktivnost.

Knjiga Načrtovanje in priprava izobraževalno-vzgojnega procesa v šoli je uvrščena v Pedagoško zbirko založbe Educa (glavni urednik je dr. Ludvik Horvat, odgovorni pa Štefan Krapše). V njej je doslej izšlo veliko pomembnih in tehtnih del. Kramarjeva knjiga vsekakor sodi med odmevne in znanstveno inovativne; pri tem velja omeniti, da je tudi sama naperjena tako, kot je predvideno in načrtovano - do učiteljic in učiteljev in vseh, ki jim je namenjena, uveljavlja strpen, odprt in demokratičen odnos ter namerno spodbuja dialog in polemiko. Pokončni in samozavestni ljudje, ki znajo misliti z lastno glavo, bodo lahko izobraževali in vzgajali sebi podobne generacije.

# MINIAC: Najmanjši elektronski možgani na svetu<sup>1</sup>

THOMAS STORER

V dobi računalnikov se nam zdi velika škoda, da bi pošteni, toda siromašni učenjaki ne imeli nič od tega. Zato predlagam načrt za samoizgradnjo računalnika, ki bo odgovoril na vprašanja, nerešljiva za vse do danes izdelane aparate.

Naj naštejemo le nekaj prednosti, ki jih ima MINIAC: (I) je dovolj majhen, da ga lahko nosimo v žepu z uro, (II) je poceni, (III) je nezmotljiv, (IV) je enostaven za izgradnjo, (V) z njim z lahkoto upravlja vsak otrok.

## Izgradnja MINIACA:

1. Nabavite si dvotolarski kovanec. (Če dvotolarski kovanec nadomestite z enotolarskim kovancem, s tem ne boste vplivali na materialno delovanje MINIACA.)\*

2. Natipkajte besedi "DA" in "NE" na dva koščka papirja in ju prilepite vsakega na svojo stran kovanca.

## Za rokovanje z MINIACom:

1. Položite MINIAC med palec in kazalec (vseeno katere roke, prav tako ni pomembno, s katero stranjo je obrnjen navzgor) in zastavite vprašanje A (recimo - "ali bo jutri deževalo?").

2. Frcnite MINIAC in počakajte, da se ustavi.

3. Zabeležite si odgovor, ki bo "DA" ali "NE".

MINIAC je odgovoril prav po resnici ali pa narobe. Da bi določili, kakšen je bil njegov odgovor:

4. Položite MINIAC tako, kot to zahtevajo navodila v točki 1 in zastavite vprašanje B<sup>2</sup>: "Ali bo tvoj naslednji odgovor imel enako resničnostno vrednost kot tvoj predhodni odgovor?" in frcnite aparat.

<sup>1</sup> Analysis, 22 (1961-2), str. 151-2.

<sup>2</sup> V izvirmiku nastopata kovance za peni (takrat bakrenjak, vreden 1/12 šilinga) in pol penija, op. prev.

\* Če kdo dvomi v legitimitnost vprašanj, imenovanih "vprašanje B", naj si, recimo, ogleda delo Alonzo Church: *Uvod v Matematično Logiko*, 1. zv., naloga 15.7., str. 105.



5. Zabeležite si MINIACov odgovor na to vprašanje, ki bo spet "DA" ali "NE".

Recimo, da je MINIAC odgovoril z "DA" na vprašanje *B*. Ta odgovor je resničen ali napačen. Če je resničen, tedaj je res, da ima odgovor na vprašanje *A* enako resničnostno vrednost kot odgovor na vprašanje *B*, torej je bil odgovor na vprašanje *A* resničen; če pa je napačen, tedaj ni res, da ima odgovor na vprašanje *A* enako resničnostno vrednost kot odgovor na vprašanje *B* (TA odgovor je napačen), torej je bil odgovor na vprašanje *A* resničen. Naj bo tako ali drugače, v obeh primerih velja, če MINIAC odgovori z "DA" na vprašanje *B*, tedaj je bil njegov odgovor na vprašanje *A* resničen.

Če MINIAC odgovori z "NE" na vprašanje *B*, bo podobno sklepanje pokazalo, da je bil odgovor na vprašanje *A* napačen.

Elektronski značaj MINIACa je očitno razviden iz dejstva, da v zunanji orbiti atoma bakra krožita dva prosta elektrona.

