

# ANTHRO POS

časopis za  
psihologijo  
in filozofijo  
ter za  
sodelovanje  
humanističnih  
ved

Obletnice  
Jerman, Rus

Filozofija  
Tóth, Pihler, Ženko, Muhovič

Družboslovje  
Kerševan, Kanduč,  
Omerzel-Terlep, Ramšak, Breznik

Psihologija  
Avsec, Kovačev

Prevodi  
Coreth, Ayer

Recenzije  
Stajić, Pogačnik



# Anthropos

**leto 1998**  
**letnik 30**  
**številka 1-3**

**Jubileji**  
**Filozofija**  
**Družboslovje**  
**Psihologija**  
**Prevodi**  
**Recenzije**  
**Povzetki**



0351530

## 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-Vogrinič (psihologija), 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), dr. Cvetka Tóth (filozofija).

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastija

Angleške povzetke prevedel: AMIDAS

Članki so recenzirani.

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, e-mail: casopis.anthropos@uni-lj.si

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

Cena te številke je 2500 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. 1992 šteje časopis ANTHROPOS za proizvod od katerega se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev.

VSEBINA  
(Anthropos, št. 1-3 / 1998)

I. JUBILEJA

- 5 Frane Jerman: Ob tridesetletnici  
6-10 Vojan Rus: Duhovni voditelj in graditelj (Ob 75-letnici dr. Vekoslava Grmiča)

II. FILOZOFIJA

- 11-23 Cvetka Tóth: Struktura spoznavanja in delovanja - Arthur Schopenhauer o načelu zadostnega razloga  
24-35 Borut Pihler: Tèchne-pótesis-prâxis-dýnamis-phainómenon-lógos-hermeneía-diáphora ichnos-nóesis noèseos-endechómenon  
36-41 Ernest Ženko: O vplivu relativnostne teorije na kubistično slikarstvo  
42-81 Jožef Muhovič: Vizualizacija, znanost in znanje

III. DRUŽBOSLOVJE

- 82-87 Marko Kerševan: Enotnost pojma religije/religioznosti za (post) moderne razmere?  
88-106 Zoran Kanduč: Prostitucija: kriminološke, viktimološke in kazenskopravne perspektive  
107-125 Mira Omerzel-Terlep: Transendenca zavesti in zvoka  
126-151 Mojca Ramšak: Identiteta evropskih etnoloških enciklopedičnih del in slovenski prispevek k temu  
152-165 Maja Breznik: Protislovje avantgarde v besedilih njenih manifestov

IV. PSIHOLOGIJA

- 166-178 Andreja Avsec: Spolna shema: maskulinitet, feminitet in androginitet  
179-190 Asja Nina Kovačev: Sebstvo in identiteta v adolescenci, odraslosti in starosti

V. PREVODI

- 191-205 Emerich Coreth: Vprašanje in bit (prevedel: Robert Vouk)  
206-213 A.J. Ayer: Odstranitev metafizike (prevedla: Zdenka Erbežnik)  
214-219 A.J. Ayer: Načelo verifikacije (prevedla: Zdenka Erbežnik)

## V. RECENZIJE

- 220-222 Dubravka Stajić: Slobodan Antić: Izzivi zgodovinske sociologije. Teoretično-metodološki problemi preučevanja predmeščanskih družb. - Beograd, Inštitut za politične študije, 1995
- 223-238 Alenka Pogačnik: Roger Crisp: Millov utilitarizem (Mill on Utilitarianism), Routledge Philosophy Guidebook, 1997

## VI. POVZETKI

PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI  
Z BESANO PODJETJA AMEBIS

## Ob tridesetletnici

Tridesetletnico izdavanja revije *Anthropos* smo kar nekako zamolčali.

Ostali smo brez tiskovne konference, brez zdravic s penečim se vinom.

Skratka vedli smo se tako, kot da obletnice ni in kot da nimamo kaj praznovati.

Res je, da nas finančne težave tarejo nemara bolj kot prejšnja leta - finančne podpore je čedalje manj, pogoji za njeno pridobivanje pa čedalje ostrejši in lahko bi rekli tudi nepravilni. Vendar to ne zadeva samo naše revije ampak v bistvu vse. Letos smo npr. izpadli iz proračuna ministrstva za kulturo, bojda zaradi administrativne (žal nepopravljive) napake.

Tako se lahko zgodi, da bo enaintrideseti letnik hkrati tudi njen zadnji. Čas pa bi tudi že bil, da se zamenja njen uredniški odbor, ki sicer požrtvovalno deluje, vendar?

Prav nič se ne motim, če trdim, da smo še vsako obletnico praznovali v smislu gornjega tarnanja. In smo preživeli. Prepričan sem, da bomo tudi tokrat. Revija si je v teh tridesetih letih, kar je gotovo svojevrsten rekord, ustvarila svoje občinstvo na eno in svoj krog piscev na drugi strani. *Anthroposu* v prid gre vsekakor to, da ni nikoli zapiral vrat mladim filozofom ali psihologom, da jih je nasprotno bodril in jim pomagal pri pisanju.

Kar zadeva kvaliteto prispevkov bi si upal trditi, da ni v ničemer odstopala (ne navzgor ne navzdol) od ostalih *Anthroposu* sorodnih revij.

Morebiti je razlika v tem, da smo objavljali precej prispevkov iz tako imenovanih okroglih miz, ki so hotele biti aktualne, vendar pa jih je včasih povozil čas zaradi pozne objave. S tem bi rad opozoril še na eno razsežnost delovanja našega časopisa, in to je prirejanje delavnih srečanj (simpozijev) ali zgolj v nacionalnem okviru ali pa tudi v mednarodnem. Tu je *Anthropos* nedvomno imel veliko vlogo pri širjenju humanistične misli današnjega časa.

Nadalje bi poudaril objave iz takih srečanj, ki so potrjevale kvaliteto in tudi primerno izbiro snovi. Nazadnje bi opozoril še na prevodne strani, kjer je prinašal in še prinaša cele tematske sklope in kjer se lahko slovenski bralci prepričajo o ravni filozofske misli drugod ali pa na sploh o nekaterih vidikih evropske filozofije, ki je zaradi slabše dostopnosti literature tudi nestrokovnjakom manj znana. Prevodne strani pa imajo še svojo pedagoško plat: izobražujejo mlade ali vsaj mlajše prevajalce ter s tem bogatijo tudi slovensko filozofsko terminologijo. Nekaj podobnega velja seveda tudi za psihologijo, deloma tudi za pedagogiko in družboslovje sploh.

To, da je sedež *Anthroposa* na Filozofski fakulteti ji daje poseben pečat, kar pa seveda ne pomeni, da revija ni odprta tudi za ljudi, ki niso člani fakultete, kar potrdi lahko vsaka izdana številka posebej.

Način izdavanja ne omogoča časopisu, da bi dajal odgovore na aktualne teme, vendar pa včasih aktualne teme preživijo trenutno zanimivost in postanejo večne teme in tem se *Anthropos* posveča vseh trideset let svojega obstoja.

Za uredništvo  
Frane Jerman

## Duhovni voditelj in graditelj (Ob 75-letnici dr. Vekoslava Grmiča)

VOJAN RUS

Veseli me, da lahko prijatelja dr. Vekoslava Grmiča ob njegovi 75-letnici pozdravim kot pokončnega *duhovnega voditelja* sodobne Slovenije.

Ta pozdrav izrekam kot udeleženec 60-letnih silovitih evropskih in slovenskih bojev za humanizem in demokracijo ter kot filozof in družboslovec.

Visoki naziv sodobnega duhovnega voditelja ni prigodniško hvaljenje, ampak pripada Grmiču na osnovi stroge znanstvene zgodovinskosociološke analize in komparacije!

Ko sem v pripravah za ta spis razmišljal o Grmičevi zgodovinski vlogi, sem ugotovil, da je v tem zgodovinskem trenutku dr. Grmič *edini* napredni slovenski duhovni voditelj.

V "vladajočem" slovenskem javnem mnenju (politika, uradni ideologi, mediji) ali ne vedo, kam bi Grmiča dali, ali ga gledajo kot nekakšno izjemo: "desni" ideologi in politiki ga z začudenjem odpisujejo kot visokega duhovnika, ki "izjemoma" ni "naš", ni "desen"; "levi" ga vidijo samo kot visokega duhovnika, ki je "izjemoma v naših vrstah" in ki tako krepi "našo" kvantiteto (vendar ga ti "levi" ne vidijo kot duhovnega vodjo, ki tudi "levici" daje objektivne ocene o njenih pozitivnih in negativnih straneh); politizerjem migajoče sredine pa so ljudje kot Grmič napoti, ker ne vedo, kam bi z njimi pri vsakodnevnem političnem mešetarjenju.

Vse to so izkrivljene podobe, ker so dobljene iz izkrivljenih zgodovinskih pozicij: posebna slovenska "desnica" (kakšna sreča, če bi imeli tako moderno in antifašistično desnico, kot je nemška krščanska demokracija), specifična slovenska "levica" in "sredina" (ki sami ne vesta, kako bi vskladili svojo mešano socialno bit in svojo ideologijo) - vse to so nenormalne zgodovinske izjeme, ker so vse zaostale za sodobnimi naprednimi (evropskimi in slovenskimi) tokovi.

Grmič pa je v sedanji oficialni, duhovno izjemoma siromašni (in še bolj duhovno zmedeni) Sloveniji ostal dosledni in stalno živi izraz novih, že dolgo prevladujočih naprednih evropskih (in zgodovinskih slovenskih) teženj.

Ta njegova stalna in živa doslednost je ena od odlik njegovega duhovnega vodstva, je možnost dognanega in sigurnega usmerjanja naše skupnosti v prihodnost 21. stoletja.

Sedaj je namreč že nespremenljivo zgodovinsko dejstvo: nova, zelo napredna Evropa (severna in zahodna) gradi v drugi polovici 20. stoletja humane in upa polne zgodovinske mostove na mestu globokih, neprehodnih in smrtonosnih prepadov med sovražnimi fanatizmi in absolutnimi monopoli, ki so bili značilni za Evropo prve polovice 20. stoletja. Do konca 20. stoletja in drugega tisočletja je manj kot dve leti in ta, v svetovni zgodovini izjemni napredek Evrope v tem kratkem času ne more biti več uničen (še ne vemo, kako bo kasneje!)

Grmič je sedaj najbolj izraziti duhovni voditelj naprednih Slovencev, ker pri nas najbolj odmevno gradi prav iste duhovne in družbene mostove, ki konstruirajo novo Evropo: most med izvornim in sodobnim krščanstvom; most med antifašizmom in



katolištvom in demokratičnim socializmom; most med množico vernikov in cerkvijo, ki se hoče približati humanim potrebam našega časa; most med realnim družbenim življenjem in religijo, teologijo, filozofijo in družbeno znanostjo; most med sodobno moralno in politiko; most med sodobno samobitnostjo slovenskega naroda in novo Evropo; most med vsemi krščanskimi cerkvami; most med materialnim in duhovnim napredkom; most med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo.

Ker nam je vsem piscem zbornika odmerjen prostor, bom Grmičevo graditeljsko delo seveda mogel prikazati le fragmentarno.

V sodobni uradni slovenski družbi, prepolni drobnih pritlehnih interesov, sem bil po zelo dolgem času prvič resnično ganjen, ko smo v Mariboru šli skupaj z Grmičem peš skozi mesto do notarja zaradi prijave znanstvenega Društva T. G. Masaryk. Da je Grmič že priznani duhovni voditelj ljudstva, sem takrat videl na vsakem koraku, saj danes gotovo ni v Sloveniji nobenega človeka, ki bi ga prav zaradi njegove osebne vrednosti najbolj preprosti ljudje in najvišji izobraženci tako spoštljivo množično pozdravljali, kot so takrat v Mariboru dr. Grmiča. Ko sem na ulici doživljal to čisto spoštovanje duhovnosti in družbene naprednosti, sem se v Mariboru čutil bolj doma kot v prevladujočem šentflorjanskem vzdušju Ljubljane; tu sta iskrena duhovnost in naprednost odrinjeni desetnici. V predsobi notarja je na klopeh čakalo kakšnih petnajst ljudi, ki so vsi vstali iz spoštovanja do Grmiča.

Nikoli nisem doživel - čeprav me je izvirno krščanstvo privlačevalo še v prvi Jugoslaviji in čeprav sem bil takrat uradno prisiljen prisostvovati stotinam maš - take zaupljive humane bližine med verniki in duhovniki, kot je bila med Grmičem in verniki ob nedavnem televizijskem prenosu njegove mašne daritve.

Znano je zgodovinsko izkustvo: v nekaterih primerih se spoštovanje množic do posameznikov meša ali z občudovanjem njihovih funkcij ali njihove politične moči ali z demagoškim zapeljevanjem s strani posameznika ali z občudovanjem našopirjenega ceremonialnega ali propagandnega blišča, ki spremlja posameznika. Prav nobene od teh sestavin pa ni v ljudskem spoštovanju do Grmiča. Spoštovanje vernikov in naprednih ljudi do Grmiča je samo čisto spoštovanje njegove osebe, ker ni prav nič pomešano z omenjenimi navlakami in ker je samo čisto spoštovanje doslednega duhovnega voditelja, ki ne zamenja prepričanja za funkcijo, in učitelja humanosti na vseh področjih. Verjetno je drugi vatikanski koncil tako zamišljal sodobnega duhovnika, njegov medsebojni odnos z verniki in če bi jaz pripadal kakšni religiji, bi želel, da imamo čim več takih duhovnikov. Ne želim vsiljevati svojih doživetij. Morda pa je le koristna naslednja izkušnja za samo cerkev, za samo spoznanje glavnih vzrokov, zakaj je v 20. stoletju prejšnji slovenski vsesplošni in globoko zakoreninjeni katolicizem precej hitro razpadal. V zgodovinskem spominu naše družine za 150 let nazaj so bili vedno (tudi za časa partizanstva in "komunizma") neomajno spoštovani duhovniki iz družine, ki so bili sicer predani cerkvi, obenem pa so bili nestranski in nefantični udeleženci duha in prakse slovenskih taborov. Če bi večina duhovnikov kasneje ostala taka, se naša družina gotovo ne bi odmaknila tako daleč od katoliške cerkve. Toda vse naše moške in ženske (ki so bile vse vrhunsko moralne in verjetno intimno do konca življenja vsaj delno verne) so odbili že na začetku tega stoletja skrajno grobi postopki mahničevsko usmerjenih duhovnikov. Prav nobene vloge pri tem naravnem odmiku od cerkve pa ni imel niti mnogo kasnejši socializem ali ateizem niti ostri spopadi v drugi svetovni vojni. Morda je to koristno izkustvo za sodobno cerkev.

V Grmičevem duhovnem, socialnem in nacionalno-kulturnem učiteljstvu se preje odtujeni katolicizem zopet vrača k ljudem, dvigajoč jih na visoko duhovno raven etičnega in ljudskega, nedogmatičnega in nestranskega ljudskega katolicizma Ivana Cankarja.

Morda bo koga presenetilo, vendar je resnično tudi naslednje moje neposredno doživetje: zelo me je razveselilo, ko sem v poglobljenih razgovorih z Grmičem z gotovostjo dojel in začutil, da je predan katoliški cerkvi in duhovniški službi, da je pravi duhovnik. Zaradi tega so mi bile še več vredne tiste najvišje človeške in evropske vrednote, ki jih z polnim osebnim, izvirnim prepričanjem oba skupaj z Grmičem sprejemava in razvijava v povsem konkretni zgodovinski obliki: antifašizma, miru, socialne države in demokratičnega socializma. Zame je bil razveseljiv sklep: če oba s svojim samostojnim razmislekom in z vsem osebnim prepričanjem razvijava te vrednote in Grmič (ki zvesto stoji v katoliškem zgodovinskem kulturnem krogu) in jaz (ki sem v svojem štirinajstem letu samostojno in dokončno kot svoj najbližji duhovni izvor sprejel laični socialistični kulturni krog Ivana Cankarja) - tedaj so te skupne konkretne vrednote veliko globlje ukoreninjene v Evropi in v Sloveniji, kot če bi jih še tako zgovorno zagovarjal samo kakšen ozek krog.

Za razumevanje Grmičeve vloge graditelja naprednih duhovnih in družbenih mostov je zelo pomembno: ta graditev za Grmiča ne pomeni niti najmanjše zapuščenje krščanstva ali katolištva, to ni polovični katolicizem in še manj izstopanje iz njega. Tudi v Grmičevem primeru gre samo za že zdavnaj znano zgodovinsko vprašanje: kako razumeti in razvijati katolicizem. Znano je, da so ga zelo različno razumeli in razvijali Slomšek; Tomažič, Jeglič, J. E. Krek, Ivan Cankar, Izidor Cankar, Cajnkar, Janžekovič, Finžgar na eni in en Mahnič, Tomc, Erlich in Rožman na drugi strani.

Jasen odgovor o zgodovinskih posledicah teh dveh nasprotnih konceptov katolicizma (o posledicah in za celotno slovensko zgodovino in za usodo samega katolištva) je že dala zgodovina; zato ni potreben noben moj komentar.

Ta nesporni nauk zgodovine sedaj najbolj jasno razčlenjuje Grmič, ki gradi naš sodobni prostor in njegovo perspektivo tudi s tem, da pošteno in znanstveno ter zelo uravnoteženo razčlenjuje pozitivno in negativno v vsej slovenski zgodovinski izkušnji in še posebej v izkušnji katoliške cerkve pri nas. Zlasti Grmič vestno, zelo razvidno in z ljubeznijo ponovno oživlja vse pozitivno v slovenskem katolicizmu in ga s tem usposablja za aktualnega, sodobnega in prihodnjega sograditelja slovenskega družbenega in duhovnega napredka.

S tem Grmič najbolj budi in vzdržuje upanje, da (kljub sedanjemu moralnemu in idejnemu razkroju v Sloveniji) poštenim slovenskim ljudem nikoli ne bo zatrta stalna, dolgoročna možnost, da vsi dobronamerni ljudje (iz katoliškega, evangeličanskega, socialističnega in svobodomiselnega kulturnega kroga) lahko skupaj grade duhovni in družbeni napredek, če se le za to odločijo, in da se v tej gradnji nobenemu od nas ne bo treba odreči specifičnih pozitivnih izkušenj, ki jih je dobil v svojem začetnem kulturnem krogu.

Prav nasprotno, vsak od nas polno preverja in bogati svoje lastne začetne vrednote v dialoškem stiku z ustvarjalci iz drugih krogov in to mnogo plodneje, kot če se katerikoli krog zapira v svoj geto. To je magistralno, na najvišji evropski kulturni ravni, pokazal in dokazal že Kocbek v svoji *Tovarišiji* in *Listini*.

Ko komparativno vmetimo Grmičevo navidez izjemno dialoško in sintetično delovanje v zadnjih 200 let evropske in svetovne zgodovine, zlahka ugotovimo, da ono ni izjemno, ampak da je del zakonitosti evropskega in našega družbenega napredka.

Duhovni voditelji, ki so dobronamerno, vendar kritično razčlenili svoj zgodovinski krog in ga povezali z vrednotami drugih krogov, so bili pri nas in v Evropi vedno nujni katalizatorji višje stopnje družbenega napredka. V sijajnem razdobju slovenskih taborov so bili sintetični duhovi Slomšek (ta je s svojo širino zlahka priznal izjemne prispevke druge, evangeličanske strani, podobno kot Grmič danes priznava zgodovinske dosežke slovenskega in evropskega socialističnega gibanja), Raič, Levstik, Jurčič in

Stritar; pred prvo svetovno vojno Ivan Cankar, Izidor Cankar, J. E. Krek, Dermota, Tuma, Lončar, A. in E. Kristan in pred drugo svetovno vojno vsi tvorci osvobodilnega gibanja: Kocbek, Kidrič, Kardelj, Rus, Fajfar in Vidmar. Sedanji visoki stopnji evropske socialne države in evropske precejšnje (največje v svetu) demokracije ter človeških pravic so utirali pot s povezovanjem krščanstva in socializma, duhovne in socialne kulture: Tolstoj, Dostojevski, Cankar, Masaryk, fabijanci, Gramsci, Cesarec, bratje Radić, Krleža, papež Janez XXIII., kardinal König in mnogi drugi.

Napredna sintetično-vrednostna smer, ki jo v Sloveniji zlasti predstavlja Grmič (in še nekaj posameznikov) in ki je pri nas trenutno res izjema (ni pa izjema v slovenski zgodovini), je že več desetletij prevladujoča v Zahodni in Severni Evropi in je glavni tvorec sodobne humane evropske družbe: že kakšne štiri desetletja so socialdemokrati in socialisti najmočnejše evropske stranke, ki imajo največ mest v skupnem evropskem parlamentu in s temi strankami zlahka sodelujejo evropske demokratične krščanske stranke, socialdemokratske stranke tvorijo največjo svetovno združbo političnih strank in prav nobeden moderni umerjeni desničar se ne zgraža in se ne boji, če socialdemokratska internacionala zaseda v New Yorku, prav v središču svetovnega kapitalizma, saj tudi izobraženi desničarji vedo, kakšno pomembno konstruktivno vlogo ima socialdemokracija za ves svet. Tisti, ki se v Sloveniji zgražajo (ali celo križajo) zaradi Grmičeve naklonjenosti socializmu, so torej za celotni sodobni Zahod brezupni anahronisti iz kamene dobe evropske politične zgodovine!

Tudi v središču svetovnega katolicizma ni takih anahronističnih zadržkov, kot jih imajo kakšni zagrizeni rdečkarski, črnkasti, plavkasti in rumenkasti fanatiki v Sloveniji do drugače mislečih. Čeprav je znano, da je pred leti škof Grmič načelno, v dolgem razgovoru s sedanjim papežem Wojtilom utemeljeval možnost sodelovanja katolištva s socializmom, in čeprav je ostal v tem dosleden, ni bilo v Vatikanu nobene take zamere, kot bi sigurno bila v vsaki slovenski politični stranki, če bi kdo upal ugovarjati glavnim funkcionarjem. Čeprav se imajo slovenske politične stranke za zelo moderne, je dejansko več moderne širine in dvetisočletni katoliški religiji: papež je Grmiču kljub njegovi dosledno samostojni drži uradno čestital obletnico in se z njim normalno srečal ob obisku v Sloveniji. Enako širino sem osebno doživel tudi v dolgem razgovoru pri nadškofu Šuštarju, ki je eden od zgodovinskih nosilcev evropskega ekumenskega dialoga in je zato visoko nad tisto šentflorjansko ozkostjo, kakršna se spet vrača v Slovenijo (danes smo se vrnili že tako daleč nazaj, da je skrajneži obeh strani veličajo svoje nesrečne pretekle represije).

To isto zrelo širino je Vatikan pokazal tudi v sedanji zgodovinski realnosti Italije, ki je našla izhod iz težke moralno-politične krize v političnem sodelovanju nekompromitiranih katolikov in levičarjev - gotovo tudi s tihim soglasjem Vatikana.

Papež Wojtila in škof Grmič sta torej dorasla zahtevam in normam sodobnega evropskega družbenega napredka. Ker je papež Wojtila sin naroda, ki je enako trdo kot mi skušil fašizem in stalinizem in ki se je z njima enako junaško boril, ker Wojtila pozna življenje in ker je bil sam antifašist, sem prepričan, da zlahka razume izjemno mučeništvo in smrtno ogroženost slovenskega naroda pod fašizmom in veliko junaštvo ter velik mednarodni prispevek in uspešnost tega naroda v boju s svetovnim fašizmom in stalinizmom.

Za sodobno zgodovino religij je izjemnega pomena tudi Grmičev smisel za znanstveno povezovanje religiozne, socialne, nacionalne in politične problematike. Tudi ta izjemna Grmičeva interdisciplinarna analitično-sintetična sposobnost je sestavni del njegove vodilne in graditeljske duhovne vloge. Izjemno so redki sodobni svetovni in evropski intelektualci, ki so sposobni takega celovitega holističnega pristopa (pri nas je na tej ravni tudi dr. France Černe) v razčlenjevanju in proiciranju sodobne družbe.

Zdi se mi, da je taka interdisciplinarna, holistična kvaliteta posebej dragocena za vse evropske in svetovne religije.

V zadnjih dvesto letih je številnim sposobnim teologom, ki so imeli visoko filozofsko in jezikoslovno (in včasih pravno) izobrazbo, zelo manjkala usposobljenost za sociološko in zgodovinsko analizo, brez katere pa je povsem nemogoče razumeti sodobno zelo zapleteno in dinamično (post) industrijsko družbo. Zaradi te sociološke pomanjkljivosti se v zadnjih 200 letih precej sposobnih teologov ni znašlo v družbenih procesih. Zato je na žalost del cerkva postal manj tvorec napredne zgodovine in bolj nemočen privesek raznih prenapetih laičnih nacionalizmov, totalitarizmov, primitivnih kapitalizmov, imperializmov in militarizmov, kar je zmanjšalo zgodovinsko vlogo cerkva, kljub vsej njihovi organizacijski ogromnosti.

Nujno pa je opozoriti: zanimanje Masaryka, J. E. Kreka, nadškofa Jegliča, papeža Janeza XXIII., papeža Janeza Pavla II. in škofa Grmiča za družbo in politiko ni odmik od duhovnosti in religije v nižjevrstno profanost. To zanimanje je izvorno krščansko, ker gre za uresničevanje koncepta aristotelovske in izvorne krščanske filozofije: splošne duhovne vrednote je nujno - da bi bile žive in ne abstraktne, mrtve - neprestano soočati in sintetizirati z življensko konkretnostjo. Grmič je tudi velik graditelj tega duhovnega mostu v življenje.

V sodobni neošentflorjanski uradni Sloveniji je Grmič izjema, ker ta Slovenija ni duhovno na ravni sodobnega evropskega napredka in ker je Grmič na tej ravni. Kot pogosto v preteklih 150 letih, bi tudi današnja Slovenija imela lahko več duhovnih vodij. Nima pa jih samo iz subjektivnih vzrokov: en del širše izobraženih ljudi sedi v udobnih upokojskih foteljah; drugi del je svoje kameleonsko "duhovno" delovanje tako podredil svojim zelo ozkim (osebnim in strankarskim) političnim ambicijam, da se je s tem moral odreči statusu neodvisnega intelektualca in duhovnega voditelja; tretje pa je združena večstrankarska politokracija združeno stolkla v katakombe.

*V tej strašni duhovni suši in zmedi je Grmičevo duhovno vodstvo še bolj dragoceno!*

## Struktura spoznavanja in delovanja Arthur Schopenhauer o načelu zadostnega razloga

CVETKA TÓTH

**POVZETEK**

Članek obravnava Schopenhauerjeve nazore o načelu zadostnega razloga. Po Schopenhauerju filozofija opazuje svet edino in samo glede na kaj in ne po zakaj, odkod ali čemu. Ta kaj sveta pripada svetu, ga predpostavlja, nasprotno pa svet sam ne predpostavlja kakšen zakaj. Tako je zakaj sveta temu kaj podrejen. Zaradi tega je filozofija čisto izjavljanje tega, kar je svet, in s pomočjo načela razloga daje svetu njegovo pravo in polno priznanje, celo veljavo. To načelo je po Schopenhauerju tudi obča forma vseh pojavov, vseh objektov za subjekt, natančneje, poslednji princip vse končnosti, vsakršne individuacije in obča forma predstave, tako kot stopa v spoznavanje individuuma kot takega. Hkrati opozarja Schopenhauer na omejenost tega načela, namreč, umetnost označuje predstavo oziroma način opazovanja stvari neodvisno od načela razloga.

**ZUSAMMENFASSUNG****STRUKTUR DES ERKENNENS UND HANDELNS**

Arthur Schopenhauer über den Satz vom zureichenden Grunde

Der Artikel erörtert die Ansichten von Arthur Schopenhauer über den Satz vom zureichenden Grunde. Philosophie nach Schopenhauers Verständnis betrachtet die Welt einzig und allein nach dem Was und nicht nach dem Warum, dem Woher oder dem Wozu. Das Warum gehört schon der Welt an, setzt sie voraus, nicht aber umgekehrt setzt die Welt selbst ein Warum voraus. So ist das Warum der Welt dem Was untergeordnet. Deswegen ist die Philosophie eine bloße Aussage dessen, was die Welt ist, und mittels des Satzes vom Grund gibt sie der Welt ihre echte und volle Bedeutung, sogar Gültigkeit. Dieser Satz ist nach Schopenhauer auch die allgemeine Form alles Erscheinens, alles Objekt für ein Subjekt, genauer, das letzte Prinzip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntnis des Individuums als solchen fällt. Zugleich weist Schopenhauer auf die Begrenztheit dieses Satzes hin, nämlich Kunst bezeichnet die Vorstellung bzw. die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes.

Kako brati in razumeti filozofijo Arthurja Schopenhauerja? Kot da bi se Schopenhauer zavedal tega problema, je bralcu svojih del sam predlagal, čemu in kako slediti najprej. Predvsem temu, da je njegova filozofija "kot etika in metafizika v enem",<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer: Die frühen Manuskripte (HN I) 1804-1818, str. 55. Cit. iz Arthur Schopenhauer: Der handschriftliche Nachlaß (HN I-HN V), hrsg. von Arthur Hübscher, 5 Bände, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt 1966-1975.

torej ena sama, samcata misel, in da je nujno prebrati prav vse, kar je napisal. Tega v primerjavi z drugimi filozofi ni mnogo. V obliki filozofskega sistema je zapustil nekaj svojih del prihodnjim generacijam, za katere je slutil, da ga bodo priznavale najmanj tako, kot v njegovem življenju Hegla.

Razumeti Schopenhauerjev svet na način, kot sam predlaga, je ena pot, vsekakor ne edina, kot to kaže že njegov zelo samovoljni učenec Friedrich Nietzsche. Noben filozof namreč nima moči, da bi povsem vplival na razumevanje svoje misli tako, kakor želi on sam. Četudi v tej zvezi predlaga kaj konkretnega, gre usoda vsega zapisanega svojo lastno pot, ki ni nikdar z ničimer dokončno določljiva. Nihče ne more vplivati na prihodnje rodove, kako bodo razumeli in razlagali npr. Aristotelovo filozofijo. Vsaka doba si je ustvarila svojega Aristotela in Platona in prav vsaka doba je skušala ustvariti kakšno novo večino razlaganja in razumevanja tega, kar ji je zgodovina posredovala v zapisani besedi: *Habent sua fata libelli* (Knjige imajo svojo usodo). Omenjene ugotovitve veljajo tudi za Schopenhauerjevo misel, ko se sprašujemo, zakaj si jo prisvajamo kot eno izmed misli prejšnjega stoletja, ki je zgodovinsko gledano še danes aktualna in prepričljiva.

Eden izmed razlogov za Schopenhauerjevo popularnost, izraz, ki vsekakor ni pretiran, je nedvomno njegov pozitiven in afirmativen odnos do filozofije, ki kaže na zavzet in poglobljen odnos do refleksije in teorije nasploh. Skratka, Schopenhauer je imel filozofijo rad in ni razloga, da si tega ne bi upali zapisati ob branju njegovih tekstov. K radosti njegovega bivanja sodi dejstvo, da je bil filozof in še vedno prepričuje s tem, da je filozofija oziroma biti filozof določen način življenja, za katerega se človek zavestno odloča.

Filozofija ni vsevedna, tudi ne vsemogoča. V krajšem sestavku z naslovom *O filozofiji in njeni metodi*, ki je v delu *Parerga in paralipomena* razdeljena na enaindvajset paragrafov, že v prvem poudarja, da sta tlo in osnova, na kateri temeljita vsa naša vednost in znanost, nerazložljiva. Ravno to "nerazložljivo je metafiziki zelo blizu"<sup>2</sup> in Schopenhauerjeva filozofija mestoma učinkuje kot sredstvo in pot, s katerima se je moč soočiti z nerazložljivim. V tej zvezi ostaja predvsem naslednje vprašanje: kako naj filozof pristopi k razlagi sveta, ki jo ves čas spremlja radost nad tem, da je sploh kaj, dejstvo, ki sproža čudenje in strmenje, ta trajni izvor filozofiranja, ki ga Schopenhauer vedno znova omenja - starogrški tò thaumázein? Za filozofiranje je po njegovem v *Parergi in paralipomeni* najprej potrebno dvoje: "Prvič, imeti pogum in povedati vse, kar leži na srcu, in drugič, da se vse tisto, kar velja za samoumevno, privede do jasnega spoznanja ter se s tem dojame kot problem. Končno se je za resnično filozofiranje potrebno zavezati tudi resnici duha: ne sme se slediti nobenim namenom in zato niti usmeritvam volje, temveč se popolnoma predati tistemu učenju, ki nam ga posreduje vidni svet ter naša lastna zavest."<sup>3</sup>

Že potem, ko je 1818 izšel prvi del *Sveta kot volje in predstave* (izdaja A), ki vsebuje štiri knjige in dodatek, nastajajo leta 1820 njegova *Berlinska predavanja* kot didaktični pripomoček k njegovemu prvcenu. V prvem delu teh predavanj se končni, sklepni del glasi v naslovu *O filozofiji*. Po vsem izrečenem si Schopenhauer spet zastavlja vprašanje, kaj je naloga in s tem predmet filozofskega raziskovanja. Po njegovem je to zgolj svet, tak, kakršen je: "Zato je filozofija samo čisto izjavljanje tega, kar svet je."<sup>4</sup> Njena naloga je, da "izreka bistvo celotnega sveta, celote in vseh delov",

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II, str. 9. Cit. iz *Sämtliche Werke (SW) I-V* (Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen), Suhrkamp, Frankfurt 1986. (nadalje PuP II)

<sup>3</sup> *Ibidem*, str. 10.

<sup>4</sup> Arthur Schopenhauer: *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, Philosophische Vorlesungen, Teil I, Piper, München 1990, str. 570. (nadalje TdGVDE)

kajti usposobljenost filozofije je v tem, kar je izrazil že Platon, "spoznavanje enega v mnogem in mnovega v enem".<sup>5</sup> Na vprašanje, kako naj se filozofija tega loti, je Schopenhauer zelo oster in enoznačen, kajti: "Ko opazujemo celoto vsega bivajočega kot takega, se ne sprašujemo po zakaj, odkod, čemu sveta: temveč edino in samo po kaj. Kajti ta zakaj je tukaj že podrejen temu kaj."<sup>6</sup> *Kaj sveta* je najprej dojemljiv samo s pomočjo načela razloga in z njim prejme pomen in veljavo. To načelo je namreč "obča forma vseh pojavov, vseh objektov za subjekt: ta zakaj pripada že k svetu, ga predpostavlja: ne predpostavlja pa nasprotno svet sam kakšen zakaj."<sup>7</sup> Skratka, *zakaj sveta* je samo izpeljani pojem, v bistvu posledica in ne vzrok. Po tej plati je filozofija kot "*ponovitev in hkrati odražanje sveta v abstraktnih pojmi*".<sup>8</sup>

Seveda je Schopenhauer zelo daleč od tega, da bi razvijal kakšno inačico teorije odraza, saj mu to onemogoča že načelo zadostnega razloga in z njim *stvar po sebi* prejme svojo izhodiščno aktualizacijo in veljavo. Tako je po Schopenhauerju predmet filozofije "notranje bistvo vsega pojavljajočega se", stvar po sebi, ki "se izraža v vseh silah narave in v vseh lastnostih stvari",<sup>9</sup> skratka, v vseh življenjskih oblikah kot notranje bistvo vsega obstoječega. Spoznavna forma tega, v vsem navzočega bistva je samo načelo zadostnega razloga<sup>10</sup> in z njim Schopenhauer najprej analizira naravo in bistvo spoznavanja samega, kot s tem načelom dojema in utemeljuje tudi bivajoče samo.

Vse kar biva, kar je, ima razlog, zakaj je tako, kakršno je, in biva tako, kakor biva, in nič drugače. V svoji disertaciji Schopenhauer seže najprej k Platonovim<sup>11</sup> in Aristotelovim<sup>12</sup> tekstom, v katerih je to načelo že izraženo, mnogo pred Leibnizom, ki vztraja pri znani trditvi, da se nič ne zgodi, ne da bi obstajal razlog, zakaj se to dogaja tako in ne drugače. V svojih znanih *Principih filozofije* (1714) ali *Monadologiji*, ki je francoska verzija, se opis načela zadostnega razloga glasi (§ 32): "In potem načelo zadostnega razloga, na podlagi katerega smatramo, da ne more biti nobeno dejstvo resnično ali eksistirajoče ter nobena Izjava resnici ustreza brez zadostnega razloga, zakaj tako in ne drugače. To pa, čeprav teh razlogov v večini primerov ne moremo spoznati."<sup>13</sup> Schopenhauer omenja<sup>14</sup> še znano Leibnizovo peto pismo, ki je četrti odgovor Clarku (§ 125), kjer Leibniz o načelu zadostnega razloga spet pove: "To načelo je načelo potrebe po nekem zadostnem Razlogu, zato da kaka stvar eksistira, da se kaj zgodi, da nastopi kaka resnica. Je to mar načelo, ki potrebuje dokaza?"<sup>15</sup> Poznavanje teh stališč je po Schopenhauerjevem opozorilu nujno, če želimo razumeti izgradnjo *Sveta kot volje in predstave* in s tem enega najbolj temeljnih in nosilnih pojmov celotne njegove filozofije.

Načelo razloga je predvsem načelo povezovanja vseh predstav glede na vzrok in posledico in kot tako izraža različne načine vzročnosti, z vsakim "nastopa v drugačni

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem, str. 571.

<sup>9</sup> Ibidem, str. 568.

<sup>10</sup> Gre za njegovo disertacijo na filozofski fakulteti v Jeni leta 1813 z naslovom *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* oziroma v slovenščini *O četvernem iznosu načela zadostnega razloga*. Disertacija je izšla (izdaja A) še isto leto v nakladi 500 izvodov v Thüringenu. Ponovno je bila objavljena z določenimi popravki in v razširjeni obliki leta 1847 (izdaja B). Glej *Textkritisches Nachwort* v Arthur Schopenhauer: *Kleinere Schriften*, SW III, str. 820. (nadalje KS III)

<sup>11</sup> Platon: *Philebos* 26 E in *Timaos* 28 A.

<sup>12</sup> Aristotele: *Analytica posteriora* I, 2, 71b 9, *Metafizika* IV, 1013a 17 in *Analytica posteriora* 2, 11, 94a 21.

<sup>13</sup> G. W. Leibniz: *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 138.

<sup>14</sup> Arthur Schopenhauer: *Über den Satz vom Grunde*. Cit. iz KS III, str. 31. (nadalje SvG-KS III)

<sup>15</sup> G. W. Leibniz: *Izbrani filozofski spisi*, str. 229.

obliki".<sup>16</sup> Najbolj temeljni načini in oblike vzročnosti so naslednji: načelo nastajanja, načelo spoznanja, načelo biti in načelo delovanja. Načelo nastajanja, imenovano *principium rationis sufficientis fiendi*,<sup>17</sup> povezuje predstave vzročno, načelo spoznanja ali *principium rationis sufficientis cognoscendi*<sup>18</sup> logično-pojmovno, načelo biti ali *principium rationis sufficientis essendi*<sup>19</sup> prostorno in časovno ter načelo delovanja, imenovano še *principium rationis sufficientis agendi*,<sup>20</sup> glede na motive.