*Prevedel Danilo Šuster*

**ZGODOVINSKI ČASOPIS (HISTORICAL REVIEW)****Glasilo Zveze zgodovinskih društev Slovenije  
osrednja slovenska historična revija**

**Zgodovinski časopis** (ZČ) že skoraj pol stoletja izhaja v Ljubljani in nadaljuje tradicijo svojih predhodnic, ki sega že v leto 1846. ZČ objavlja rezultate proučevanja zgodovine slovenskega naroda in slovenskega ozemlja, študij splošnih in specialnih vprašanj zgodovine sosednjih narodov in srednjeevropskega prostora, občje zgodovine, pomožnih zgodovinskih ved, teorije zgodovine ter pouka zgodovine v šoli. ZČ objavlja pregledne razprave in krajše zapise, predavanja s kongresov in diskusijske prispevke iz vseh obdobij zgodovine od najstarejših dob do današnjih dni; pri tem nadrobneje obravnavanje posebnih panog, obdobij, problemov in območij prepušča drugim slovenskim historičnim revijam. Vsebina prispevkov se nanaša tako na kulturno, politično in gospodarsko zgodovino, kakor tudi na prikaz vsakdanjega življenja v preteklih obdobjih. ZČ poroča o kongresih, simpozijih in razstavah, o delovanju strokovnih društev in zgodovinskih inštitucij ter kritično vrednoti nove zgodovinske publikacije. Vlogo referenčne revije ZČ opravičuje tudi z objavljanim slovenskih zgodovinskih bibliografij in s predstavitvami pomembnejših slovenskih zgodovinarjev. Jezik prispevkov v reviji ni hermetičen, ampak je razumljiv tudi nepoklicnim zgodovinarjem.

V zadnjih letih kar okoli petino razprav za ZČ prispevajo zgodovinarji, ki se izven meja Republike Slovenije posvečajo proučevanju slovenske zgodovine. V tujino gre tudi znaten del naklade revije, ki je preseгла 2000 izvodov.

Ob štirih rednih zvezkih posameznega letnika ZČ je uredništvo **postopoma ponatisnilo** vse starejše že razprodane zvezke revije, ki je tako v kompletu (kar 100 zvezkov!) dostopna tudi mladim generacijam historikov in ljubiteljev zgodovinskega branja. V **Zbirki Zgodovinskega časopisa** pa je doslej izšlo že trinajst zaokroženih razprav ali zbornikov o posameznih vprašanih slovenske preteklosti.

Zgodovinski časopis in publikacije iz njegove zaloge lahko kupite ali naročite na **upravi ZČ**: Ljubljana, Aškerčeva 2, Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete, tel.: 061-1769-210. Naročništvo na osrednjo slovensko historično revijo vam zagotavlja redno prejetje ZČ (štirje zvezki v letu 1995 veljajo za zaposlene 2700 SIT, za upokojene 2000 SIT ter za dijake in študente vsega 1350 SIT), obveščeno o dejavnostih Zveze zgodovinskih društev Slovenije in članske ugodnosti (cenejši nakupi knjig pri nekaterih slovenskih založbah, brezplačni ali cenejši obiski domačih in tujih muzejev ter galerij). Cene starejših zvezkov ZČ so razprodajne, za nakup kompleta ali več števil revije uprava nudi možnost brezobrestnega obročnega odplačevanja.



UDK 373.5:035

ALOJZIJA ŽIDAN

### VREDNOTE NA PREHODU - NJIHOV VPLIV NA KOMPLEKSNI PEDAGOŠKI PROCES (SREDNJEŠOLSKEGA DRUŽBOSLOVJA)

V prispevku se avtorica loteva obravnave tematike, ki jo opredeli kot vrednotna bogatitev učenceve osebnosti v kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja. Avtorica opozarja, da je vrednotno oblikovanje učenceve osebnosti v času, ko imamo opraviti s tako imenovanimi vrednotami na prehodu, dokaj težavno opravilo. Učitelj rabi zanj visoko profesionalizacijo svojega dela. Pa tudi vselej zanimivo, svežvo, ustvarjalno didaktizacijo. Samo tako lahko "naredi" učencu družboslovna znanja življenjsko zanimiva. Taka znanja pa lahko učenca tudi vrednotno bogatijo. Ustvarjalno vrednotenje, sodi avtorica, je človekovo veliko življenjsko bogastvo.