Kaj je to nekaj spoznati oziroma spoznanje, se sprašuje Schopenhauer že potem, ko je temeljito obdelal načelo zadostnega razloga kot takega in dobil trdno podlago za izgradnjo svojega miselnega orodja, s katerim nastaja njegov filozofski sistem. Spoznanje je predvsem in najprej "bistveno predstava. - Kaj je to predstava?"<sup>21</sup> Po njegovem gre za zelo "kompliciran fiziološki potek v možganih"<sup>22</sup> in rezultat tega poteka je zavest o sliki v možganih. Če je vsaka predstava sestavljena iz subjekta in objekta, ki sta njuna neločljiva, bistvena in nujna dela, potem je omenjeno dejstvo tako, kakršno je, samo zaradi tega, ker je naravna danost, celo fiziološko pogojena, in ne izmišljotina Schopenhauerjeve filozofije. Zavest je vedno predmetna, kajti zavest brez predmeta sploh ni zavest. "Kot namreč ne more biti objekta brez subjekta, tako tudi ni nobenega subjekta brez objekta, se pravi nič spoznavajočega brez njemu česa različnega, kar je spoznano."<sup>23</sup> S tem je dobil Schopenhauer osnovo za svojo nadgradnjo in hkrati razgradnjo platonizma predvsem v tem smislu, ker mu je odvzel njegov tradicionalni, tj. zgolj idealistični pomen.

Potrebo po spoznavanju in filozofiji že zelo zgodaj občuti kot nagnjenost do sonca, njegove svetlobe in žarkov, ki vse bivajoče pregrejejo do vednosti o tem, da je kaj, da je sploh kaj. V tem je predpogoj, da se obstoječe samo, predvsem človek, zaveda, da je, skratka, da biva. In ta motiv sonca se v njegovih delih vrača vedno znova in priznati mu je treba, da je s tem Platona, še posebej njegovo VII. knjigo *Države*, spet naredil zanimivega. Tisti, ki sledi Schopenhauerju, nenadoma vidi, da velja to in ono pri Platonu spet prebrati - že sicer tisočkrat prebrano. "Inteligenca je kot sonce, ki ne osvetljuje prostora, če v njem ni kakšen predmet, od katerega se odbijajo žarki."<sup>24</sup> Zato ni možna zavest, ki bila samo čista inteligenca, od vsega ločena, brezpredmetna, kot tudi predmetnost sama, tj. biti-predmet-za kaj, sploh omogoča, da je to, kar sicer spoznava, spoznano kot spoznavajoče. Tako s prispodobno sonca in lomljenja sončnih žarkov razloži zakonitost zavesti, ki je v tem, da je zavest vedno predmetna, celo intencionalna. Schopenhauer v bistvu že gradi na pojmu intencionalnosti, čeprav ne v deklarirani obliki.

Naša spoznavna zmožnost je kompleksna in tega se Schopenhauer tudi dobro zaveda. Strukturo spoznavanja in samo spoznanje raziskuje kot zelo občutljiv in večplasten problem, dejstvo, ki premore mnoge načine in različne oblike. Kot prvo temeljno formo predstave najprej razume zaznavno predstavo, to, kar je gledano, videno in miselno predstavo, že reflektirano, mišljeno. V tem smislu smatra, da je glavna razlika znotraj naših predstav, razlika med "intuitivnim in abstraktnim",<sup>25</sup> izrazito ab-

16 SvG-KS III, str. 41.

17 Ibidem, str. 48.

18 Ibidem, str. 129.

19 Ibidem, str. 158.

20 Ibidem, str. 173.

21 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II, SW II, str. 248. (nadalje WuV II)

22 Ibidem.

23 Ibidem, str. 260.

24 Ibidem.

25 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung I, SW I, str. 35. (nadalje WuV I)



straktne narave so pojmi. "Intuitivna predstava zajema celoten vidni svet ali celotno izkustvo, kot tudi možnosti in pogoje izkustva."<sup>26</sup> Vse materialno, čutno dojeta se ravna po dveh izhodiščih, ki sta čista čutnost in razum. Čista čutnost se oblikuje s prostorom in časom, ki sta, glede na izkustvo, *a priori*, tako, da je izkustvo od njiju odvisno oziroma prostor in čas ga sploh omogočata, sta pogoj za izkustvo. Kot je obstoj objekta pogojen s subjektom, tako je obstoj objekta kot prostornega in časovnega pogojen še s formami gledanja, motrenja, tj. ravno s prostorom in časom. Predstava, gledana s stališča objekta, je čas, prostor in materija, toda s stališča subjekta je predstava čutnost in razum, tj. spoznanje vzročnosti.

Vsebina intuitivnih form časa in prostora, kar je zaznano skozi zunanje čute in temelj občutja, je materija. Občutek omogoča šele materija, ki učinkuje na čutnost, nje- no učinkovanje se ravna po zakonu vzročnosti, ki ni odvisen od izkustva, ampak je izkustvo odvisno od njega. Zakon vzročnosti ne določa samo stanja v času, ampak še v prostoru, materija nastane s spajanjem časa in prostora, z njuno simultanostjo, oboje skupaj je temelj za *trajanje*. S samo materijo mislimo to, kar ostaja od vseh teles, če odmislimo njihovo konkretno obliko, kot taka "se čista materija ne da gledati, ampak samo misliti."<sup>27</sup> V tem kontekstu Schopenhauer tudi razloži smisel in pomen izraza intelektualno videnje oziroma intelektualno gledanje (intellektuale Anschauung). "Prvo, najbolj enostavno, vedno navzoče izražanje razuma je gledanje stvarnega sveta: to je izključno spoznanje vzroka iz učinka: zato je vsako gledanje intelektualno."<sup>28</sup> To velja že za "naše vsakdanje, empirično motrenje."<sup>29</sup> In šele takrat, ko preide razum od učinka na vzrok, obstaja svet in "se kot gledanje širi v prostoru, se spreminja po obliki, in kot materija vztraja skozi vse čase."<sup>30</sup> Svet "združuje prostor in čas v predstavi *materija*, ta pa je delujočnost"<sup>31</sup> oziroma "čisto delovanje kot tako, vzročnost sama, mišljena objektivno."<sup>32</sup> Sam prehod od učinka na vzrok je neposreden in nujen, kot tak je spoznanje čistega razuma in ne uma. V tem smislu je razum "intuitivna zmožnost",<sup>33</sup> poudarja Schopenhauer, kar je in ostaja njegova izjemna prednost v primerjavi z umom in kot da bi želel posebej poudariti, da je izvor védenja v videnju.

Z razumom (Verstand) spoznano je *realnost*, ki je taka, kakršna je, šele z umom (Vernunft) spoznano je *resnica*. Na ravni uma velja načelo spoznanja, imenovano *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Pri tem gre za miselno, pojmovno predstavo, ki je že rezultat abstrakcije, združuje namreč medsebojno različne posamične predstave. Predstavno zaznavna raven se zdaj umika pred močjo pojmovnotvornega mišljenja, ki ga usmerja želja po védenju. Od intuitivne, neposredne predstave se spoznanje pomika k *refleksiji*, k abstraktnim, diskurzivnim pojmom uma, ki vso svojo vsebino dobivajo od čutnega spoznanja in v odnosu do njega. Spet se javlja Schopenhauerjev znani motiv sonca, tudi tokrat se mu ne odreče. Pot od razuma k umu je kot pot od sonca k mesecu, brez svetlobe ne bo šlo. Vir tega je vedno in samo sonce. Neposredna sončna luč in svetloba prehajata k mesecu, ki živi od sončne svetlobe, torej izposojene.

Izraz *refleksija* je po njegovem zelo posrečeno izbran, kajti je refleks tega, kar je intuitivno, čeprav se od njega bistveno razlikuje in ima v sebi svoje lastne zakonitosti in

26 Ibidem.

27 SvG-KS III, str. 104.

28 WuV I, str. 42.

29 SvG-KS III, str. 70.

30 WuV I, str. 42.

31 Ibidem.

32 SvG-KS III, str. 104.

33 Ibidem, str. 45.

tudi obliko. Kar je intuitivno, zadošča samo sebi, jasno je, nič ga ne more ovreči, tako kot ne izgotovljenega umetniškega dela. Preprosto in povsem enostavno je. Kot da bi s svojo neposrednostjo vse bilo ena sama sedanost, zdajšnjost. Z opustitvijo motrenja, samo gledanega, tj. intuitivnega sveta se pričinja zelo nevarna pot. Schopenhauer se zaveda, da s to potjo, po kateri stopamo z umom v čisto oziroma v abstraktno spoznanje, na teoretičnem področju prihaja do "dvoma in zmot", na praktičnem področju do "skrbri in kesanja".<sup>34</sup> Če s čutno zaznavnim, predočevalnim, povsem intuitivnim dožemanjem prihaja do videza, celo privida, s katerima se zamegljuje in zamenjuje dejanskost, potem čisto teoretično spoznanje s svojimi napakami učinkuje katastrofalno. Teoretične zmote povlečejo za seboj zelo usodne praktične posledice, ki tudi cela stoletja zaslužnjujejo ljudi in v ljudeh dušijo njihove najbolj plemenite vzgibe. Schopenhauer se loteva zelo občutljivega vprašanja soodgovornosti teorije za praktične zlo-rabe in teh v zgodovini ni bilo malo. Vsak vstop na področje teorije se tega po njegovem mora zavedati. Teorija je dolžna, da išče resnico, četudi ta ni kaj prida koristna; tudi na filozofijo ves čas naslavlja, da mora biti resnična. Če sta "duh in spoznanje" tista, ki človeka delata za gospodarja sveta, se je hkrati s tem treba zavedati, da ni neškodljivih napak in "še manj spoštljivih svetih napak".<sup>35</sup>

Schopenhauer se vedno znova vrača k odnosu intuitivno in abstraktno, tj. čisto pojmovno mišljenje, in zanj je samo tista filozofija prava in resnična, ki v sebi ne dopusti ugasniti glasu tega čutnega, intuitivnega. Mišljenje mora ohranjati sled do intuitivnega in ravno ta njegova razmišljanja sodijo med zanimivejše dele njegove filozofije; pojasnjujejo tudi, kaj je po njegovem smisel in bistvo filozofije. Pojmi dobivajo svoj material iz gledanja, tega neposredno videnega ali intuitivnega spoznanja, zato celotna izgradnja miselnega sveta počiva na tem intuitivnem svetu. Kot je samo tisti denar kaj vreden, ki premore zlato podlago, tako so po Schopenhauerju samo tisti pojmi pravi pojmi, ki v sebi vsebujejo kaj intuitivnega za svojo zlato podlago. V tem smislu se mu zdi smotno uporabljati izraz "primarne predstave" za neposredno gledano, tj. intuitivno, in "sekundarne predstave"<sup>36</sup> za pojme. Odnos, ki ga Schopenhauer razrešuje, je samo odnos med *konkretnim* in *abstraktnim*. Prizadeva si namreč za filozofijo, ki sicer kot stališče refleksije ohranja to, kar je konkretno, tako da je po tej plati njegovo filozofijo treba imenovati konkretno filozofijo. Pri tem gre za to, da pustimo stvarem, da one same s seboj spregovorijo, in dojamemo nove odnose med njimi, šele nato jih prevajamo v pojme, kajti, samo tako prihaja do novega znanja.

Filozofija s svojo pojmovnostjo mora v sebi ohranjati zrenje, gledanje, ki ga Schopenhauer mestoma imenuje z izrazom intuicija (Intuition), mestoma gledanje (Anschauung), terminološka nedoslednost, ki ničesar ne zamegljuje. Ko je govor o odnosu med čem mišljenim in gledanim, vidnim, dejansko gre za odnos med refleksivnim in intuitivnim. Slabe knjige so po Schopenhauerju te, v katerih njihov avtor jemlje "samo iz refleksije in ne iz intuicije".<sup>37</sup> Zaradi tega je mogoče trditi, da Schopenhauerjeva filozofija najprej razmišlja z gledanjem in govori iz trebuha bivanja samega, med drugim tudi zato, da bi stvarnost taka, kot je, *čutnost* še posebej, dobila svojo filozofsko veljavo. Zato je pojmovanje filozofije kot *znanosti o čistih pojmih*, ki jo je povsem podpiral Kant, po Schopenhauerju ena najbolj neprimernih in "ponižujočih" definicij filozofije.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> WuV I, str. 72.

<sup>35</sup> Ibidem, str. 73.

<sup>36</sup> WuV II, str. 96.

<sup>37</sup> Ibidem, str. 97.

<sup>38</sup> PuP II, str. 15.

Določena nezaupnica pojmu veje celo iz njegovih *Filozofskih predavanj I*, kjer ugotavlja, da "intuitivno spoznanje daje samo kak posamičen primer",<sup>39</sup> posamično stvar, kot tako je intuitivno spoznanje vezano neposredno na čas in prostor kot svojo formo, pojem ukinja vse posamične, individualne razlike. Po svoje zelo drzen sklep izhaja iz teh razmišljanj, ko gre za človekovo etično oziroma kot Schopenhauer imenuje "krepostno delovanje",<sup>40</sup> saj to po njegovem sploh ne izhaja iz pojmov. Etiko je zato treba povsem drugače opredeliti kot samo na abstraktno pojmovni osnovi, kajti etične vrednote, ki uravnavajo človekovo delovanje, izhajajo neposredno iz našega notranjega bistva in narave. Vsaj v tem smislu je mogoče razumeti rabo njegovega izraza *iluminizem* (Illumismus) - notranja razsvetlitev - za povsem notranje izkustvo oziroma celo kot notranjo intuicijo, vendar tega izraza razen v *Parergi in paralipomeni* ne uporablja nikjer.<sup>41</sup> So vrednote potem prej kaj intuitivnega kot pojmovnega? Filozofska refleksija kot dejanski refleks intuitivne predstave mora v sebi razrešiti siceršnjo trajno "inkongruenco", neujemanje in neskladnost med "abstraktnim in izvorno intuitivnim predstavljanjem",<sup>42</sup> ne da bi njuno razliko povsem odpravila. Zato je trajno ohranjanje podmene o intuiciji ena od najmočnejših prvin Schopenhauerjevega mišljenja.

Tudi modrost in genialnost, kot vrhunca človekovega spoznanja imata poreklo v intuitivni zmožnosti in ne v diskurzivni, abstraktni. Pojmi, ki nimajo intuitivnega porekla, so kot poti v gozdu, ki ne vodijo nikamor. "V praksi lahko intuitivno spoznanje neposredno vodi naše delovanje in obnašanje, medtem, ko abstraktni um zmore to samo s posredovanjem spomina."<sup>43</sup> Bi se to Schopenhauerjevo ugotovitev dalo aplicirati recimo na konkretno zgodovinsko dogajanje? Samo zelo posredno Schopenhauer razmišlja v tej smeri, čeprav je po njegovem možno postaviti enačaj med intuicijo in izkustvom. "Intuitivno spoznanje, ki vedno dojema samo posamično, stoji v neposrednem odnosu s konkretnim primerom",<sup>44</sup> kot tako ima svojo veljavo še posebej v vsakdanjem življenju, ki ga seveda usmerja povsem empirična in nikakršna abstraktna zavest. Gradivo vsake filozofije ni nič drugega kot "empirična zavest", ki sestoji "iz zavesti o sami sebi (samozavest) in zavesti drugih stvari (zunanja intuicija). Samo to je edino neposredno, dejansko dano."<sup>45</sup> Zdaj je razumljiva njegova filozofska pot napredovanja, ki je zavrгла takšne abstraktne pojme, kot so: absolut, absolutna substanca, Bog, neskončno, končno, absolutna identiteta. Z njimi je moral opraviti še s filozofijami in konkretnimi filozofi, ki so svoje filozofske sisteme gradili ravno na podlagi takih pojmov. Takšen Schopenhauerjev pristop kaže na njegovo izjemno pošteno intelektualno držo v tem smislu, ker njegovi ugovori Kantu, Fichteju in najbolj Heglu niso retorične narave, ampak globoko vsebinske, tudi takrat, ko z njimi polemizira zelo čustveno.

Schopenhauer je o filozofiji poročal samo to, kar je opazoval na svojem lastnem mišljenju. Že na samem začetku se je zavedal, da ga to spravlja v težak spor in razkorak s filozofskimi avtoritetami takratnega časa. Za ta svoj podvig je prejel upravičeno priznanje, toda hkrati tudi zadržanost, ki učinkuje še dandanes. Ravno zavezanost konkretnosti in mladostna obveza, da ne bo prekoračeval meja izkustva, mu ni prinesla samo priznanja. Arnold Gehlen mu v tej zvezi priznava, da je njegova inteligenca "ogromna, toda samo kot konkretna, samo kot predelovanje izkustva; prava abstraktna

<sup>39</sup> TdgVDE, str. 401.

<sup>40</sup> Ibidem, str. 408.

<sup>41</sup> PuP II, str. 16-19.

<sup>42</sup> TdgVDE, str. 409.

<sup>43</sup> WuV II, str. 101.

<sup>44</sup> Ibidem, str. 102.

<sup>45</sup> Ibidem, str. 111.

in pojmovna mišljenjska moč mu primanjkuje".<sup>46</sup> Kot protivprašanje in ugovor tej oceni bi bilo mogoče pokazati samo to nesporno dejstvo, da je filozofija žal vse premalo razvijala konkretnost razlaganja in ostajala nemočna pred posamičnim in brezpojmovnim, tako da je Schopenhauer eden tistih redkih filozofov, ki filozofijo pripeljejo do spoznanja, da je njen izhod iz krize, v kateri se je znašla v prejšnjem stoletju zaradi absolutizma pojma, možen samo, če preusmeri tok pojma. Ne, da bi opuščala pojem, ampak da znotraj pojma pusti, da spregovori nepojmovno, skratka, da, kot pravi sam, pojem postaja "predstava predstav".<sup>47</sup> Schopenhauerjev tovrstni poskus je le med prvimi resnimi koraki v smeri konkretnega filozofiranja in hermenevitične razlage stvarnosti, ki skušata rehabilitirati vse to, kar je bilo izrinjeno v imenu pojma: *konkretno, posamično, posebno*.

Schopenhauerjeva konkretna filozofija in njegov prefinjen način dojemanja vsega konkretnega, enkratnega seveda ne more obiti takih abstraktnih pojmov, kot je *bit*. Zaveda se, da brez zadovoljivega odgovora na vprašanje, kaj je bit, s svojo znotrajsvetno filozofijo tudi ne bo mogel odgovoriti na vprašanje, kaj je to svet in kakšno je človekovo mesto v njem, tako se ta najbolj abstraktni pojem izkazuje kot najbolj konkreten. S pojmom biti smo še vedno pri predstavi oziroma tretji obliki načela zadostnega razloga, ki kot *principium rationis sufficientis essendi* razpravlja o načelu biti.

Ravno s pomočjo intuitivne gotovosti, ne pojmovne, Schopenhauer razume, da je načelo biti neposredni odnos delov prostora in časa. Ne čista pojmovnost, ne abstraktna izpeljava, ampak najbolj neposredno in intuitivno gledano je osnova za njegovo pojmovanje biti. Spet smo sredi njegovih razmišljanj o tem, kaj je filozofija in njen način dojemanja. Že potem, ko je v kontekstu kakšnega problema sklenil svoja razmišljanja o tem, kaj je bistvo filozofije, se z novim problemom ponovno sproblematizira vednost o tem, kaj je to filozofija. Kot filozofija po njegovem ničesar ne jemlje za dokončno spoznano, tudi ona sama ni z ničimer dokončno sklenjena. Ko Schopenhauer razmišlja o biti, zavrača spinozizem in njegovo strogo pojmovno izpeljavo, kajti ne obstoji princip, ki bi bil podlaga za izpeljavo celotne biti. Z obratom od pojmovnosti k intuitivnemu dojetanju kot najbolj neposrednemu in konkretnemu, temu gledanemu in občutnemu, sledi opustitev tradicionalne sheme razmišljanja o svetu, "odkod ali čemu obstoji svet; temveč samo, kaj je svet".<sup>48</sup> Filozofija je le kot mehanizem, ki konkretno reproducira v abstraktno in to, kar je samo intuitivno in nejasno kot občutek, transformira v jasno in gotovo védenje. V tem smislu filozofija mora biti "izjava in abstracto o bistvu celotnega sveta, o celoti kot o vseh delih".<sup>49</sup>

S šolsko natančnostjo, ki ji je v vsem vzor poštenjak Kant, pojasnjuje Schopenhauer prostor in čas s spoznavno zmožnostjo čiste čutnosti. Forme prostora in časa ležijo v naši zavesti povsem a priori - vzročnost a posteriori - in pripadajo spoznavajočemu subjektu. Iz tega sledi, da čas in prostor nista formi stvari po sebi, ampak formi pojava, njuna lastnost je, da sta medsebojno povezana z vsemi svojimi deli. Materija vedno predpostavlja spoj časa in prostora, ki se ju da spoznati brez materije, nikdar pa ne moremo materije spoznati brez časa in prostora. Čas podobno kot prostor sicer je spoznavna forma subjekta, vendar je od subjekta - tako kot tudi prostor - "neodvisen in povsem objektivni".<sup>50</sup> Človek, ki sprašuje, recimo, koliko je ura, sprašuje po nečem,

<sup>46</sup> Arnold Gehlen: Die Resultate Schopenhauers, str. 312. Cit. iz Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung", herausgegeben, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling, Suhrkamp, Frankfurt 1984. (nadalje MzS)

<sup>47</sup> TdGVDE, str. 266.

<sup>48</sup> WuV I, str. 135.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> WuV II, str. 50.

kar je povsem objektivno. Podobno kot Kant tudi Schopenhauer pripisuje času prednost v primerjavi s prostorom. Brez časa ne moremo razumeti nikakršnega obstoja, čas je kot trajni temelj vsega bivanja. Čas ni samo a priori forma našega spoznanja, temveč je temelj ali vodilo spoznanja samega in kot tak njegov prvi zasuk k celumu, pojavljajočemu se svetu, in nosilec vsega našega intuitivnega dožemanja. Ostale forme načela zadostnega razloga temu samo sledijo, kajti, čas je "pratip vsemu".<sup>51</sup> Predvsem je čas "pratip vse končnosti".<sup>52</sup> Kot da bi bila pred nami zgodba o času, ki gradi na prepričanju, da je odgovor na vprašanje, kaj je to sploh *bit*, možen samo iz razsežnosti časa in vsaj tukaj Schopenhauer daje nedvomno argumente v tej smeri. Z načelom biti stopamo v čas, ki je glede človekovega obstoja soočen s krutim dejstvom zato, ker smo ljudje končna in umrljiva bitja. Človekovo zavest o bivanju ne izpolnjuje samo volja, ampak še zavest o trpljenju in smrti.

S svojimi razmišljanji o smrti, končnosti našega življenja in o nesmrtnosti Schopenhauer odtegne pojmovanje časa kot česa samo zgolj subjektivnega; v tem smislu pomeni nadgradnjo Kanta. Najprej mu priznava, da je podal "negativno resnico"<sup>53</sup> s tem, ker čas ne pripada stvari po sebi, ampak je v našem dožemanju. Toda Schopenhauer se zaveda, da je smrt povsem objektivno dejstvo, mimo katerega ne more noben, še tako vzvišen subjektivizem in idealizem. Smrt je namreč "časovni konec časovnega pojava".<sup>54</sup> Če bi pojavu odvzeli čas, potem konca ni, beseda smrt bi izgubila vsakršen pomen. Schopenhauer v bistvu naredi objektivni obrat, saj po njegovem s smrtjo stvar po sebi ostaja s strani časa in vsega, kar je s časom povezano, kot nastajanje, minevanje in različne oblike pojavnosti v njem, nedotaknjena. Nič, kar se v času pojavlja, po njegovem ne bi moglo imeti sicer minljivega in končnega obstoja, če pojavi ne bi vsebovali kančka večnosti. Stvar po sebi je večna in kot taka izziv in kljubovanje smrti.

V svojih *Predavanjih IV*, naslovljenih kot *Metafizika npravstva*, razume, da rojstvo in smrt enakovredno sodita k življenju, v bistvu sta samo različna pola enakega, pola "pojavnostnega življenja".<sup>55</sup> Kot vsak filozof tudi Schopenhauer skuša poiskati odgovor, *kako* - ne zakaj - je to, kar je: bitnost sveta in človeka, materialnega in duhovnega, večnosti, neumrljivosti. Življenje je kot prostor, v katerem volja, to najbolj notranje bistvo stvari po sebi, vsega bivajočega, prepozna sama sebe v svoji najvišji obliki, tj. človeku. Smrt je stanje, kjer je ta prostor pošel. Opazovati svet filozofsko pomeni, "opazovati ga po njegovih idejah" in kot najbolj filozofsko opazovanje je tisto, ki izoblikuje vednost o tem, da stvar po sebi v vseh pojavih, volja, subjekt spoznavanja kot opazovalec vseh pojavov niti z rojstvom in ne s smrtjo niso načeti. Torej v tem *kaj*, tem večnem *kaj sveta*, je smrt samo epizoda, ki bitnosti ne negira. V vsem, kar biva, obstoji, je večnost oziroma njena ideja, tj. vrsta, vdolana v končnost individua. Toda večnost je pojem, ki v sebi ne premore motrenja, vsebuje "negativno vsebino", kajti "izraža samo brezčasovni obstoj", zato je "čas samo slika večnosti", kot je tudi "naša časovna bit" le "podoba našega bitja po sebi".<sup>56</sup> To "mora ležati v večnosti ravno zaradi tega, ker je čas samo forma našega spoznanja: zgolj z njegovo pomočjo mi spoznavamo svojo bitnost in bitnost vseh stvari kot minljivo, končno in namenjeno uničenju".<sup>57</sup> Bi bil, vsaj na podlagi teh Schopenhauerjevih stališč možen sklep, da samo večnost v bistvu omogoča

51 PuP II, str. 54.

52 SvG-KS III, str. 178.

53 WuV II, str. 618.

54 Ibidem.

55 Arthur Schopenhauer: *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen, Teil IV*, Piper, München 1985, str. 61.

56 WuV II, str. 618.

57 Ibidem.

čas? Ravno s svojimi razmišljanji o smrti daje jasno vedeti, da gre za čas v večnosti, znotraj nje. Kar se dogaja, se po tej logiki dogaja izključno znotraj nje.

Je takšno pojmovanje zadostna podlaga za razumevanje zgodovine? Očitno je, vendar samo s tem, da je po Schopenhauerjevem vzoru ne obremenjujemo s pojmom napredka heglovske provenience, ki je tak, da zgodovino pač ukinja. Če je čas pratip vse končnosti, potem je pratip neskončnosti večnost in tej ideji večnosti je dal Schopenhauer materialistični prizvok; platonizem je zdaj še enkrat zaživel v vsej svoji razsežnosti - tu na zemlji, v sublunarnem svetu. Schopenhauer ga le na glas izgovarja.

Za načelo biti je čas zelo pomemben, kot je razvidno tudi v marsičem izstopajoč, vendar načela biti v celoti ne moremo misliti brez časa in prostora skupaj. Siceršnje načelo razloga, na podlagi katerega vse biva, ravno s časom in prostorom prejme še oznako *principium individuationis*.<sup>58</sup> Natančneje, v kolikor čas in prostor dajeta individualnost čemu bivajočemu kot posamično bivajočemu in kot taka sploh omogočata različnost in mnoštvo pojavnemu svetu, pomenita čas in prostor *načelo individuacije*. Ta izraža delitev splošnosti oziroma celote v posebno, individualno in konkretno - prostor "vzporedno", istočasno, drug poleg drugega, čas "zaporedoma",<sup>59</sup> eden za drugim, drug za drugim. S tako zastavljenim pojmovanjem načela biti oziroma *principium rationis sufficientis essendi* se področje pojavov zelo razširja, sega tudi na področje umetnosti in etike. Mnoštvo in bogastvo vsega bivajočega, ki se ravna po *principium individuationis*, pomeni samo, da nič, kar biva in je, ni brez svoje oblike in videza, zato je vse kot obrušeno steklo, vendar ta očitna mnogoterost ne pripada stvari po sebi, bistvu stvari, ampak samo pojavu. Od tu tudi ocena, da "termin '*principium individuationis*' označuje Schopenhauerjev metafizični monizem".<sup>60</sup> Je v imenu tega monizma, kljub vsemu priznanju individualnemu, bolj upošteval stvar po sebi kot obče, to je voljo, ki je v vseh stvareh, v vsem, kar je, po vseh premenah enako. Vsaj po tej plati je Spierlingovo sklepanje<sup>61</sup> umestno, ko gre za Schopenhauerjevo očitno nezaupnico zgodovini, ki je namenjena predvsem znanim protagonistom zgodovinskorazvojnega optimizma.

Do pojavnega sveta Schopenhauer ni bil preveč zaupljiv, vsaj ne v smislu pojma napredka kot česa radikalno novega, povsem novega, ki bi ga naj s seboj prinašal zgodovinski razvoj. Seveda so razlogi za Schopenhauerjev pesimizem, odklanjanje optimizma v taki ali drugačni obliki, nezaupnica pojmu napredka itd., povezani z bistvom njegove filozofije same. Kot da bi ta sledila samo dejanski bedi in trpljenju v svetu, med ljudmi; vemo, da za trpljenje človeštva Schopenhauer ni bil imun. Da bi ga ljudje enkrat že obvladovali, je Schopenhauer želel predvsem razložiti, kaj to trpljenje sploh je in kaj ga poraja. Pri tem seveda stoji pred zahtevno nalogo, namreč, pojasniti vez med voljo in trpljenjem, da bi ustvaril prostor za upanje in utopijo - za pristno domovanje v svetu.

Schopenhauer zahteva, da objektivno spoznanje gre naprej od predstave, ki je vezana samo na pojav, na kaj zunanjega. Do notranjosti stvari je treba priti, da spoznamo, "kaj so one po sebi, to je za sebe same".<sup>62</sup> Zdaj sooča Kanta s svojo ugotovitvijo, da mi nismo samo spoznavajoči subjekt, ampak smo še sami stvar po sebi, kar pomeni, da jo je treba spoznati zato, da bi s tem doumeli notranjo bistvo vseh stvari. Ta

58 Ibidem, str. 616. Isto še TdgVDE, str. 158.

59 TdgVDE, str. 158.

60 Volker Spierling: Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis, Haffmans Verlag, Zürich 1994, str. 95.

61 Ibidem.

62 WuV II, str. 252-253.

"pot navznoter" je po njegovem kot kakšen "podzemni hodnik",<sup>63</sup> ki pripelje do tega, da se stvar po sebi sama sebe zaveda. Kantovemu stališču, da s pojmi, ki izhajajo iz zrenja v prostoru in času, spoznavamo samo pojave in ne stvari same po sebi, Schopenhauer oporeka s tistim spoznanjem, ki ga ima človek o svojem hotenju (Wollen). Spoznanje, ki temelji na hotenju, ni prostorno - sicer je prostorno vsako gledanje - tudi ni prazno, kajti "bolj realno je kot katerokoli drugo",<sup>64</sup> čeprav ni apriorno, ampak povsem aposteriorno in predvsem sintetično spoznanje. S hotenjem razumemo tako zunanje kot notranje spoznanje, torej neposredno in ne samo skozi predstavo dano. Šele s hotenjem je nekaj zares biti-za sebe in ne samo za-drugo. Zakaj? Najprej sem hoteč, šele nato vedoč, najprej nekaj hočen, šele nato vem. Zdaj prejme kartezijanstvo svoj obrat v tem smislu, ko s Schopenhauerjevo mislijo lahko izrečemo naslednje: *hočem, torej sem*. In najbolj prvobitna in pristna vsebina mojega hotenja je najprej volja po bivanju, biti, obstoju - nič drugega. Vse to pa je volja po življenju. Le koliko filozofij je skozi dokaj dolgo zgodovino filozofije to voljo po življenju dojemalo kot nekaj dragocenega, zglednega, skratka, jo zatrjevalo? Vsa ta vprašanja nam ponuja Schopenhauer, če smo mu le pripravljeni slediti tako, da najprej upoštevamo samo to, kar je sam zapisal.

S hotenjem smo pri četrthi obliki načela zadostnega razloga in sicer pri načelu delovanja, tj. "*principium rationis sufficientis agendi*, na kratko: *zakon motivacij*".<sup>65</sup> Zdaj se spoznavni zmožnosti čutnosti, predstavi kot razumu, umu pridružuje še samozavest. Kakor Schopenhauer precizira leta 1813 (v izdaji A) *O četvernem iznosu načela zadostnega razloga*, samozavest pomeni predvsem "spoznano in spoznavajoče. Tukaj nastopa spoznano samo in izključno kot volja".<sup>66</sup> Vendar samozavest nima prostora, je samo časovna. V tej zvezi se zastavlja vprašanje, kako se jo da sploh spoznati. Po Schopenhauerju ni možno "spoznanje spoznanja",<sup>67</sup> kajti subjekt spoznanja ne more "nikdar biti spoznan, postati objekt, predstava".<sup>68</sup> Samozavesti se ne da spoznati kot to, kar je stvar po sebi, iz česar izhaja, da jo je mogoče spoznati samo vzročno; za to pa potrebuje objekt oziroma kaj predmetnega in samozavest je tista edina spoznavna moč, ki ima samo sebe za predmet, objekt, je samonanašajoča. Ravno glede tega predmetnega odnosa do samega sebe se jaz kot subjekt zdaj ne spoznava kot spoznavajoč, ampak samo kot hoteč, tisti s hotenjem (Wollen). Vsebinska hotenja je predmetna in, ko pogledamo v svojo notranjost, "se vedno najdemo kot hoteči",<sup>69</sup> nekaj hočemo. Še enkrat: ne da nekaj vem, ampak, da nekaj hočem. Hotenje ima različne stopnje, ki zajemajo vse, od najbolj preprostih želja, do upanja, hrepenenja, strahu, bojazni, trpljenja, skratka vse afekte in strasti. V tem smislu sam opozarja na svojo etiko, kjer podrobneje govori o tem, kaj samozavest dejansko je. Stališča so povsem identična. Tako najprej ugotavlja, da je samozavest "zavest o samem sebi v nasprotju z zavestjo o drugih stvareh", to poslednje je "spoznavna možnost"<sup>70</sup> in zato je tudi zavest samo kaj posrednega. Samozavest je "neposredno", kljub temu se zastavlja vprašanje, "kaj torej vsebuje samozavest" oziroma "kako se človek neposredno zaveda samega sebe? Odgovor: samo s hotenjem."<sup>71</sup> Hotenje sproža delovanje, s tem je spoznanje spoznano samo

63 Ibidem, str. 253.

64 Ibidem.

65 SvG-KS III, str. 173. Isto še TdVDE, str. 469.

66 Arthur Schopenhauer: Kleinere Schriften, Band III, Werke in fünf Bänden (hrsg. von Ludger Lütkehaus), Haffmans Verlag, Zürich 1988, str. 149.

67 TdVDE, str. 464. Isto še SvG-KS III, str. 169.

68 SvG-KS III, str. 171.

69 Ibidem.

70 Arthur Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Cit. iz KS III, str. 528.

71 Ibidem, str. 529.

praktično, delujoče in pade pod načelo zadostnega razloga. Ravno to načelo pove, da vsako subjektivno delovanje vsebuje motivacije in motive, brez tega delovanja sploh ni. Učinkovanje motivov ni samo zunanje narave in posredno, ampak "hkrati od znotraj, povsem neposredno in zato spoznano po njihovem celotnem učinkovanju. Tukaj se izkazuje zelo pomemben stavek: motivacija je vzročnost, gledana od znotraj."<sup>72</sup>

Nenadoma smo soočeni s tem, da je najvišje spoznanje ali kar *spoznanje spoznanja* nekaj, kar prehaja v delovanje, in da se zagonetka najvišjega spoznanja razodene praktično. V tej zvezi naslednje vprašanje: kakšen je odnos med voljo in hotenjem? Hotenje ni isto kot volja, saj se od nje bistveno razlikuje. V čem in kako? Volja, razumljena metafizično, kot bitnostno načelo vseh stvari, kot stvar po sebi, je zunaj časa. Hotenje je empirična volja v času in se kot načelo delujočnosti ravna po načelu zadostnega razloga, kar pomeni po načelu vzročnosti. Delovanje tudi še ni hotenje samo, ampak učinkovanje vzročno nastalega hotenja. Skratka, hotenje je s predstavo posredovana volja, in sama volja, ki je v nas, tako dolgo ne učinkuje, dokler ni spodbujena s čim konkretnim, s tem, kar ni ona sama. Iz tega po Schopenhauerju izhaja, da vsakemu človekovemu delovanju časovno predhodi določena motivacija. Brez motiva ni nikakršne dejavnosti, zato je motivacija v bistvu notranja vzročnost. In ta notranja vzročnost empirično pojmovane volje, tj. hotenja pomeni še, kako spoznanje učinkuje z delovanjem na svet. Zdaj se pojavi eno najbolj temeljnih etičnih vprašanj, kdaj je človekovo delovanje zares svobodno, tema, ki ji je Schopenhauer namenil precejšnjo pozornost v svoji etiki. Kot taka tudi zahteva podrobnejšo predstavitev znotraj celote njegovih etičnih nazorov oziroma *metafizike nrávstva*.

Osnovna struktura njegovega *Sveta kot volje in predstave* je podana s štirimi knjigami tega dela, ki s svojimi naslovnimi formulacijami opozarjajo, da načelo razloga nikakor nima neomejene veljave, nasprotno, Schopenhauer je podal zelo visoko oza-veščeno védenje o njegovi samo in izključno delni veljavi. Že z začetnim paragrafom tretje knjige *Sveta kot volje in predstave* spregovori o predstavi, ki jo obravnava neodvisno od načela razloga, o Platonovi ideji, predvsem o umetnosti. Ker umetnost zaustavlja čas, v bistvu dojema nadčasovno in vztraja samo pri tem, kar je bistveno, namreč pri ideji, ki je njen edini objekt. Zaradi tega Schopenhauer označuje umetnost "kot način opazovanja stvari brez načela razloga".<sup>73</sup>

Načelo zadostnega razloga je s svojimi različnimi oblikami "poslednji princip vse končnosti, vsake individuacije, in obča oblika predstave",<sup>74</sup> s katero posamično spoznavamo kot posamično. Mnoštvo vsega posamičnega se da spoznati samo skozi čas in prostor, glede na to, kako stvari nastajajo in minevajo na podlagi vzročnosti. Vprašanje, ki si ga zastavlja Schopenhauer, je še v tem: kaj je svet razen tega, da je naša predstava. Odgovor je: volja, ki je razumljena kot stvar po sebi, zunaj časa, prostora in vzročnosti. Ne samo da v tej zvezi Schopenhauer pojasnjuje, kakšne spoznavne poti in načini pripadajo predstavi in kakšne volji, ampak analizira še naravo intelekta samega. Z njegovim ustrojem postaja tudi bolj razumljiva vpetost Schopenhauerjeve filozofije med spoznavno teorijo in metafiziko. Enemu in drugemu področju je Schopenhauer namenil precejšnjo pozornost, toda dokaj enakovredno, tako da pri njem ni opore za trditve, da je prvo samo podgradnja, drugo njegova nadgradnja. Vendar mu je tovrsten pristop prinesel očitek, da je svoj sicer materialistični svetovni nazor utemeljeval z idealističnimi principi. Ta kritika iz leta 1856 velja za prvo obsežnejšo in zato tudi omembe vredno kritiko Schopenhauerjeve filozofije. Njen avtor, Adolf Cornill, mu očita ne-

<sup>72</sup> SvG-KS III, str. 173.