UDK 577.3

ARTUR ŠTERN

KVANTNI GEN

Pretežni del raziskovanja na področju biologije še vedno ostaja znotraj okvirov klasične kartezijsko-newtonovske paradigme, četudi se je fizika - kot najbolj temeljna naravoslovna znanost - v tem stoletju korenito spremenila. Vendarle pa je na osnovi te sodobne, kvantne fizike vzniknila tudi že nova biološka paradigma z nazivom kvantna biologija, ki pridobiva čedalje večji pomen. Obstaja veliko pristopov k njej, pa tudi veliko možnosti za njeno uporabo. S to novo paradigmo si lahko razlagamo tudi koncept gena, ki je bil v okvirih molekularne paradigme problematičen. Videti je, da kvantna realnost lahko zagotovi nekateri nadaljnje odgovore, ki zadevajo esenco gena - v njenem okviru lahko nanj gledamo kot na dvojino bitnost, in sicer kot na določen deleč materije in hkrati potencial. Ali drugače: gen lahko obravnavamo kot konkretno in obenem abstraktno bitnost.

UDK 291.217

KARMEŃ ŠTERK

### KONCEPTI TIPIA MANA: NJIHOVO MESTO IN ČEMU SLUŽIJO

Besedilo s tem naslovom predstavlja enega centralnih socialno-antropoloških konceptov v pristopih k analizi kozmologije ter, širše vajebo, sistema miselnih podlagen t. i. primitivnih ljudstev. V uvodnem delu je mana predstavljena kot in kakor izhaja iz sistemov religije in magije, ter v povezavi z koncepti dar, kula in poslač. Sledi kratka pozornost antropoloških razlag, ki do strukturalizma Levi-Straussa niso bile pretirano uspešne v tem, da bi teoretsko izčrpale in/ali sintetizirale vse implikacije in etnografske specifičnosti konceptov tipa mana. Šele z Levi-Straussom uvedbo metod teoretske lingvistike in kasnejšim psihobanalitskim pristopom se mana kaže kot enovito mesto v sistemu, kot pogov delovanja simbolne misli in primerljivo z mestom, ki ga znotraj lingvistične teorije označevalca zaseda t. i. plavajoči označevalec, in z mestom objekta - razloga želje znotraj lacanistične psihobanalize.

UDK 1 Derrida J.

BORUT PIHLER

### TÉCHNE POÉSIS PRÁXIS DÝNAMIS PHAINÓMENON LÓGOS HERMENÉIA DIAPHORA

Poskus razviti misljenja razlike in pricujoči študiji je vezan na hipotezo, da se razlika kot razlika lahko uveljavlja zgolj in edino, če jo mislimo kot kategorialno formo, ki živi iz izhodiščnih Stirih možnosti: ontične, ontološke, semiološke in gramatološke razlike, pri čemer da Derridajeva razlika dosega isto gibanje razlik kot dinamiko razlik, ki ob premisluha Heideggrove ontološke diference postavlja hkrati razliko med krogom metafizike in elipso post-metafizičnih možnosti, ki se napajajo ne iz izgube središča, pač pa iz dinamike dveh središč: logocentričnem metafizike kot fonocentričnem se ne more več uveljavljati na način ekskluzivnega središča, pač pa se dogaja kot paralelno učinkovanje dveh središč elipse: grafema in fonema; če je tisto, kar se ob teh dveh središčih dogaja, uveljavljanje razlike kot igre razlik in učinkovanje binemov, so dinamika razlike, binemi, grafemi in fonemi tisto, kar kot ekonomija misljenja postavlja, govorenje omogoča, in se skozi pisavo vrača k misljenju sledi.

UDC 291.217  
KARREN STERK  
MANNA TYPE CONCEPTS: THEIR POSITION AND PURPOSE

The text with the above title presents one of the central socio-anthropological concepts in approaching the analysis of cosmology and, in a wider context, the system of mental hypotheses of the so called primitive peoples. In the introduction manna is presented as (manjka beseda) and as it originates from religious and magic systems, and in relation to the concepts of gift, kula? and potlache? This is followed by a short demonstration of anthropological explanations which, until Levi-Strauss' structuralism, were not very successful in theoretically exhausting and/or synthesising all the implications and etimographic characteristics of the manna type concept. Only with Levi-Strauss' introduction of theoretical linguistic methods and subsequent psycho-analytical approach, manna appears as a uniform position in the system and as a condition for the activity of symbolic thought, comparable with the position which, in linguistic theory, is occupied by the so-called floating marker, and with the position of the object - the desire motive in the Lacanist? psychoanalysis.