<sup>73</sup> WuV I, str. 265.

<sup>74</sup> Ibidem, str. 245.



združljivost spoznavne teorije in metafizike, predvsem zaradi tega, ker je po njegovem volja dojeta povsem idealistično, intelekt pa "samo fizično" in materialno, nemetafizično, zato je Schopenhauer "po principu idealist, po nazoru materialist".<sup>75</sup> Schopenhauer je omenjeno kritiko zavrnil predvsem z argumentom, da Cornill sploh ni razumel idealizma, kajti podobno kot vsa mlajša generacija tudi on zaobide Kanta in izhaja predvsem "iz Heglove šušmarske šupe".<sup>76</sup> Po njegovem je heglovstvo krivo, da ni dojel tega, kako je ravno materialni svet naša predstava, da je temelj spoznavnega procesa nekaj povsem somatskega.

Predstava in volja sta po svojem bistvu samo dve plati istega, ki ju Schopenhauer razume kot subjektivni in objektivni vidik intelekta. V najširšem smislu za intelekt velja, da je predmetnostno usmerjen, kajti takrat, ko Schopenhauer sicer govori o njem, hkrati s tem razpravlja o kakšnem zelo konkretnem predmetu oziroma področju. V tej zvezi vedno znova ugotavljamo, da izstopajo štiri področja: spoznavna teorija (ontologija), narava, umetnost in etika.

Z načelom razloga je Schopenhauer prisluhnil temu, kar je svet po subjektivni plati. Ostaja torej še druga, objektivna plat, ta subjektivne sicer ne izključuje, vendar tudi objektivni velja prisluhniti, kajti najprej gre samo za vprašanje, kaj je to svet, toda s tem tudi, kaj je človek in kakšno mesto ima v njem. Pri tem Schopenhauer razpravlja o bistvu sveta in o bistvu človekovega duha, kot kažejo njegova *Filozofska predavanja I-IV* že s svojo podnaslovno formulacijo, namreč dobesedno: *Nauk o bistvu sveta in človekovega duha*. Oboje je nujno enakovredno upoštevati pri izgradnji filozofskega sistema, ki je že od vsega začetka usmerjal Schopenhauerjeva filozofska prizadevanja in ki so tudi dala zavidljiv rezultat. Morda ga je Hegel pri svojem samovoljnem učencu med prvimi zaslutil.

<sup>75</sup> Adolf Cornill: *Materialistische Weltanschauung Schopenhauers bei idealistischen Principien*. Cit. iz *MzS*, str. 343.

<sup>76</sup> *Ibidem*, str. 342-343. Adolf Cornill sodi med prve vidnejše kritike Schopenhauerjeve filozofije. Povzeto po izdajateljevem komentarju v *Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*, ki objavlja dele Schopenhauerjevih pisem J. Frauenstädtu, predvsem 30. VII. 1856 in 31. X. 1856, kjer Schopenhauer odgovarja na Cornillovo kritiko.

## Téchne-poíesis-prâxis-dýnamis-phainómenon-lógos-hermeneía-diáphora íchnos-nóesis noéseos-endechómenon

BORUT PIHLER

"Če smo rekli 'vez', to součinkuje tudi v tistem, kar smo kot način dejavnosti logosa označili s 'harmoníō', četudi tu prikličemo v življenje tiste pomene, ki so to grško besedo vzpostavili: vez, vezava, povezava, oklepaj, prelom, povezava razločenih robov, če postavimo tu v oklepaj očitnost, da ustreza tu pomenska situacija Derridajevemu modelu 'coupure - marges - couture' - 'rez - robova - šiv', ki aludira na dve možni središči elipse, je tu vezanost na kontingenco [**ende-chómenon**] lahko zagotovljena na naslednji način: če gre pri 'harmoníō' za povezavo razločenih robov, lahko vpis tega pomena naznači beseda 'v(r)ez', tako da bi imeli tu zbrane v smislu zbiranja kot 'legeín' naslednje pomenske sloje: vrez, rez, vez; oklepaj, ki naznačuje mesto vreza; vez, pri čemer bi bila oblika črke 'r' zavezana formi mostu /prehoda/, če je most tisto, kar medsebojno kot vez povezuje razločena robova. - To je kontingenca."

### POVZETEK

Enajsta v nizu študij izpostavlja kontingenco kot kategorialno formo, katere funkcijo smo takole naznačili: če pomeni *contingere* dotikati se, če tako zahteva dvojce: vzajemno se dotikati, medsebojno se dotikati, implicira ta medsebojnost razliko in razliko: kontingenca je tako vezana na model "rez - robova - šiv", derridajevski model, ki aludira na dve možni središči elipse (če je elipsa vpisana v preseganje metafizičnega kroga): *lógos kai graphé*, dve možni središči, ki bivata ravno kot ločeni na način v(r)eza, reza, vezi, prehoda in kontinuuma; to nadalje pomeni: kontingenca kot kategorialna forma omogoča kot vez in vrez součinkovanje dvanajstih kategorialnih form; v narisu sistema je tista, ki omogoča ravno samo bistvenostno naravo sistema, če pomeni glagolska oblika besede "tô sýstema" toliko kot "skupaj držati" na način povezovanja, kot tudi dajanja na razpolago resnici; resnica kot kontingenca bi takó lahko pripravila pot za transmetafizično dojetje resnice.

### ABSTRACT

#### TÉCHNE-POÍESIS-PRÂXIS-DÝNAMIS-PHAINÓMENON-LÓGOS-HERMENEÍA-DIÁPHORA ÍCHNOS-NÓESIS NOESEOS-ENDECHÓMENON

The 11<sup>th</sup> in a set of studies points out contingency as a categorial form, concerning its function defined as follows: if the meaning of 'contingere' is the same as 'to be contiguous', if it thus demands duality: mutual contiguity, reciprocal

*contiguity, then this reciprocity implies a distinction between différence and différance. Contingency therefore refers to the following model: "cut (/break, schism) - the edges - seam", the Derridaian model which suggests two possible centres of ellipse (as far as ellipse is considered to be an essential form in transcending of metaphysical circle): lógos kai graphé, the two possible centres, existing precisely as separate ones, in a manner of (dis)connection, disconnection, connection, transition, and continuum; this further means that contingency as a categorial form enables, in a manner of connection and disconnection, the co-effect (/mutual effect) of twelve categorial forms; in the frame of a system, it's the one that makes possible the very essence of the nature of a system itself, as far as the verbal form 'tò systēma' denotes 'to hold together', in a manner of connecting as well as being given at disposal to the truth; the truth as contingency is thus supposed to be preparing the path for transmetaphysical notion of the truth.*

Ob koncu prejšnje študije smo rekli, da je sistem vezan na kontingenco kategorialnih form, kot moč pa zavezan resnici, ki se znotraj dogajanja nihilizma dogaja kot stopnjevanje občutja moči: če občutja, hkrati kot kriza moči; če so bila produkcijska razmerja poslednje zatočišče moči, ko je njen metafizični pomen zbledel, se je problem **ekonomije moči** ob koncu dvajsetega stoletja premestil na področje, ki z ekonomijo v preciznejšem in ožjem pomenu besede nimajo več nikakršne zveze: zato padec tistih modelov, ki so v produkcijskih razmerjih iskale svoje poslednje zatočišče in svojo resnico. Vprašanje konca metafizike je vezano kot vprašanje vsakega konca na vprašanje razlike: če je vsak konec začetek in vsak začetek konec, se ob dogajanju konca metafizike začenjajo dogajati razlike, ki se kot vrez in vez začenjajo "dotikati" tudi moči in resnice: vsak vrez je vezan na razkrivanje, pa je zato ob koncu dogajanja metafizike resnica pri Martinu Heideggerju kot "neskritost" razumljena in kot "aletheía" postavljena: kot neskritost tistega, kar je Heidegger imenoval "tá phainómena", in hkrati kot neskritost vprašljivosti moči, ko gre za resnico metafizike kot nihilizma: če postane za Nietzscheja bit zgolj "meglica in zmeta", določujoča pa volja do moči, se Heidegger vrne skozi vprašanje po ontološki diferenci k biti, vendar ne more uiti iz jezika metafizike. Ko postavi zahtevo "zreti v obličje metafizike", pride do tistega mesta, kjer postane "tubit" tisti "tu" "svétenja" - "Lichtung", sama ontologija pa do mesta, kjer bi naj bil nihilizem volje do moči presežen; če je to hkrati mesto, kjer je možen prvi vpis fenomenov, je očitno, da se začenja tu dogajati konec subjekta v dvojnem smislu: subjekt ni več subjekt volje do moči, niti ni volja do moči subjekt, po drugi strani pa se s tem razpre skozi ontološko diferenco tisto, kar začenja delovati na polju "svétenja"; zadevo lahko omisli v tej situaciji Derridajeva gramatološka "razlika", ki se kot produkcija razlik pred razlikami postavi globlje od ontološke difference: če je s tem mogoče moči misliti tisto zunanjje metafizičnega teksta, je 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. Heidegger in Derrida se srečata pri pojmu "sledi zabrisane sledi": pravilno razumljena lahko forsirano razpre možnosti za tisto mišljenje, ki ostaja tudi po koncu metafizike filozofija; leta 1929 razmišlja Heidegger o pojmih sveta, končnosti in samotnosti, pri čemer lahko svet predstavlja sled, končnost mejo in samotnost pogled; s tem je naznačen konec metafizike in možnost prehoda: svet, končnost in samotnost so za Heideggerja temeljni pojmi metafizike, sled, meja in pogled so pojmi, ki živijo iz tistega, kar daje na znanje gramatološka razlika. Mišljenje razlike ve za svet brez boga in lahko postavi ontološki razliki nasproti zgolj pogled, ne več pogleda; če je pogled vezan na metafiziko v tistem smislu, ki ga dobesedni pomen besede "theoria"

prinaša s seboj, pa že pri Heglu ne pomeni zgolj pogleda, pač pa že naznačuje "vide-nje", je tematiziranje "sledi zbrisane sledi", vezano na nalogo, ki mora uzreti tisto zabrisano sledi: **nevidljivo**. Zato je tudi pogled še vedno **metafizikum**. - Tisti "čez" metafizike pri Heideggru je naznačen s tem, da je resnica kot neskritost "/*alathéia*"/ zavezana ne več pogledu, pač pa tistemu, kar Heidegger "Lichtung" imenuje: ta "Lichtung" je sled zbrisane sledi. - Ko je takšna pozicija dosežena, je možen 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 Heideggru ne gre izvorno vezati za "Licht", pač pa na glagol "lichten", ki s svojim pomenjenjem naznačuje tu situacijo, ki je vezana na smisel tistega, čemur se po nemško reče še: "befreien", "öffnen", 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 ostaja Heideggrova "Lichtung" tu postavljena, bomo rekli, v "Zwielicht", kolikor se ne more odtrgati od pomena "svetlènja", francoski prevod "Lichtung" s "clairiere" to nakazuje. Druga pomembnejša stvar: če razumemo "Lichtung" kot sled zbrisane sledi, izgine že omenjena dvoumnost, potem pa se priredi tistemu, kar poskuša Heidegger nakazati v svoji razpravi "Konec filozofije in naloga mišljenja": odprtost, ki omogoča in jamči možno svetlènje kot "Scheinenlassen" in "Aufzeigenlassen"; takšna odprtost se kot sled zbrisane sledi ob koncu metafizike daje na razpolago mišljenju, ki je izkusilo njen temelj, in je v stanju v tej odprtosti vztrajati; če zahteva za odprtost novo situacijo **si-stema**, se pravi tistega, kar v tej odprtosti edino lahko stvar skupaj drži, se možnost takšnega odprtega sistema lahko postavlja kot "naloga mišljenja".

Če naredimo na tem mestu nekaj korakov nazaj: če nas zanima resnica kot kontingenca in zahteva sistema in če smo v uvodnih razmišljanjih zadeli na dve področji, kjer se dogajata, na gramatološko razliko in sled zbrisane sledi, se bomo v nadaljevanju vrnili na tista mesta, kjer je dejansko postavljeno **vprišanje po prvem vpisu sledi**, in to na tak način, da je sam ta vpis postavljen pod vprašaj v smislu postavljen pod vprašaj v smislu postavljanja vprašanja po "zakaj" tega vpisa: **"Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?"** (Martin Heidegger: "Einführung in die Metaphysik", 31996, Tübingen); to je hkrati temeljno vprašanje metafizike. V kontekstu našega spraševanja bi tako to vprašanje dobilo nov pomen: da to tako 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 skoz 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 kot metafiziki že zagotovljeno področje ukvarjanja in pozaba, ki ukvarjanje z bivajočim vzpodbuja, da ne bi pogled izginil v breznu "niča"; ali bolje prepadu "niča"; 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 zbrisane sledi**: v trenutku, ko je mišljena "Lichtung", je vpis, ker je rešeno vprašanje bivajočega, lahko mišljen zgolj skozi problem **forme**, "morphé"; če vpis tu nevtraliziramo, da bi odstranili aluzije v zvezi s pisavo v ožjem pomenu besede, takó, da rečemo "utrte sledi", dobi tu "pisava" nov pomen: utrte sledi v "Lichtung" kot jasno omogočanja in od-

piranja v smislu "**moči, ki je kot moči biti hkrati pustiti biti**". Ta v "Lichtung" bi naj bil tu 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 tu vnaprej razumemo takole: "Denken" kot "téchne", "Sollen" kot "práxis", "Schein" kot "počesis" pokrivajo področje metafizike, medtem ko sega "Werden", če ga tu razumemo kot "dýnamis", na področje tistega, čemur se je metafizika dejansko izogibala do Nietzscheja, čeprav ga je s Heglom zaslutila, če je to področje področje možnosti, moči, gibanja in dejanskosti; poudarek je na "moči". Sámoto četverstvo predstavlja Nietzscheja znotraj metafizike in hkrati na njen rob: vprašanje po biti zaobsega dejansko vsa, vsa pa hkrati predpostavljajo možnost "utrtja" (sledi). Problem sledi je vezan na tisto mesto, kjer se resnica razodene skozi tisto, kar jè, pa ni več vezano zgolj na logos in logocentrizem.

Če smo mi z nekaterimi izpeljevanji že šli čez pozicijo logocentrizma in metafizike, pa se bomo na teh mestih vrnili k nekaterim Heideggrovim izpeljevanjem (predavanja - zimski semester 1937/38); stvari so tam postavljene takole: naravo metafizike in logocentrizma določa njun odnos do resnice: v trenutku, ko je resnica razumljena in postavljena kot atribut stavkov, se tisto, kar se **logos** imenuje, v dvojnem smislu odločujoče in določujoče postavi: resnica ni zgolj funkcija **logičnega**, pač pa se dogaja zgolj in edino na in po **logosu**. Heidegger si je postavil, ko je poskušal priti do tistega "jè" metafizike, vprašanje po temeljih resnice, ki je zavezana logosu in se dogaja po njem, ta resnica pa je hkrati resnica kot **skladnost** in resnica kot **pravilnost**: **skladnost** s tistim, čemur rečemo **predmet** spoznanja, **pravilnost** kot pravilnost, ki **ustreza** pravilom tistega, kar se logično mišljenje imenuje, ki **ustreza** tistemu mišljenju, ki je **po meri** logosa.

Če ima resnica kot skladnost temelje, in Heidegger je ugotovil, da jih ima, si velja postaviti vprašanje po teh temeljih; vprašanje po teh temeljih pa je nujno postopno, in kot postopnost je ta postopnost sestopanje: sestopanje v temelje metafizike. - Da bi takšno spraševanje lahko posedovalo tisto, kar pravo spraševanje vedno poseduje, si postavi Heidegger še vprašanje po nujnosti takšnega sestopanja: "Was kann uns aber **nötigen**, die geläufige Umgrenzung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens zu einer Frage zu machen?" - (Martin Heidegger: "Grundfragen der Philosophie - Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'", GA - 45; **GdPh, 14.**) -

Nujnost spraševanja in sestopanja je lahko utemeljena zgolj v nečem vprašljivem, tisto vprašljivo pa najde Heidegger v tradicionalnem pojmovanju resnice kot skladnosti. Sama vprašljivost se začne že pri sami skladnosti kot besedi in njenem pomenu: resnica kot skladnost je najpoprej **pravilnost**, (**Richtigkeit, rectitudo**), kolikor je pravilna glede na predmet, katerega resnico izreka; recititudo kot pravilnost postane pozneje adaequatio (**Angleichung, skladnost**) ali **assimilatio (Anähnlichung, podobnost)**; tudi **convenientia (Übereinkunft, združitev)**. Te opredelitve je mogoče po Heidegru najti pri Aristotelu, se pravi pri izteku velike grške filozofije: "**Aristoteles** fasst die in **lógos** (Aussage) beheimatete Wahrheit als **homoiosis** (Angleichung). Das Vorstellen (noéma) gleich sich an das an, was es zu erfassen gilt." - (GdPh, 15) - Če je temu tako, se postavi vprašanje, kako se predstavljajoča izjava /"die vorstellende Aussage"/ kot nekaj psihičnega in duhovnega priredi nečemu, kar to ni. Tisto, kar je mogoče ugotoviti po Heidegru, je, da odnos predstavljanja do **predmeta**, jè, in da je to najnaravnejša stvar na svetu. Kaj je lahko v tem odnosu vprašljivega, če ga potrjuje in ga mora potrjevati sam **pogled** /"Blick"/? - Če je lahko pogled ujet v tisto, kar Heidegger "Täuschung" imenuje, to še vedno nič ne govori proti resnici, dojeti kot pravilnosti in skladnosti; tudi

tako dojeta zmeta obstaja zgolj tam, kjer gospoduje zahteva, da se je potrebno ravnati po bivajočem kot bivajočem, ko gre za resnico: "Einer kann den anderen nur dann täuschen, ihm etwas vor-machen, wenn der andere so, wie er selbst, im voraus schon in der Haltung des Sichrichtens nach ... und im Absehen auf Richtigkeit sich bewegt." - (GdPh, 16) - Še drugače: tudi ko gre za **nepravilnost**, ostaja **pravilnost** določujoča. - Ustvarjalnost in utrditev tako dojete resnice je počivala po Heideggru v tem, da je ustrezala "naravnemu" mišljenju. Tako je mogoče priti po Heideggru do naslednje opredelitve resnice: resnica je pravilnost, resnica je skladnost spoznanja (predstavljanja - mišljenja - sojenja - izrekanja) s predmetom; terminološko inačice so naslednje: **resnica, pravilnost, rectitudo, adaequatio, convenientia, homoíosis, skladnost**. Dojetje resnice kot skladnosti pa ustreza določenemu **fundamentalnemu odnosu** ali drži nasproti bivajočemu kot "**phýsis**"-u: to fundamentalno držo naznačuje Martin Heidegger z besedo "**téchne**", povezuje pa s tistim, kar imenuje "die Bewahrung des Erstaunlichen (der Seindheit des Seinden)" - (GdPh, XI), še nekaj je tu pomembno: "**téchne**" je vezana izhodiščno na "das Walten" kot "herrschen" in "dascin", "gebieten" in "befehlen", tako da tu ni težko najti tistega, kar je Nietzsche "die Macht" imenoval, "das Walten" je tu v prvi vrsti gospodovanje nad tistim, kar označuje grška beseda "**phýsis**", človek kot "zoón politikón" je del te "phýsis". Izhodiščna opredelitev "téchne" je pri Heideggru naslednja: "Die **téchne** hält das Walten der phýsis in der Unverborgenheit". - (GdPhil, XI) - Če gre tu, bomo rekli, za predmetafizično dojetje téchne, se v sami njeni naravi vladanja in obvladovanja skriva po Heideggru možnost preobrazbe resnice kot "aletheie" v resnico kot "homoíosis", to hkrati nadalje pomeni: izgubo fundamentalne ubranosti in občutja "čudenja" - "thaumazein", hkrati in nadalje pa umanjkanje izvorne stiske in nujnosti filozofiranja. - Predsokratski pomen "téchne" lahko nakazuje možnost uporabe te besede znotraj sistema, ki živi iz konca metafizike, ko začenja dobivati "**téchne**" (pri nas kot kategorialna forma) takšne osenčitve, ki zahtevajo ponovno osmislitev tistega prehoda, o katerem govori Heidegger: če je "**téchne**" v predsokratski filozofiji kot aspekt čudenja izvorno vezana na resnico kot "neskritost", pa tisto, kar Heidegger kot "das Walten" pri njej najde, napotuje pa njeno dogajanje in razumevanje znotraj metafizike, ki jo obvladuje pojem resnice kot pravilnosti in skladnosti; če je "téchne" v našem sistemu hermenevtične fenomenologije ohranjena kot kategorialna forma, in če živi ta sistem iz tistega konca metafizike, ki ga je Derrida v svoji študiji "Ousía in grammé" skozi branje Heideggra nakazal, si velja tu postaviti naslednja vprašanja: (1) - Kaj lahko "**téchne**" kot kategorialna forma pomeni? (2) - Ali pomeni zaključenost kroga metafizike tudi za "téchne" vrnitev k predsokratskim pomenom? (3) - Ali model kroga še ustreza, ko gre za mišljenje, ki je na slédi "sledí zabrisane sledi"? (4) - Ali sploh lahko "**téchne**" naravnava svoj odnos do resnice takó, da bi jo lahko mojstrila bodisi na način neskritosti bodisi na način skladnosti? -

Če poskušamo na tem mestu na postavljena vprašanja nakazati možne odgovore: "téchne" kot kategorialna forma pomeni izhodiščno funkcijo kategorialne mojstritve tistega, kar jè, ne v smislu "obvladovanja" kot "das Walten", pač pa v smislu večšine strukturiranja in razumevanja tega strukturiranja; vrnitev k predsokratskim pomenom je v tolikršni meri onemogočena, v tolikršni meri onemogočena, v kolikršni pomeni vezanost "**téchne**" na sistem, ki živi iz **igre razlike**; odločilno postaja razsrediščenje kroga metafizike v smislu "reza", ki ob nastalih robovih uveljavlja dve središči, ki ju skupaj drži dinamika sistema kot dinamika dveh središč, medtem ko postaja določujoča forma eclipse; ko gre za vprašanje naravnega odnosa do resnice, se začne uveljavljati tisto, kar smo v naslovu imenovali "resnica kot kontingenca"; če je kontingenca star pojem, pa smo mu poskušali dati na koncu nov pomen, njeno vezanost na resnico pa

bomo poskušali pojasniti pozneje.

Kontingenca (gr. *endechómenon*, lat. *contingentia*, ital. *contingenza*, fr. *contingence*, angl. *contingency*) pomeni dobesedno toliko kot dotikati se, tako da zahteva vedno "dvoje": vzajemno se dotikati, medsebojno se dotikati, pri čemer je to dotikanje vezano ravno na razliko. Latinska beseda *contingentia* je nastala kot prevod za grško "*endechómenon*", "*endéchesthai*" pomeni toliko kot privzeti (*annehmen*), povzeti (*aufnehmen*) - (HWdPH, IV, 1028) - Pomembna je razlika nasproti pojmovu naključje in nedoločnost: kontingenca ni niti naključje niti nedoločnost; pri Aristotelu ima "*endechómenon*" večinoma isti pomen kot "*dynatón*" in pomeni toliko kot možnost; za nas je zanimiv predvsem tisti pomen, ki pri Aristotelu aludira na "simetrično možnost": simetrična možnost implicira dva dogodka, ki se vzpostavljata skozi odnos kontingence; za model elipse je kontingenca tisto, kar vzpostavlja po eni strani dinamiko dveh središč, po drugi strani pa daje obema sinhrono digniteto: ne gre za postavljanje ene možnosti pred drugo, pač pa za izmenjavo tistega, kar ravno kot izmenjava in menjava dogodek, tudi dogodek resnice, omogoča. Izraz "*contingens*" uporabi Boethius (480-525), pri čemer je pomen besede vezan na simetrično možnost v doslednem pomenu besede; kontingenca tako ne pomeni vezanosti na izključujočnost enega ali drugega dogodka, pač pa postavlja oba; oba v istem smislu, da ni vezana na niz izključujočih se dogodkov.- Leibniz se je temu pomenu najbolj približal: pri njem je kontingentno ali ne-nujno tisto, česar nasprotje ne vključuje protislovja. - (HWdPh, 1032) - Če aludira tako razumljen pojem kontingence pozicijo onstran naključja in nujnosti, se začinja dogajati kontingenca kot kontingenca, tako menimo, poudarek je na dogajanju, v tistem trenutku, ko ji priredimo model elipse z dvema središčema in dinamiko med njima: elipsa ne forsira enega središča nasproti drugemu, vztraja v odprtosti (če je odprtost sopomensko prirejena kontingenci), hkrati pa zaznčuje tisto mesto, kjer se ob koncu metafizike "*aletheía*" kot temelj skladnosti uveljavi: konec metafizike ni njen sklenjen krog, pač pa uzrt temelj, ki se izmika resnici *logosa*: "*aletheía*" razpre, kontingenca osmisli konec metafizike. Kontingenca živi iz dinamike dveh središč: če se je *lógos* kot izključujoče središče metafizike postavljal, pa mu postavi *aletheía* nasproti *phainómenon*, razpre razlika resnico fenomena kot resnico vpisa: vpis pa je vezan na grafem; dinamika dveh središč pomeni dinamiko *lógosa* in *phainómenona*, dinamiko fonemov in grafemov, dinamiko govorjenja in vpisovanja, kontingenca je zavezana dinamiki dveh središč, mišljenju binarnosti, poziciji sistema, če je v tem sistemu "*téchne*" kot kategorialna forma na začetku, je s tem naznačena njena pomembnost v zgodovini metafizike, hkrati pa vpeljuje naslednji niz kategorialnih form: "*téchne kai metaphýsica*", - /razumevanje, razlaganje, dokazovanje, razlaga/; "*poíesis kai demiurgía*" - /ustvarjanje, oblikovanje, *aísthesis*, forma/; "*práxis kai metáphosis*" - /destrukcija, dekonstrukcija, transformacija, rekonstrukcija/; "*dýnamis kai strategía*" - /možnost, moč, gibanje, dejanskost/; "*phaninómenon kai apokálipsis*" - /videz, pojavljanje, pojav, fenomen/; "*lógos kai harmonía*" - /fonem, beseda, govorica, jezik/; "*hermeneía kai apodeíksis*" - /umevanje, pojasnjevanje, interpretacija, smisel/; "*diáphora kai réksis*" - /ontična, ontološka, semiološka, gramatološka/; "*ichnós kai graphé*" - /grafem, črka, pisava, sled/; "*noésis tēs noeseos*" - /mišljenje, zavest, samozavedanje, mišljenje mišljenja/; da je vpeta v sistem kategorialnih form pomeni: kategorialne forme kot kategorialne forme ne strukturirajo samó tistega *jé* svojega področja, pač pa strukturirajo tudi *formo resnice*: desetim kategorialnim formam ustreza deset form resnice: **gotovost, verjetnost, skladnost, skladnost s potrditvijo, neskritost, kontingenca, novitev, diferenca, konfirmacija, integrenca**. - Če je "*téchne*" kategorialna forma, je "*metaphýsica*" njeno kategorialno področje; ob kategorialnih formah in kategorialnih

področjih učinkujejo **kategorialne funkcije**, ki naznačujejo tisto, kar se dogaja s kategorialnimi formami, simbolnimi formami sveta življenja; štiri velja izhodiščno izpostaviti: **forme, relacije, operacije, dinamizacije**; sklopi **kategorialnih pojmov** so odprti in bodo dobivali svojo konkretnjšo podobo ob obravnavi in pojmovnem fiksiranju posameznih področij; /recimo: "aísthesis" mojstrijo pojmi zaznave ("Wahrnehmung"), občutja ("Gefühl"), čuta ("Sinn") in drugi/.

Uvodna pojasnitev zadostnega razloga za uveljavitev sistema lahko začne takole: izguba logosa kot središča ima za konsekvenco najpoprej afirmacijo "ne-središča", ki mu ustreza seminalna avantura sledi /"l'avanture séminale de la trace" - Derrida/, in kot pozneje najdenje: izguba središča metafizike kot središča kroga se lahko uravnesi ob fiksiranju dveh središč elipse: **logosa** in **fenomena**, fenomena- v smislu vpisa - graphé; "igra razlike" (différance) se ob prvi postavitvi razlike kot diade dogaja kot igra "signifiant-signifié", pri čemer prevzema signifié v tej igri označevanja v odnosu do nadaljnega signifié funkcije označevalca; če iz teh relacij med signifiant - signifié nastajajo **in-formacije** nastajajo iz teh **in-forma**-cij kot sklopov informacij **forme**; če smo za prvo postavitev /"Setzung"/ difference kot diade uporabili neke izraz absolutna forma, lahko to pomeni zgolj, da se dogaja pred prvim vpisom sledi, če je za sled potrebno troje (1,0,1) in če je za absolutno formo zadosti dvojce (0,1); kategorialne forme 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 nekomu očitati; izreči, **dati na znanje, strukturirati**; kazati, dokazati; **kontingenca** bi tu za razliko od siceršnjih, recimo običajnih pomenov pomenila "**vez**" med "igro razlike" in tistim, kar **jè**. - 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 pomene, ki so to grško besedo omogočili: **vez**, vezava, povezava, oklepaj; prelom; povezava razločenih robov; če postavimo tu v oklepaj dejstvo, da ustreza pomenska situacija tu Derridajevemu 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 "harmoníi" za povezavo razločenih robov, lahko vpis tega pomena naznači beseda "**v(r)ez**", tako da imamo tu zbrane v smislu "legeín" naslednje sloje: vrez, rez; oklepaj, ki naznačuje mesto vreza; vrez; pri čemer je oblika črke "r" zavezana formi mostu, če je most tisto, kar medsebojno kot vez povezuje razločena robova. - **To je kontingenca**. - Sistemsko je prisotna, čeprav učinkuje "vsepovsod", 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 Ernest Cassirer v samo opredelitev "bistva" človeka kot "animal symbolicum", ali bolje "animal symbola forms"; v tej opredelitvi imamo združena štiri področja: forme /"formalitas"/, forme sveta življenja /"animalitas"/, simbolne forme /"symbolitas"/ in kategorialne forme "categorialitas"/, če je del form pri Cassirerju vezan na kategorialno ustrojitev simbolnega.

Če se vrnemo k "**igri razlike**": Derrida pravi na tem mestu, da je "izvornejša" od "ontološke razlike"; če nas to tu v prvi vrsti še ne zanima, lahko rečemo na začetek naslednje: "**igra razlike**" součinkuje v **označevalni verigi sledi** kot tisto, kar kot razlika



omogoča njen vpis. Če pride Derrida do svoje razlike skozi premislek Heideggrove ontološke difference, je Heidegger zavezan s svojimi razmišljanji o ontološki diferenci celotni zgodovini metafizike; naj razvijemo na tem mestu, da bi lahko osmislili zahtevo sistema, nekatere aspekte sledi kot kategorialne forme, sledi zato, ker ima v nizu kategorialnih form, kot to že vemo, posebno mesto in ker igra v sistemu "hermenevtične fenomenologije" "dvojno" vlogo: nastopa kot **kategorialna forma** 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**; osmisliitev 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 področji simbolnih form in form sveta življenja; lahko rečemo, da rešuje tisti problem, ki je nastal pri Kantu, ko je šlo za razumevanje odnosa med kategorijami in pojavi: samó skozi dvojno vlogo sledi se lahko kategorialne forme **vpisejo** v simbolne forme in forme sveta življenja in jih takó **postavijo**. Sled je takó hkrati forma, ki omogoča zvezni prehod od form sveta 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 je mogoče z diado vse napisati, če je hkrati tisto, kar jé, 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 **moči-bití**, ki je hkrati **pustiti-bití**, da fenomení **so**. Ta razlika potegne za seboj nadaljnjo razliko med močjo kot moči-bití in pustiti-bití in voljo do moči. V tem smislu se fenomení konstituirajo skozi razliko /"différance"/ in moč /"puissance"/; "volja do moči" je potem tisto, kar omogoča **uveljavitev** in **veljavnost** fenomenov enega nasproti drugemu; če ni na tem področju posredovalnih mehanizmov sistema, 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 je na področju simbolnih form sled zahteva razliko; sled smo v sistemu hermenevtične fenomenologije konceptualizirali kot **kategorialno formo**, ki so ji soprirejena štiri kategorialna področja: **grafem, črka, pisava, sled**; model, znotraj katerega nastajajo in učinkujejo forme, strukturirajo štiri izhodiščne funkcije: forme, relacije, operacije, dinamizacije. Problem sledi kot kategorialne forme nujno dosepe 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. - Slovo od skladnosti in neskritosti zahteva **kontingenco**, ki je v svetu razlik kot produkcije razlike v **dotiku** s tistim prehodom, ki smo ga 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**; **contingentia** je hkrati mesto dogajanja resnice. - Če razumemo besedo "contingentia" iz naslednjih pomenov glagola **contingo**: dotikati se, dotakniti se, prevzeti, drseti, zadeti na, mejiti na, biti soroden, biti prijateljsko blizu nečemu, postati del, srečati; **contingit**: zgodi se, uspeva; dogaja se; pa če rečemo za začetek, da resnica uspeva kot dogodek, ko kontingenco doseže, se v resnici kot kontingenci resnica daje tudi na način tistega, kar je Martin Heidegger imenoval "Ereignis".

Resnica kot kontingenca gre tako skozi dvojni preskus: skozi preskus ontološke difference in skozi preskus gramatološke difference, pri čemer postane hkrati zavezana zahtevi sistema. Toda katerega sistema?

Če najavi ontološka diferenca tisto srečevanje resnice z njenimi lastnimi temelji,

ki jo dajejo na način neskritosti, odpre gramatološka diferenca mesto, kjer zasije problem resnice v luči reza /"coupure"/, hkrati pa ponudi ob nastalih robovih /"marges"/ možnost in nujnost šiva /"couture"/ kot sistema, ki dobesedno tisti "jè" skupaj drži; če gre tu za sistem, velja opredeliti njegovo naravo. Gramatološka diferenca živi iz semiološke difference, semiološka diferenca pa nam daje na znanje, da obstaja nekaj takega kot sistem, in sicer sistem jezika, ki ni funkcija govorečega subjekta; če odpira gramatološka diferenca na osnovi jezika kot sistema pisave možnost sistemov, kot pravi Derrida, možnost različnih sistemov, se filozofska zahteva po sistemu postavlja na nekem drugem mestu. Subjekt je kot samozavedanje, pa tudi kot tubit, vpisan v jezikovni sistem, ki ni njegovo delo, tako da je lahko razumljen kot postavljen po tem sistemu, kljub temu pa se dogaja na način dejavnosti, ki je njegova. Ta dejavnost je govorjenje, ki se mora ujemati s predpisi kot **pred-vpisi** jezika kot "**sistemom difference**", ali s splošnim zakonom razlike, kot pravi Derrida; če je potreben jezik kot sistem, da bi lahko bilo govorjenje razumljivo in da bi lahko govorjenje produciralo svoje učinke, je lahko utemeljena zahteva filozofije kot sistema v uvidu, da lahko spregovorijo stvari zgolj na ozadju sistema kot "šiva", ki jih spravlja do razumevanja; če je naš sistem utemeljen in osmišljen v kategorialnih formah, to lahko pomeni zgolj, da je konstitucija sistema vezana na problem forme; tudi tu lahko rečemo z de Saussurejem: sistem ni "ousía", sistem je forma. Če je jezik tu součinkujoč, pomeni, da je tu, da bi subjekt sploh lahko govoril, da je njegovo sporočilo, da omogoča sistem njegove učinke; še pomeni: sistem kot sistem ni funkcija govorečega subjekta, prav takó to pomeni za subjekt filozofskega izrekanja. Če je s pozicije jezika kot sistema subjekt tisti, ki govori, je s pozicije filozofskega sistema tisti, ki izreka resnico tistega, kar jè.