UDC 1 Derrida J.  
BORUT PIHLER  
TECHNE POESIS PRAXIS DYNAMIS PHAINOMENON LOGOS  
HERMENEIA DIAPHORA

The attempt to develop the cogitation of difference, undertaken in this study, derives from a hypothesis that a difference as such can only be established when cogitated as a categorical form which draws existence from four original alternatives: i.e. ontical, ontological, semiological and grammatical difference. According to de Derrida?, a difference reaches that movement of difference as their dynamics which taking into account Heidegger's ontologic difference, simultaneously establishes the difference between the circle of metaphysics and the ellipsis of post-metaphysical alternatives. The latter do not draw from the loss of a centre but from the dynamics of two centres. The logocentrism of metaphysics as phonocentrism can no longer be established as the only centre but only as a parallel effect of two elliptical centres, namely grapheme and phoneme. If what surrounds these two centres indeed reaffirms the difference as a play of differences and the effect of binariness, then it is the dynamics of difference, binariness, graphemes and phonemes which cogitation as economy postulates, talking makes possible and returns through writing to the cogitation of trace.

UDC 373.5.035  
ALOJZKA ZIDAN  
VALUES IN TRANSITION - THEIR INFLUENCE ON THE  
COMPLEX PEDAGOGICAL PROCESS OF SECONDARY SCHOOL  
SOCIOLOGY

In her article the author deals with the problem of value formation in secondary school students within the framework of the complex pedagogical process of sociology. She points out how difficult it is for a teacher to form the value system in a student, at a time when values are, so to speak, in transition. This situation demands highly professional work from a teacher with topical, interesting and creative didactics. Only in this way can sociological topics be made attractive to students and, in turn, enrich their value system. The author considers creative evaluation a great human treasure.

UDC 577.3  
ARTUR STERN  
THE QUANTUM GENE

Contemporary biological research in this century has by and large remained within the framework of the classical Cartesian and Newtonian paradigm, in spite of profound changes in the most fundamental of natural sciences, i.e. physics. Based on this modern, quantum physics, however, a new biological paradigm, known as quantum biology, has emerged and is now gaining more and more significance. There are several areas of approach to it and several possibilities for its application. This new paradigm can also be employed in accounting for the notion of gene which has been conceptually problematic within the old molecular paradigm. It seems that quantum reality can give some further answers concerning the essence of gene - within its framework it can be regarded as a dual entity, both a particular piece of matter and a potential. In other words, gene is seen as both a concrete and an abstract entity.



Nemški filozof Nicolai Hartmann ima v novejši filozofiji priznano mesto, čeprav je njegov vpliv izrazito individualen, tako da o njegovi filozofski soli ne moremo govoriti. Članek obravnava njegov poskus ontološke utemeljitve filozofije, kajti izhajal je iz utemeljene ugotovitve, da filozofija za svoj nadaljnji razvoj potrebuje trdno ontološko podlago, ki ji je v novejši dobi primanjkovala zaradi njene pretirne spoznavnootreške usmerjenosti. Tako Hartmann razume spoznanje kot dojevanje tega, kar obstaja, neodvisno od spoznanja in pred njim. Idealizmu z njegovim pojmovanjem, da spoznavni proces predmet konstituiraj, je zelo oporekal in pri tem poudarjal, da je spoznanje smiselno šele v luči ontologije. Filozofijo je razumel kot kritično preučevanje mimo enostranosti idealizma in materializma, tj. realizma, kot ga sami imenuje.



Hartmannovo prizadevanje po obnovi ontologije pomeni obuditev naravnega odnosa do sveta. Zato je naloga ontologije, da sledi temu, kar je intencio recta oziroma naravno stališče do predmeta, ki vključuje najbolj neposredno usmerjenost subjekta na vse, kar ga obkroža in kar ljudje srečujemo že v svojem vsakdanjem življenju. To naravno stališče ukinja intencio obliqua oziroma reflektirano stališče, zato je Hartmann z obnovo ontologije apeliral na filozofijo, da bi se vrnila k stvarem s tem, da bi našla pot iz reflektiranosti. Samo tako je po Hartmannu mogoče priti nazaj do biti stvari.

V pričujočem članku želimo poudariti vso razsežnost filozofskih in metafizičnih implikacij, ki bi jih utegnili imeti Jonasova etika odgovornosti. Jonas je tradicionalno etiko do temeljev revidiral s tem, da naravnih vprašanj ni omejil na personalno moralnost, temveč jih je razširil na kolektivno in osebnostno odgovornost pred posledicami, ki jih bo imela za prihodnost naša visoko tehnizirana civilizacija. Temeljni Jonasov očitek tradicionalni etiki je v tem, da je etika omejenih razsežnosti, in to v dvojnem smislu: prvič, omejena je zgolj na neposredno polje delovanja s predvidljivimi posledicami in ne na dolgoročne posledice tega delovanja, in drugič, omejena je zgolj na razmerje človek - človek, in ne na razmerje človek - narava. Epohalnost Jonasove filozofije je nedvoumno v tem, da je dovolj prepričljivo pokazal, da se etično polje ne razproštrata zgolj med dvema človekoma, temveč prinaerno že v človekovem odnosu z naravo; in prav tukaj obstaja možnost ontološke utemeljitve etike, in



ne šele na intersubjektivni ravni, ki tudi sama, kolikor želi biti utemeljena, potrebuje nek fundus zunaj same sebe. V določenem smislu imamo pri njem opraviti z predlogično, predumsko etiko, na nek način praktiko, ki predhodi slehernemu poskusu njene konceptualizacije v mejah subjekta. Temeljni problem pri tem pa je, kako etično utemeljiti bit, kako iz nje izpeljati najstvo.