Če je subjekt postavljen po sistemu in če je s tem nakazana vprašljivost subjekta, pa ni s tem nič manj subjekt, ko mu postane jasno, kaj je z resnico kot skladnostjo, resnico kot neskritostjo in resnico kot kontingenco: če živi resnica kot skladnost iz dvojnega manka, iz dvojnega prikrivanja in dvojne pozabe: iz pozabe biti in pozabe stavkov na tisto, o čemer resnico kot atribut izrekajo, čeprav jo kot skladnost s prvo pozabo dajejo, jemlje resnica kot kontingenca na znanje "igro razlike", ki ve, da ni bila prikrivana in zakrivana zgolj ontološka diferenca, pač pa sama sled razlike; če naredimo tu še en korak nazaj: "razlika" /"différance"/ omogoči Derridaju, da pride skozi branje Heideggra do možnosti uvida, da se s sledjo dogaja nekaj, kar jo nasproti ontološki diferenci postavlja kot izvirnejšo: to nadalje omogoča mojstritev postavitve tistega izbrisanega in tistega utrtega sledi; razlika med tistim izbranim in tistim utrim sledi pa je hkrati razlika med sledjo kot kategorialno formo in sledjo kot simbolno formo: obe drži skupaj "šiv" kot "sistem"; sistem dobi tu očitno nov pomen: sistem vzdržuje izbris sledi razlike in tisto, kar jo ohranja kot **sled v prisostvovanju**. Če iz te situacije sledi za Heideggra zahteva po neskritosti razlike kot ontološke difference in s tem zahteva po resnici kot neskritosti, se za Derridaja postavi vprašanje po sledi, ali bolje, vpisu sledi, tako da nastane sklop "**grammé-graphé-gramma-ichnós**"; za nas je v tem kontekstu pomembna opomba iz Derridajeve študije "**Ousía in grammé**": navaja Plotina: da govori Plotin o prisotnosti, se pravi tudi "**morphé**" kot sledi neprisotnega, "**amorfnega**": "tò gàr ichnós toù amorphon morphé"; če je tu stvar takó postavljena, je lahko sled, ali celo mora biti, ujeta v problem "**morphé**", "**forme**", "différance" pa dinamika razlik pred razlikami, ki "**morphé**" od "**amorfnega**" razlikujejo: sled postane "forma", in znotraj sistema simbolnih form **simbolna forma**. - Kritično mesto prehoda od Derridajeve "différance" do problema sledi kot simbolne forme naznačujejo stavki, zadnji stavki, iz študije "**Ousía in grammé**": če je tu razumljena "razlika" tako, da se daje kot prva in poslednja sled, je to v veliki meri pretirano povedano; koraki naj bi bili

naslednji: če je **bit** po že omenjeni pozabi, grški pozabi, menila in pomenila zgolj **bivajoče**, je lahko razlika starejša kot **bit** sama; da bi bila s tem dana neka še nemišljena in še manj vnaprej mišljena diferenca, kot je to razlika med bitjo in bivajočim. Kot take je, pravi Derrida, prav gotovo ne bi mogli imenovati v našem jeziku. To je derridajevska "différance", "razlika", ki se diferira onstran biti in bivajočega, ki se diferira in nepredvidljivo razpira pot. Nastane naslednje vprašanje: če lahko označimo "**razliko**" kot prvo in poslednjo sled, smo tu v dotiku s problematiko **kroga, izvora in konca**; to pa so klasični metafizični pojmi. Recimo, da je možno sled označiti na dva načina: znotraj metafizike kot domene in vladavine logosa in logocentrizma kot **fonem**, po razsrediščanju logosa in razumetju gramatološke difference kot **grafem**; če fonem in grafem zaobsegata področje sledi in če nočemo pristati, da je "différance" prva in poslednja sled, bi bilo tisto **njeno**, ne bomo rekli področje, **binem**; **binem** (0,1) pa še ni sled: dva naj gresta na pot (0,1), za ljubezen je potrebno troje (1,0,1): **sled kot sled zahteva učinkovanje binema s ponovitvijo: "différance et répétition"**; če je to naslov knjige Gillesa Deleuzea, smo ta naslov tu "zlorabili", ker ne gre za "**différance et répétition**", pač pa za "**différance et répétition**". Področje učinkovanja "**différance et répétition**" pa je področje form, ki smo jih mi v skladu s tistim, kar je Ernst Cassirer kot **simbolne forme** razumel, označili kot simbolne forme; ker so učinki "différance et répétition", "razlike in ponovitve", vezani tudi na svet življenja, smo vpeljali še sklop tistega, kar nosi oznako "forme sveta življenja". - **Binemu, grafemu in fonemu** pa se homologno desetim kategorialnim formam pridružijo še: **dinamen, fenomen, logonem, hermenem, diferen, ihnen in integren**. -

Če se v tem kontekstu začenja uveljavljati **zahteva sistema**, se pravi tistega, kar forme kot forme skupaj drži, če pomeni izvorno grška beseda "**tó systēma**" toliko kot "združitev" /"Vereinigung"/, zahtevajo "**diference**" /"razlike"/, "**sekvence**" /"sledi"/, "**distance**" /"konkretni vpisi v bivajoče form življenja"/ in "**algoritmi**" /"modeli in pravila za ravnanje z njimi"/ združujočo moč motrenja; če je ta tu poimenovana s sistemom, ta tu ni več zavezan zgolj "**teoriji**", pač pa tistemu, kar lahko poimenujemo kot "**kategorialne Formung**", kategorialno strukturiranje. To kategorialno strukturiranje pa je vezano na tkanje razlik in dinamično razlik; če je bila odločilna zadeva metafizičnih sistemov identiteta in pozneje totaliteta, če so ti sistemi živeli s pomočjo "štirih izdajalk razlike" (Deleuze): **identitete** koncepta, **podobnosti** zaznanega, **opozicije** predikatov in **analogije** sojenja, tudi **enakosti** stvari in **univoknosti** pomenov, potem lahko postane odločilna zadeva postmetafizičnega sistema "**igra razlik in vpisov sledi**", ki jih naravnava in osmišljajo "**kategorialne forme**". Če smo hkrati s sistemom vrtili veljavo subjektu in rekli, da je subjekt tisti, ki govori, čeprav sam ni tvorec jezika kot sistema, in če rečemo, da je jezik zavezan območju nezavednega, je tu nezavedno ravno jezik, nikakor pa ni nezavedno subjekt, ker se sicer znajdemo na tisti "kraljevski poti", ki je predstavljala pot za uničenje filozofije: "voluntas", "libido", "venitas" in "desiderium" so predstavljale štiri možne ekonomije tega uničenja; če je bila s tem substanca ("ousía") dobesedno do nič spravljenjena, in če rečemo, da predstavlja "svet življenja" "ousío", je očitno, da je potrebno 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 lahko ostane "svet življenja" kot "ousía" **na pota** do mišljenja in **polje** možnih odgovorov, če "poljske poti" tu več ne razumemo zgolj kot poti spraševanja in iskanja; 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", delovanje tega odgovarjanja pa "sprechen", delovanje na tistega, ki odgovarja - "entspricht", oziroma govori - "spricht"; če je v besedi "Wort" beseda "Ort" "mesto ousfe", morajo biti resnični odgovori po meri "ousfe"; pa imamo tako četverstvo - "Geviert": "sprechen", "spricht", "die Sprech", "entsprechen". - Če pride Martin Heidegger pri svojem spraševanju in odgovarjanju do "Lichtung" in "Anwesenheit", sta homologni temu paru pri Derridaju "différance" in "trace"; s to razliko: pri Heidegru gre skoz za vprašanje biti, pri Derridaju pa je odnos govorenja in delovanja jezika vezan na "igro form" brez fiksirane in nespremenljive substance. Še pomeni: nizanje retencij in protencij razlik, spacializacijo in temporizacijo, **igro sledi**: zato pisava "**avant la lettre**", "arhi-pisava" brez prisotnega izvora, brez "**arché**" - "Pisava pred črko" pomeni hkrati črtanje "arché" in transformacijo splošne semiologije v gramatologijo, hkrati dekonstrukcijo vsega, kar je metafizičnega v semiologiji, se pravi vsega tistega, kar ni združljivo z motivom "razlike" - (Derrida). - 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 sistema lingvističnih diferenc, da je pomenjujoč zgolj in edino, če se vpisuje v sistem diferenc; kar bi še nadalje pomenilo, da subjekt ni samemu sebi prezenten brez posredovanja igre lingvistične in semiološke "**différance**"; sledi vprašanje: Toda, ali si ne moremo predstavljati in misliti prezenze in samo-prezenze subjekta pred njegovim govorenjem in označevanjem, **samoprezenze subjekta** znotraj molčeče in intuitivne zavesti? -

Takšno spraševanje predpostavlja po Derridaju, da je nekaj takega kot zavest možno pred znaki, zunaj znakov, brez vsake sledi in "**razlike**". - Če je Heidegger prišel do tistega, kar je imenoval "Lichtung", "clairière", je to s pozicije mišljenja "différance" vezano še vedno na tisti privilegij zavesti, recimo pri Heidegru na privilegij "tubiti", ki je 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 prezenze 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 takó odgovoren, in s tem subjekt, in sicer subjekt 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 sistema pa predstavlja "gigantomachío perì tés ousías", če je "ousía" svet življenja.

Pred samim "vpisom" subjekta v sistem kategorialnih form takó delujejo naslednje štiri "črke": dinamika razlik pred razlikami kot razlika - différence /D/, dinamika binemov /B/ kot prvih postavitev prisostvovanja razlik [(0,1)], dinamika grafemov /G/, če je grafem minimalna kontrastna enota v sistemu pisave nekega jezika [(1,0,1)], in dinamika fonemov /F/, če je fonem najmanjša enota v glasovalnem 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**"; v tej "**apagogé**" je **užitek sistema**; tu se začne znanost. Domnevna nevrnljiva izguba seda-

njosti kot *prezence* / "Anwesenheit" / užitka metafizike in pozneje užitka sveta življenja je vezana na "delo sistema", ki ga vrača: v tem smislu so "kategorialne forme" kot "formogenetska kategorialna območja" geneza sveta življenja, ali bolje, omogočajo 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: osmisliitev kategorialne forme sledi lahko pripravi možnost ontologije, če je sled prehod iz **ni** v **je**, če je **jè** opredelitev in učinek **sledi**. - Pri Derridaju najdemo možnost za takšno izpeljavo: *prezence*, in s tem hkrati samoprezence da ne velja več misliti kot formi biti, pač pa kot opredelitivi 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 takó Nietzsche kot Freud razmišljala o motivu "**razlike**", če je bila "*différance*" v njenih tekstih takorekoč poimenovana, je tisto, kar se da pri njej kot ugotovitev najti, da je zavest učinek razmerja moči, ki niso njene lastne; te moči ji niso nikoli prezentne, pač pa so igre **diference** 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; **ujeljavitev kvalitete**, če to zahteva "svet življenja", je vezana na nadaljnje štiri aspekte "*différance*": *diference*, *diferensa*, *diferende* in *dvojne robove*; pa bi imeli takole: **dva diferensa**, **osem diferenc**, **deset diferendov**, **dvanajst dvojnih robov**, če so ta števila vezana na dejstvo, da gre v našem sistemu za deset kategorialnih form - [desetim kategorialnim formam se pozneje pridružita še dve] [razlikovalca (dva), razlike, razlikovalke, dvojni robovi]. - Če, kot pravi Derrida, živi filozofija v in **od razlike** in če ni v stanju uzreti **enakega**, ki ni **identično**, je to enako, ki ni identično, ravno **razlika** kot odložen in dvojni prehod od enega diferenda do drugega ("*Différance*").

Na tej poti lahko po Derridaju ponovno ujamemo **pojmovne pare**, na katerih gradi filozofija, pojmovne pare, iz katerih živi naš diskurz, pri čemer pa da to ne pomeni izbriša nasprotij, pač pa možnost, ki se najavlja takó, da se eden od pojavov najavlja kot **razlika** drugega; **kategorialne forme** bi bile takó **razlikovane/odložene - razlikujoče/odložujoče forme sveta življenja**. - Z vpotegnitvijo Nietzscheja bi to pomenilo, da se **razlika** najavlja kot razvijanje **enakega** na način različnosti in ponovitve v večnem vračanju; če to omogoča nastanek sistema, resnico kot kontingenco in vpis sledi, se **mišljenje razlike** dopolni v **mišljenju sledi** in izpolni v **mišljenju sistema**: če je sled vezana na **moč utrtja**, je **odlog** / "remise", "Aufschub" / vezan na **odlog ontologije**, odlog **ontologije sveta življenja**, sistem pa vezan na kontingenco kategorialnih form.\*

\* Del tega teksta je bil prebran kot referat "Resnica kot kontingenca in zahteva sistema" na prvem slovenskem filozofskem kongresu "Perspektive filozofije" - (Ljubljana, Cankarjev dom, 17.-19. oktober 1994).

## O vplivu relativnostne teorije na kubistično slikarstvo

ERNEST ŽENKO

### POVZETEK

Začetek dvajsetega stoletja sta zaznamovali dve pomembni prelomnici v razumevanju prostora. Obe - tako relativnostna teorija na področju naravoslovja, kot kubistično slikarstvo v okviru umetnosti - uvajata v dožemanje prostora novost; novo paradigmo, ki pretrga navezo z obstoječo tradicijo, utemeljeno predvsem na evklidski geometriji.

Čeprav je danes že mogoče določiti pomen in mesto vsake prelomnice posebej, znotraj sfere, v kateri se je pojavila, pa še vedno ostaja odprto in aktualno vprašanje njunega medsebojnega odnosa. Pri tem gre predvsem za vprašanje o načinu in vrsti vpliva relativnostne teorije na kubistično slikarstvo, s čimer se ukvarja tudi pričujoči prispevek.

### ABSTRACT

#### ON THE INFLUENCE OF RELATIVITY THEORY ON CUBIST PAINTING

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century there were two significant turning-points in understanding the space. Both of them - relativity theory in the domain of natural sciences and cubist painting in the framework of art - have introduced a new approach in understanding of space; a new paradigm which breaks off the bond with the existing tradition, based on Euclidean geometry in particular.

Although today it's already possible to define the significance and the place of each turning-point, within the sphere in which it has appeared, a question on their mutual relationship still remains open and does not lose on its actuality. It is thus first of all about the question on mode and kind of influence that relativity theory has had on cubist painting, that's also the topic of the present article.

Časovna ter na prvi pogled tudi vsebinska povezanost dveh dogodkov z začetka dvajsetega stoletja na vsak način nudi precej možnosti za ugibanja in spekulacijo. Relativnostna teorija na eni strani ter kubistično slikarstvo na drugi nedvomno pomenita revolucionarno novost, velikansko spremembo v dožemanju prostora (fizičnega oz. fizikalnega, če že ne realnega, in umetniškega, imaginarnega). V obeh primerih je šlo za spremembo simbolne forme skozi razkol z dotedaj prevladujočo evklidsko paradigmo.

Številni so bili zagovorniki pogleda, ki temelji na neposredni vzročni povezanosti med relativnostno teorijo Alberta Einsteina in deloma Hermanna Minkowskega ter umetnostjo kubizma z začetki pri Pablu Picassu in Georgesu Braqueu. Eden izmed njih, Paul Laporte, je leta 1949 v članku *Cubism and Science* zapisal:

"Lahko se strinjamo... da sta uvajanje neevklidske geometrije v fiziko na eni strani, in prelom z linearno perspektivo na drugi strani vzporedna premika znotraj

evolucije zahodnega mišljenja. Še več, novi slikovni znak, ki ga je ustvaril kubizem, je mogoče najbolj zadovoljivo razložiti z uporabo koncepta prostorsko-časovnega kontinuuma. Da je ta razlaga legitimna, je vsaj v najmanjši meri naznačeno v Apollinairiovih opombah k neevklidski geometriji in četrti dimenziji...

Združitev neevklidske geometrije s četrto dimenzijo pravzaprav konstituira sodobno fiziko. To pa se je zgodilo v fiziki ob natančno istem času, kot se je v slikarstvu zgodil premik v kubizem (Einstein, Posebna teorija relativnosti, 1905; Minkowski, 1908; Picassova prva kubistična slika, *Les Femmes d'Alger*, 1906-07)."<sup>1</sup>

Argument, naveden v zgornjem citatu, velja tako rekoč za klasičnega. Niti Laporte niti kateri izmed njegovih somišljenikov niso navedli močnejšega dokaza za obstoj relativističnega kubizma, kot je uporaba terminov pri kubistih. Ker kubistična literatura Einsteina in Minkowskega neposredno ne omenja, prav tako tudi ne relativnosti, je potrebno odgovor na vprašanje, ali Laportov argument predstavlja tudi že dokaz, poiskati znotraj samega kubističnega gibanja kot tudi relativnostne teorije.

Kot ključno se torej kaže razumevanje pomena in vloge izrazov *četrti dimenzija* in *neevklidska geometrija*. Pojma, ki sta očarala umetnike prvega desetletja dvajsetega stoletja (in tudi kubiste), sta nastala že več kot šest desetletij pred tem. Osnove konsistentne neevklidske geometrije namreč segajo v čas okrog leta 1820, prve razprave o večdimenzionalnih geometrijah pa izidejo okrog 1840.<sup>2</sup>

V obeh primerih gre za presejanje ustaljenega pogleda na geometrijo, ki je svoje področje obvladoval kar dve tisočletji. Grški matematik Evklid je aksiomatski sistem, ki predstavlja temelje (po njem imenovane, torej evklidske) geometrije, predstavil v obširnem delu *Elementi* okrog leta 300 pr. n. št. V sistemu, ki temelji na petih postulatih in devetih aksiomih,<sup>3</sup> so že zgodnji komentatorji odkrili zanimivo nedoslednost: peti postulat ni utemeljen oz. razviden na enak način kot ostali štirje, zato mora biti nekako izpeljiv iz slednjih.

Omenjeni peti postulat trdi, da je mogoče skozi dano točko k dani premici povleči le eno vzporednico. Ves razvoj novih oblik geometrije je v začetku potekal v iskanju alternative glede na omenjeni postulat o vzporednicah. Leta 1824 je Karl Friedrich Gauss sklepal, da morajo obstajati tudi drugačne vrste geometrij (glede na evklidsko), ki sta jih zatem, neodvisno drug od drugega, razvila Nikolaj Ivanovič Lobačevski (1829) in Janos Bolyai (1832).

V obeh primerih je šlo za vrsto geometrije, pri kateri skozi dano točko lahko povlečemo več črt (premic), ki ne sekajo dane premice in so zdaj, na nek nov način, med seboj vzporedne. Posledično je vsota kotov trikotnika, na površini ukrivljenega prostora v tako določeni neevklidski geometriji, vedno manj kot 180 stopinj.

Leto 1854 je pomenilo novo prelomnico v razvoju neevklidskih geometrij. Georg Friedrich Riemann je tedaj predstavil novo obliko geometrije, ki je temeljila na novem pristopu h geometričnemu prostoru, preučevanju dimenzij in ukrivljenosti določenih abstraktnih matematičnih struktur (kot metoda sta mu služila infinitezimalni račun in diferencialna geometrija).

Ob tem se mu je prvič izpostavil pomemben filozofski problem: razlika med neomejenim in neskončnim prostorom - površina krogle je neomejena in vendar končna. Če se znotraj evklidskega prostora lahko premica razteza v neskončnost, se znotraj končnega Riemannovega prostora ne more, in tako je mogoče doseči, da ne

<sup>1</sup> Linda Dalrymple Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*, Princeton University Press, Princeton 1983, str. 353.

<sup>2</sup> Jeremy Gray, *Ideas of Space*, Clarendon Press, Oxford 1989.

<sup>3</sup> Po drugi različici je aksiomov le pet. Cf. Jeremy Gray, *Ideas of Space*, str. 26.

obstaja niti ena vzporednica k dani premici skozi dano točko (kar velja tudi za geometrijo naše zemeljske krogle).

Za geometrijo, ki sta jo razvila Lobačevski in Bolyai, je značilna konstantna negativna ukrivljenost površin, za omenjeno Riemannovo pa konstantna pozitivna ukrivljenost. Poleg teh dveh možnosti je Riemann vpeljal še tretjo: lahko si zamislimo geometrijo, kjer površine nimajo konstantne ukrivljenosti, pač pa se ta spreminja v odvisnosti od položaja na površini. Posledica: če se znotraj takega prostora giblje neka podoba, se le-tej pri gibanju nujno spreminjajo tako oblika kot tudi lastnosti, česar si znotraj evklidskega prostora ni mogoče predstavljati. Zadnja oblika neevklidskega prostora je izjemno zanimala umetnike v začetku dvajsetega stoletja, s tem pa tudi kubiste. Možnost obstoja ukrivljenega prostora namreč nujno postavi pod vprašaj sistem linearne perspektive, ki je dominiral vse od obdobja renesanse, ter umetnosti na nek način postavlja nov izziv.

Razvoj večdimenzionalnih geometrij, kamor sodi tudi problem četrte dimenzije, ni bil tako enoten. Ideja se je razvijala postopoma skozi drugo četrtno devetnajstega stoletja kot naravna razširitev analitične geometrije, kjer je šlo za dodajanje novih spremenljivk k že običajnim  $x$ ,  $y$  in  $z$ , ki označujejo tri dimenzije zaznavnega. Geometrija prostorov z več kot tremi dimenzijami (npr. štirimi) zahteva precejšnje spremembe pri obravnavi pravokotnosti, vzporednosti ipd. Oblikoval se je tudi pojem *hiperprostora*, prostora z dimenzijo, večjo od običajnih treh. Hipertelo je npr. omejeno s tridimenzionalnimi telesi na podlagi analogije s tridimenzionalnim prostorom, kjer so telesa obdana z dvodimenzionalnimi ploskvami.