UDC 17 Jonas  
*FORIT OŠIAI*  
PRINCIPLE OF RESPONSIBILITY AS THE ETHICAL MEDIATION  
BETWEEN FREEDOM AND BEING

The intention of this article is to make evident the full extent of the possible philosophical and metaphysical implications of Jonas' ethics of responsibility. He thoroughly revised traditional ethics by extending the moral questions from personal to collective morality and stressing both personal and collective responsibility for the consequences of our high-tech civilization in the future. Jonas' main criticism of traditional ethics is that of being an ethics of limited dimension, in two senses: firstly, that it is limited to an immediate field of activity with the foreseeable, rather than the long-term consequences, and secondly, that it is limited to the relationship between man and man rather than to that between man and nature. The speciality of Jonas' philosophy is definitely in his succeeding to demonstrate the existence of the ethical field, not only between two human beings but, primarily, in the human relationship with

↓

nature. The possibility for the ontological formulation of ethics lies here, rather than at the intersubjective level, which needs a *fundus* outside itself in order to be established. In a certain sense, Jonas's ethics is pre-logic and pre-rational. It is, in a way, pre-ethics which precedes any attempt to conceptualise it within the limits of subject. The fundamental problem with this is how to found the being ethically and derive ought "Sullen" from it.

UDC 1 Hartmann, N.  
*CVEIKA TOIH*  
NICOLAI HARTMANN: AN ATTEMPT TO PROVIDE PHILOSOPHY  
WITH AN ONTOLOGICAL BASIS

While recent philosophy does acknowledge the role of the German philosopher Nicolai Hartmann, his influence has been markedly individualistic, so we cannot make reference to a school predicated on his philosophical thought. The article discusses Hartmann's attempt to provide philosophy with an ontological basis. This attempt derived from his well-founded observation that, in order to develop further, philosophy needed a firm ontological basis. In its recent history, philosophy failed to generate such a basis because of its predominantly cognitive-theoretical orientation. In Hartmann's view, cognition comprehends what actually exists independent of and prior to cognition. He firmly opposed idealism and its view that the object is constituted by the cognitive process, pointing out that cognition only becomes meaningful in the light of ontology. For him philosophy was an all critical investigation beyond

↓

the one-sidedness of idealism and materialism, that is, of realism as he himself called it. Hartmann's attempt to restore ontology is tantamount to the resurrection of the natural attitude towards the world. This is why ontology must follow whatever bears the mark of intentionality, the natural attitude towards the object, incorporating the most direct orientation of the subject by paying attention to everything surrounding him, to everything we see in our everyday lives. This natural vantage point does away with intentionality, the reflected viewpoint, which is why Hartmann, in restoring ontology, called upon philosophy to return to things through finding a way out from the reflected. According to Hartmann, this is the only way to get back to the essence of things.

REALNA DIALEKTIKA IN SODOBNO ČLOVEŠTVO (ŽIVE  
VREDNOTE ANTIFAŠIZMA)

Svetovni antifašistični boj je sprožil možnost takih socialnovrednostnih sprememb človeštva, ki jim ni primere v svetovni zgodovini. Nastala je rahla globalna premič doberga in najbolj izrazita globalna zgodovinska alternativa med dobrim in zlim. Filozofski abstrakcionizmi, ki prevladujejo v sodobni svetovni filozofiji, so se v najnovjši družbeni zgodovini pokazali kot izrazite teoretske zavore. Ti teoretski abstrakcionizmi so škodljivi povsod, kjer se praksa in teorija srečujeta s celoto človeka: oseba, nacija, demokracija, morala, politika, "sedanja tranzicija" Vzhodne, Srednje Evrope in Balkana, družbeni razvoj v muslimanskih deželah, v Aziji, Afriki in Latinski Ameriki ter vprašanja nove, urbane kulture v razvitih deželah.

Nasproti vsem filozofskim abstrakcionizmom sem štrideset let sistematično razvijal realno dialektično antropologijo. Ta je bila metodološka osnova za moje štridesetletne družbene analize, predvidevanja, projekte in

..... ↓

predloge. Najnovjši družbeni razvoj je potrdil vse te moje analize in predloge. S temi praktičnimi dokazi je bila prednost dialektične filozofije zmagovito zgodovinsko potrjena.

Idejni in politični vrhunec antifašizma je bila ustanovitve OZN in sprejem njene Splošne deklaracije o človekovih pravicah. Z analizo te Deklaracije in z njeno komparacijo z doseženo filozofijo pokažem, da Deklaracija pomeni zmago dialektičnega realnega humanizma v vsem človeštvu. Deklaracija vsebuje tudi zgoščeno in implicitno prvo skupno filozofijo vsega človeštva, sintezo glavnih vrednot vseh kultur, vseh religij in vseh naprednih filozofij.

## KONCEPCIJA LOGIKE V BRENTANOVJI ŠOLI

Razprava govori o spremembah formalne, silogistične logike, ki jih je pripravil Brentanov učenec Hillebrand. Sodbe je jemal kot psihicne tvorbe in iz tega izpeljal tudi posebne posledice. Sodba je poslednji rezultat analize psihicnih fenomenov - v tem je največji pomen Brentanove teorije psihicnih fenomenov sploh - in je torej ni mogoče naprej analizirati v posamezne vrstne. Iz tega sledi tudi posebna razdelitev različnih teorij sodb in sicer na ideogeneske teorije, po kateri gre za sodbe, pojav sui generis, vse druge teorije pa so allogenetske, tj. teorije, ki vidijo v sodbi združitev različnih vrst psihicnih fenomenov. Temeljni pojem tako pojmovane sodbe pa je pojem eksistence, s katero je mogoče sodbe iz logičnega kvadrata predstaviti drugače kot doslej. Gre torej za drugačnost in ne za logičko novost.

Razprava ugotovi, da logika pri Brentanu in njegovi Šoli sicer ni prenovitev Aristotelove in sholastične silogistike, kot so avtorji mislili, ampak je uvod v fenomenološko logiko, ki je izhajala iz psihološko pojmovane sodbe.

IDENTITETA KOT INTEGRACIJA TEMELJNIH DOLOČIL  
ČLOVEKOVEGA BISTVA

Identiteta spada med temeljne koncepte sodobnih družbenih znanosti. Človek si namreč že od nekdaj zastavlja vprašanja o lastnem bistvu oz. istem, kar mu omogoča, da kljub številnim spremembam ostaja ista oseba. Pujavljanje takšnih vprašanj omogoča njegova sposobnost za samorefleksijo.

Pojem identitete je sestavljen iz kognitivne, afektivne in konativne komponente. Zaradi njegove kompleksnosti in težav pri njegovi operacionalizaciji, ga različni teoretiki različno opredeljujejo. Najpomembnejše operativne kategorije so: identiteta kot samopodoba, identiteta kot kompleks pisanih lastnosti in identiteta kot značilnost družbenih sistemov.

Psihologi se osredotočajo na proučevanje individualne identitete, ki je tesno povezano s proučevanjem jaza in privatnega sebstva. Individualnost je namreč v zahodni kulturi postala že norma. Toda interes za samospoznavanje v prejšnjih zgodovinskih obdobjih ni bil vedno tako močan. V 20. stoletju so se prizadevanja za samospoznavanje močno okrepla. Vendar jih še vedno spremljajo teoretične in metodološke težave, tj. problem realnosti identitete, njene konsistentnosti, kontinuitete in individualnosti.

UDC 162

FRANE JERMAN  
THE CONCEPT OF LOGIC IN BRENTANO'S SCHOOL.

The paper deals with changes in the formal, syllogistic logic which were formulated by Brentano's disciple, Hillebrand. Hillebrand regarded judgements as psychic constructs and from this derived specific consequences. Judgement, being the final result of the analysis of psychic phenomena - and in this lies the greatest significance of Brentano's theory on psychic phenomena - can be no further analysed into individual elements. From this derive different judgement theories which are divided into two main types. The first are ideogenetic theories. They consider judgements as sui generis phenomena. All other theories are allogenic and they see judgement as a unification of different kinds of psychic phenomena. The fundamental concept of judgement thus conceived is evidence by means of which the judgements of the logical square can be presented differently than hitherto. This is, therefore, a different interpretation rather than a novelty in logic.

The paper arrives at the conclusion that the logic of Brentano and his school is not a restoration of Aristotle's and scholastic syllogism, as authors believed, but an introduction to phenomenological logic which derived from a judgement conceived psychologically.

UDC 159.922

ASIA MINA KOVAČEV  
IDENTITY AS THE INTEGRATION OF THE BASIC  
DETERMINANTS OF HUMAN ESSENCE

Identity belongs to the basic concepts of the contemporary social sciences. Man has namely always asked himself questions about his own essence, i. e. about that which enables him to remain the same person in spite of his numerous changes. The appearance of such questions is enabled by his capability for self-reflection.

The concept of identity is composed of cognitive, affective and conative component. Because of its complexity and the problem of its operationalization, different theorists define it differently. The most important definitional categories are: identity as self-concept, identity as complex of ascribed qualities, and identity as social systems' characteristic.

Psychologists concentrate on the individual identity research, which is closely connected with the studying of the I and self. Individuality has namely become a norm in western culture. Still, the interest for self-reflection in former historical eras was not always so strong. In the 20th century the endeavours for the achievement of self-knowledge have strengthened very much. Still, they are accompanied by some theoretical and methodological problems, i. e. the problem of identity's reality, consistency, continuity and individuality.

UDC 17.022.11\*19\*

VOJAN RUS  
REAL DIALECTICS AND MODERN HUMANITY (LIVING ANTI-FASCIST VALUES)

The global anti-fascist struggle opened the possibility for changes in social values unparalleled in world history. As a result, good slightly prevailed over evil globally and the strongest historical alternative ever expressed between the two emerged. Philosophical abstractionisms dominating modern global philosophy proved to be major theoretical hindrance in recent social history. These theoretical abstractionisms are detrimental wherever practice and theory meet with man as a whole, i.e. person, nation, democracy, moral, politics, the "present transition" in Eastern, Mid-European and Balkan countries, social development in Muslim countries in Asia, Africa and Latin America, as well as the problems related to the new urban culture in developed countries.

Against all the philosophical abstractionism, for forty years I have been systematically developing a real dialectic anthropology, which provided, during this period, a methodological basis to my social analyses, forecasts, projects and

..... ↓

proposals. Recent social development has proved all my analyses and proposals correct. This practical evidence is a historical confirmation of the advantages of dialectic philosophy.

The ideological and political climax of anti-fascism was the foundation of the UN and the adoption of its General Human Rights Declaration. By analysing this Declaration and by comparing it with current philosophy, I demonstrate that this Declaration means the victory of dialectical real humanism in all humankind. The Declaration also contains the first ever concise and implicit philosophy common to all humankind and a synthesis of the main common values held by all cultures, religions and progressive philosophies.

UDK 159.922.8(497.12:44)

**DARJA KOBAL PALČIČ, JANEK MUSEK**  
**STRUKTURIRANOST OSEBNOSTNEGA PROFILA, SAMOPODOBE**  
**IN SAMOSEPOŠTOVANJA NA PREHODU IZ SREDNJE V POZNO**  
**ADOLESCENCO: MEDNARODNA ŠTUDIJA**

Besedilo obravnava nekatera temeljna področja posameznikovega osebnostnega razvoja na prehodu iz srednje v pozno adolescenco. Na začetku članka opredeljuje izraz mladostništvo in ga skuša v skladu z različnimi teoretskimi pristopi umestiti v kronološko določeno starostno obdobje. Nato obravnava mladostnikovo temeljno razvojno nalogo, ki se nanaša na oblikovanje njegove samopodobe, in v nadaljevanju obravnava omenjen pojav raziskovalno. V raziskavo sta avtorja poleg slovenskega zajela tudi vzorec francoskih mladostnikov in ugotovljala starostne razlike posebej za francoski in posebej za slovenski vzorec. Zaradi statistično pomembnih razlik v starosti med enim in drugim vzorcem primerjalne analize empirično nista izvedla, zato pa sta podala nekatera izhodišča za nadaljnje raziskovanje.

UDK 616-001.36

**POLONA SELIČ**

**STRES IN BOLEZEN**

V preglednem članku ponujamo sodobno biopsihosocialno (celostno) razumevanje odnosa med stresom in boleznijo, v katerem igra stres ključno vlogo v nastanku tako somatskih, kot tudi emocionalnih motenj. Stres vpliva na zdravje po dveh poteh - neposredno, zaradi fizioloških sprememb, in posredno, prek (zavoljo) vedenja. S slednjim sta povezana vpliv socialne mobilnosti (geografske, kulturne in statusne) na zdravje in pojem socialnih sprememb.

Poseben poudarek smo namenili vedenjskim vzorcem in siresnim dogodkom, med katerimi smo izpostavili vlogo izgube (objekta) in žalovanja. V zaključku pregleda precejšnjega števila raziskav o povezanosti stresnega dogajanja in človekovega biopsihosocialnega stanja smo povzeli raznolike in izjemno kompleksne ugotovitve, četrtno je preprost in skop povzetek takorekoč nemogoč. Velik del rezultatov tudi ne dopušča enostavnih posplošitev, saj so nekateri izsledki celo nekoliko protislovni, metodološke omejitve pa velikokrat očitne. Zdi se, da vemo manj, kot mislimo, ko sestavljamo taksne preglede, oziroma da hkrati z naraščanjem obsega našega znanja, raste tudi zavest o tem, česa vsega še ne vemo.

UDK 159.922.7

**ZLATKA ČUGMAS**  
**KAJ POGOJUJE OTROKOVO OBNAŠANJE V "TUJI SITUACIJI":**  
**OTROKOV TEMPERAMENT ALI ODNOS MATERE DO OTROKA?**

Števili raziskovalci so preučevali vedenje enoletnega otroka do matere pri ločitvi in ponovnem snidenju z njo v tujem okolju. Otrokovo vedenje so klasificirali v tri, včasih tudi v štiri kategorije. Teorija navezanosti navaja, da je tovrstna klasifikacija otrokovega vedenja povezana z občutkom varnosti, ki ga je otrok razvil v prvem letu življenja v odnosih z materjo. Kljub temu pa se je smiselno vprašati, koliko je otrokovo tovrstno vedenje odvisno od otrokovega temperameta. V članku predstavljam sintezo ugotovitev številih raziskovalcev, ki so v novejših raziskavah preučevali vpliv otrokovega temperameta in odnosov med materjo in otrokom na otrokovo vedenje v "tuji situaciji". Skleпам, da sta oba dejavnika pomembna in da delujeta v interakciji.



UDC 159.922.7  
ZIATKA CUCMAS  
IS A CHILD'S BEHAVIOUR IN "AN ALIEN SITUATION"  
CONDITIONED BY ITS TEMPERAMENT OR BY THE  
RELATIONSHIP WITH THE MOTHER?

Many researchers have studied the behaviour of one-year old children when separated and when reunited with their mothers in an alien environment. The children's behaviour was classified in three, and sometimes four, categories. The attachment theory classifies such behaviour according to the sense of security developed by the child in its relationship with the mother during the first year of life. Nevertheless, a sensible question arises as to how much is the child's behaviour dependent on its temperament. Therefore, I present in the article a synthesis of results obtained by a number of researchers who recently studied both the influence of a child's temperament and its relationship with the mother on its behaviour in "an alien situation". I personally consider both factors important and interactive.

UDC 159.922.8(497.12.44)  
DARJA KOBAL PALČIČ, JANEK MUSEK  
STRUCTURE OF PERSONAL PROFILE SELF-IMAGE AND SELF-  
ESTEEM IN THE TRANSITION FROM MILD TO LATE  
ADOLESCENCE: INTERNATIONAL STUDY

The article deals with some fundamental areas in the development of personality in the transition from mild to late adolescence. At the beginning of the article, the concept of adolescence is defined and an attempt is made to accommodate it in a chronologically determined age period in accordance with different theoretical approaches. Then, the basic developmental task of an adolescent, that of forming a self-image, is considered. The remainder is dedicated to the study of this phenomenon. The authors took as research samples French as well as Slovenian youth and identified age differences for the two groups separately. Due to the statistically relevant age differences between the samples, the authors could not carry out a comparative analysis, however, they did propose some orientations for further research.

UDC 616-001.36  
POLONA SELIČ  
STRESS AND SICKNESS

The review article proposes a modern bio-psychosocial (holistic) understanding of the relationship between stress and sickness. Stress plays the decisive role in the development of both somatic and emotional disturbances. It affects health in two ways; directly, as a consequence of physiological changes, and indirectly, through behaviour. The latter is connected with the influence of social mobility (geographical, cultural and status) on health and with the concept of social changes.

Special emphasis was placed on behaviour patterns and stressful events, among which the role of loss (of an object) and mourning were exposed. After reviewing a considerable number of researches on the relationship between stressful events and human bio-psychosocial state, various and extremely complex findings were summarised, although it is practically impossible to present them in a simple and succinct form. The majority of results will not allow simplified generalisation, as certain discoveries are even somewhat contradictory and often with obvious methodological limitations. When compiling such reviews one gets the impression that we actually know less about this topic than we may think and that, together with our knowledge, grows also the awareness of how much we do not yet know.



# ANTHRO POS

**časopis za  
psihologijo  
in filozofijo  
ter za  
sodelovanje  
humanističnih  
ved**