Čeprav so večdimenzionalni prostori nastali pod okriljem matematike, se je zlasti štiridimenzionalni prostor začel kmalu pojavljati tudi zunaj nje. Četrta dimenzija, kot nekakšen dodatek našemu fizičnemu prostoru, je pričela sprejemati najrazličnejše oblike. Velikokrat je pomenila veliko več kot samo dodatno prostorsko dimenzijo. Tako je Gaston de Pawlowsky zapisal leta 1909:

"Brez dvoma, četrta dimenzija v resnici ni samo nekaj analognega višini, širini ali globini, kot pač geometri razumejo te tri dimenzije. Gre za drugo stvar, veliko bolj kompleksno, veliko bolj abstraktno, ki je ni mogoče na noben način definirati znotraj našega današnjega jezika. Predpostavimo torej, da je to drugačen pogled, način motrenja stvari v njihovem večnem in nespremenljivem vidiku, način osvobajanja od gibanja v množstvu, s ciljem doseči posamezno umetniško kvaliteto fenomena."<sup>4</sup>

Ideja, da četrta dimenzija predstavlja možnost transcendence, je bila zelo razširjena. Zagotovo je dosegla tudi nekatere kubiste, o čemer piše tudi Guillaume Apollinaire v svojem delu *Kubistični slikarji*. Na tem mestu se zdi vredno opozoriti, da so ves čas obstajali tudi nasprotniki uvajanja četrte dimenzije: npr. Hippolyte Taine, ali Hermann von Helmholtz, ki je trdil, da si četrte dimenzije nikakor ni mogoče predstaviti. Pomemben korak v smeri opredelitve četrte dimenzije pomeni spoznanje, da obstaja več kot le ena sama vrsta prostora. Tako je Ernst Mach leta 1886 ločil geometrični prostor od perceptualnega oz. psihološkega prostora. Če prvi kaže vse lastnosti tridimenzionalnega prostora, pa za drugega, kot trdi Henri Poincare, ki uporablja isto delitev, "ni mogoče niti reči, da ima tri dimenzije".<sup>5</sup> Oba, tako Mach kot Poincare, priznavata celo obstoj tretje vrste prostora: prostora univerzuma, ki naj bi se nahajal za našimi trenutnimi zaznavami. V teh novooblikovanih pojmovanjih prostora je zdaj mogoče najti mesto tudi za četrto dimenzijo.

<sup>4</sup> Linda Dalrymple Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*, str. 53.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 73.



Obstajala je tudi različica štiridimenzionalnega prostora, kjer je četrta dimenzija čas. Le-ta se je pojavila v znanstveni fantastiki Herberta Georgea Wellsa (*The Time Machine*), pozneje pa se je dokončno uveljavila znotraj prostorsko-časovnega kontinuuma pri Minkowskem, ki je le-tega razvil za Einsteinovo posebno teorijo relativnosti. Gre za opis fizikalnih dogodkov, ki so umeščeni v tri prostorske in eno časovno dimenzijo.

Če se naposled vrnemo h kubistom, lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, da sta jim bila pojma neevklidske geometrije in četrte dimenzije znana, vendar je kljub temu vsakršna vzročna povezanost med novimi geometrijami ter razvojem slikarske umetnosti pri Picassu in Braqueu skrajno vprašljiva.

Picassovo delo je produkt njegovega lastnega umetniškega genija ter iskanja alternativ h klasični figuralni tradiciji in renesančni perspektivi. Izvore kubizma je potrebno iskati v umetnosti sami - v prvi vrsti znotraj afriškega kiparstva ter slikarstva Paula Cézanna.

Od renesanse dalje so bile skoraj vse slike podrejene enotočkovni perspektivi - geometričnemu sistemu za prikaz iluzije realnosti, ki deluje po načelu, da se z oddaljenostjo predmeti navidezno manjšajo. Perspektiva še vedno velja za najmočnejše orodje, namenjeno urejanju množic vizualnih izkustev, vendar umetnikom petnajstega stoletja ni pomenila samo matematične metode, temveč skoraj magični proces, filozofski kamen umetnosti. O tem govori navdušenje, ki ga je Paolo Uccello izrazil z besedami: "O, che dolce cosa è questa prospettiva!"<sup>6</sup>

Perspektiva predpostavlja določen način gledanja na stvari, le-ta pa se vedno ne pokriva z načinom, kako dejansko gledamo. V svojem bistvu je perspektiva forma abstrakcije, ki poenostavlja povezavo med očesom, možgani in objektom; idealni pogled, pri katerem je enooki mirujoči opazovalec, ločen od vsega, kar vidi, subjekt, v katerem konvergira ves svet.

Kljub svoji natančnosti je perspektiva generalizacija izkustva, ker shematizira, vendar dejansko ne prikazuje načina, na katerega vidimo. Oko namreč nikoli ne miruje in naša izkušnja zunanjega sveta je bolj mozaik kot perspektivistična postavitev: gledalec in pogled sta del istega polja - realnost je interakcija. Temu pogledu, ki so ga v okvirih znanstvene paradigme razvijali F. H. Bradley, Alfred North Whitehead in Albert Einstein, je, neodvisno od njih in ne da bi bil seznanjen z njihovim delom dal estetsko formo Cézanne.

Povezava med Cézannom in kubisti je zgolj enostranska: s kubistično abstrakcijo se ni strinjal ter je ves svoj trud posvečal fizičnemu svetu. Ideja, da je Cézanne oče abstraktne umetnosti, temelji na njegovi opombi, da je v naravi potrebno iskati krogle, stožce in valje. Kljub temu omenjenih geometrijskih teles v njegovih delih ni videti; njegovo zanimanje je namreč veljalo relativnosti gledanja, skupaj z dvomom o možnosti takšne predstavitve na sliki: "Ni mogoče doseči intenzivnosti, ki se odvija pred mojimi čuti."<sup>7</sup> Vsako umetniško delo na ta način govori o motivu, pa tudi o procesu opazovanja tega motiva. Relativnost postane primarno vodilo, dvom postane del umetniškega subjekta. Ravno ideja, da je dvom lahko heroičen, predstavlja enega od mejnikov modernosti, kubizem pa jo je razvil do ekstrema.

Picasso in Braque sta hotela prikazati dejstvo, da je naše vedenje o objektu sestavljeno iz vseh možnih pogledov nanj: od spredaj, od zadaj, od zgoraj, od spodaj, s strani ipd. Takšen vpogled, ki se sicer dogaja v času, sta nato "stisnila" v en sam trenutek, v en sam sintetiziran pogled. S tem sta uspela prikazati smisel množstva kot vodilni element realnosti.

<sup>6</sup> Robert Hughes, *The Shock of the New*, Alfred A. Knopf, New York 1991, str. 16.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 18.

Eksperimentirala sta tudi z umetnostjo drugih kultur (v Franciji je bilo v 19. stol. živo zanimanje za eksotično, oddaljeno, primitivno). Predvsem je šlo za afriške rezbarije, ki sta jih uporabljala zgolj kot sredstvo, neodvisno od njihove primarne vloge in pomena v afriški družbi, še več, njihove vloge in pomena niti nista poznala.

Okrog leta 1909 sta Picasso in Braque pričela združevati konceptualno svobodo afriške umetnosti s Cézannovo geometrijo z namenom, da bi bil opis realnosti hkrati perceptualen in konceptualen. Ko se je formalni jezik kubizma razvil do stopnje notranje koherentnosti, je začel predstavljati novo možnost glede na tradicionalna sredstva reprezentacije, s tem pa je postajal vedno bolj konceptualen in vedno bolj oddaljen od neposredne vizualne zaznave. Kubizem je začel privlačiti tudi druge umetnike, ki pa so želeli prikazovati pravo resničnost bolj znotraj duha, kot v naravi.

Vedeti moramo, da se je kubizem rodil v času velikih vprašanj o strukturi našega sveta in o bistvu realnosti. Veliko ljudi je v tem času, v luči novih geometrij in njihove popularnosti, sprejemalo možnost obstoja četrte dimenzije, prostora, ki se nahaja za neposredno čutno zaznavo. V tem smislu so tudi nekateri kubisti, čeprav tega ni mogoče reči za Picassa, našli potrditev, da so na pravi poti, in so o tem pisali tudi številne razprave. Skratka: znotraj kroga kubistov sta bila pojma četrte dimenzije in neevklidske geometrije znana, čeprav sta dobila docela nov pomen.

Če naj kubizem povežemo z relativnostjo, moramo najprej pogledati, kakšno vlogo sta omenjena pojma igrala znotraj le-te. V posebni teoriji relativnosti, ki jo je Einstein objavil leta 1905, ni četrta dimenzija nikjer omenjena, prav tako pa je tudi prostor, na katerega se nanaša, še vedno evklidski, tako da za opis dogodkov zadostujejo običajne kartezične koordinate. Šele leta 1908 je Minkowski formuliral štiri-dimenzionalni prostorsko-časovni kontinuum, ki predstavlja geometrično reprezentacijo Einsteinove posebne relativnostne teorije. In šele leta 1916, v svoji splošni relativnostni teoriji, kjer obravnava gravitacijo, Einstein uporabi prostor-čas znotraj ukrivljenega prostora Riemannove neevklidske geometrije.

Potrebno se je tudi zavedati, da gre za določeno časovno obdobje iz preteklosti, ko se informacije še niso prenašale s tako hitrostjo, kot smo vajeni danes. Poleg tega znanstveni dosežki, četudi revolucionarni, niso tako hitro prodrli zunaj meja ozkega kroga posvečenih, kar kaže tudi zanemarljivo število člankov, ki v tem obdobju obravnavajo omenjeno tematiko. Skratka: ker se pojem četrte dimenzije pojavi znotraj teorije relativnosti šele leta 1908, kar je pozneje, kot je nastala prva Picassova kubična slika, pojem neevklidske geometrije pa celo 1916, je kakršen koli vpliv relativnostne teorije na kubizem skrajno vprašljiv. Radikalno gledano je mogoče celo preprosto povleči črto ter zaključiti z ugotovitvijo, da relativnostna teorija nikakor ni vplivala na kubistično slikarstvo.

Do istega zaključka, le da bistveno hitreje, bi lahko prišli tudi po drugi poti, saj rezultat ni presenetljiv. Za modernizem, kamor nedvomno sodi obravnavano obdobje, je značilna vzpostavitev treh vrednostnih sfer (znanost, umetnost, etika), kjer za vsako sfero posebej veljajo specifični strukturni zakoni in kjer deluje specifična notranja logika posamezne sfere.<sup>8</sup> To med drugim pomeni, da ni nekih zunanjih (absolutnih) kriterijev, s pomočjo katerih bi lahko določali ali ocenjevali posamezne oblike izkustva, ki ne sodi v isto vrednostno sfero. Sfere torej bistveno opredeljuje pojem neprehodnosti, iz česar sledi, da ni načina, po katerem bi določen pojem ali oblika izkustva (npr. neevklidska geometrija ali četrta dimenzija), ki je nastal(a) znotraj ene sfere, lahko kavzalno migriral(a) v drugo vrednostno sfero. Če se denimo nek pojem prenese iz ene sfere v drugo, je to mogoče le, če se takoj transformira v skladu z zakoni sekundarne

<sup>8</sup> Debeljak, Aleš, *Postmoderna sfinga*, Wieser, Celovec-Salzburg 1989, str. 40-43.

sfere, to pa se je pri obravnavanih pojmih tudi zgodilo. Tudi če bi kubisti poznali relativnostno teorijo, le-ta na njihovo slikarstvo neposredno ne bi mogla vplivati.

#### LITERATURA:

- Dalrymple Henderson, Linda, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- Debeljak, Aleš, *Postmoderna sfinga*, Wieser, Celovec-Salzburg 1989.
- Gray, Jeremy, *Ideas of Space*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Hughes, Robert, *The Shock of the New*, Alfred A. Knopf, New York 1991.
- Pagon, Dušan, *Osnove evklidske geometrije*, DZS, Ljubljana 1995.
- Postmoderna*, ur. Ivan Kuvačić in Gvozden Flego, Naprijed, Zagreb 1988.

## Vizualizacija, znanost in znanje\*

JOŽEF MUHOVIČ

"Die Entdeckung der geistigen Dimension des Körpers führt immer mehr zu der Überzeugung, daß weder Empfindungen noch Begriffe, sondern Bilder die fundamentale Schicht der Kognition ausmachen."

(Ferdinand Fellmann, Innere Bilder im Licht des imagic turn)

"Visual thinking is the ability of the mind to unite observing and reasoning in every field of learning."

(Rudolf Arnheim, The Split and the Structure)

### POVZETEK

*Brez pretiravanja je mogoče reči, da so - gledano kvantitativno - slikovne informacije dandanes že prevzele primat verbalnojezikovnim. Na ta informacijski premik se je odzvala tudi znanost, zlasti kognitivna, v kateri je tema slikovnosti zavzela tako pomembno mesto, da znanstveniki namesto o t.i. lingvističnem obratu, ki je bil za znanost značilen do nekako sedemdesetih let našega stoletja, čedalje bolj pogosto in s čedalje večjim poudarkom govorijo o t.i. slikovnem obratu (o imagic- oz. pictorial turn), ki naj bi ga nasledil. Razlog za ta obrat pa ni samo kvantitativni porast vizualnih informacij, ampak predvsem spremenjeno pojmovanja vloge slik v človekovi kogniciji. Raziskave kognitivnih psihologov in filozofov v okviru t.i. "imagery debate" namreč z vedno večjim poudarkom kažejo na to, da temeljnega sloja človekove kognicije ne tvorijo niti občutki niti pojmi, ampak slike. Spoznanje, da so slike naravni most med čutno nazornostjo in abstraktnim mišljenjem, je po zaslugi gestalt psihologov (Ehrenfels, Arnheim) in likovnih teoretikov (Britsch, Butina) znano že razmeroma dolgo, vendar se je - vsaj v teoriji - vse do sedaj zdelo, da nima niti univerzalnega niti neposredno operativnega značaja. Dejstvo je sicer, da slike že od nekdej v velikem obsegu in na najrazličnejših področjih spremljajo posredovanje človeških informacij, dejstvo pa je tudi, da je na vseh teh področjih - vsaj zdi se tako - vizualizacija informacij zgolj spremljava informacijskega prometa, ki "že gotovo" informacijo napravi nazornejšo in predvsem privlačnejšo. Toda, ali res?*

*Spodbujen z najnovejšimi odkritji kognitivne psihologije in filozofije, skuša avtor*

\* Razprava je razširjeno predavanje, ki ga je imel avtor 10. junija 1997 v okviru delavnice "Visualisation in University Teaching" v Sindikalnem izobraževalnem centru v Radovljici.

pričujoče razprave natančneje raziskati vlogo slik v človekovi kogniciji in - posledično - vlogo vizualizacije v produkciji in posredovanju (znanstvenih) informacij. Pri tem pride do naslednjih ugotovitev:

1. Vizualizacija je eno od zelo priročnih orodij postopanja z izkustvom in eno od orodij za strukturalno in logično diferenciacijo informacijskega prostora, ki po eni strani bistveno olajšuje, po drugi pa tudi bistveno kompleksificira promet med stvarnostjo in mišljenjem. Značilno zanjo je namreč, da po svoji (psihološki in logični) naravi tako rekoč kongenitalno omogoča in podpira transformacijo čutno-nazornega v pojmovno in pojmovnega v čutno-nazorno.

2. Vizualizacija s tem v znanosti in izobraževanju na mnogo različnih načinov pospešuje pretok med empirijo in teorijo, se pravi, povečuje fleksibilnost človekovega vzpenjanja z empirične na konceptualno raven in njegovega sestopanja z ravni teorije v konkretnost problemske situacije. V tem oziru ni zgolj ilustrator že izgotovljenih pojmovnih vsebin oz. informacij, ampak aktivni sodelavec pri njihovem nastanku in razvijanju, tako rekoč njihov katalizator.

3. Ker zmore predstaviti to, kar trenutno ni prisotno, na čutno-nazoren način in ker lahko tisto, kar samo po sebi ni vidno, napravi vidno, vizualizacija bistveno pripomore k učinkovitosti spoznavanja in učenja, saj nazoren stik z abstraktnim stabilizira predstave in olajšuje operiranje z njimi.

4. Ker zaradi nediskurzivne narave slikovnega medija vizualizacija človeka spontano navaja na relacijski način mišljenja, veliko pripomore k razkrivanju funkcionalnih soodvisnosti med elementi problemske situacije. S tem po eni strani odpira vrata za v vsaki stroki kreativno zelo dragoceno konstruiranje mnogoštevilnih relacijskih alternativ med temi elementi, po drugi pa nič manj pomembno verifikacijo konsistentnosti njihovih strukturnih odnosov v oblikovanih teorijah.

5. Najpomembneje pa je, da vizualizacija človeka nenehno aktivno vključuje v (re)konstrukcijo in sooblikovanje informacij oziroma v prevajanje informacij, ki so mu dane v eni obliki, v alternativne oblike, s čimer širi področje človekove fleksibilnosti v operiranju z izkustvom.

Že zaradi vsega naštetega bi zato po avtorjevem mnenju veljalo vizualizacijo kot orodje v produkciji in posredovanju informacij načrtneje raziskati, načrtneje operacionalizirati in načrtneje vključevati v raziskovalne in pedagoške procese.

## ABSTRACT

### VISUALISATION, SCIENCE AND KNOWLEDGE

It may be said, without exaggeration, that - in terms of quantity - pictorial information has today taken priority over verbal-linguistic information. This information shift has not remained unnoticed by science, particularly cognitive science, which has attributed such an important role to pictoriality that, instead of the so-called linguistic turn that was characteristic of science up to the seventies, scientists are ever more frequently and with growing emphasis speaking of the so-called *imagic or pictorial turn* which has supposedly taken its place. The reason for this turn is not only the quantitative growth of visual information, but above all the changed understanding of the role of images in human cognition. The studies of cognitive psychologists and philosophers within the scope of the so-called *"imagery debate"* point more and more to the fact that neither feelings nor concepts, but images, are the fundamental layer of human cognition. Owing to the discoveries of the *"gestalt"* psychologists (Ehrenfels, Arnheim) and art theorists (Britsch, Butina), it has been known for quite some time that images are a natural

bridge between sensory cognition and abstract thinking, but until now - at least in theory - this discovery was not recognized as having either a universal or a directly operational character. Although pictures have long accompanied the exchange of human information on a large scale and in various fields, it is also true that in all these fields - or so it seems - the visualization of information is merely an accompaniment in the exchange of information which makes an "already made" piece of information more perceivable and in particular more attractive. But does it really?

Encouraged by the latest findings of cognitive psychology and philosophy, the author of this paper is attempting to explore in greater detail the role of images in human cognition and - consequently - the role of visualization in the production and exchange of (scientific) information, and has arrived at the following conclusions:

1. Visualization is a very handy tool for dealing with experience as well as for the structuring and logical differentiation of information space, which, on the one hand, highly facilitates communication between reality and thought and, on the other, makes it considerably more complex. Characteristically, because of its (psychological and logical) nature, visualization congenitally, so to speak, allows and supports the transformation of the sensory-perceptible into the conceptual and the conceptual into the sensory-perceptible.
  2. In science and education, visualization enhances, in many different ways, the flow between empirical findings and theory, and consequently broadens the flexibility of man's ascent from the empirical to the conceptual level and his descent from the level of theory to a concrete problem situation. In this respect it is not merely an illustrator of ready-made conceptual contents or information, but an active participant in its creation and development - its catalyst, so to speak.
  3. Because of its ability to present what is not momentarily present in a sensory-perceivable way, and because it can make visible that which in itself is not visible, visualization essentially contributes to the effectiveness of comprehension and learning, since visual contact with the abstract stabilizes perceptions and facilitates manipulation with them.
  4. Due to the nondiscursive nature of the pictorial medium, visualization spontaneously accustoms man to an relational way of thinking, and consequently contributes substantially to unveiling functional interdependence among the elements of a problem situation. In this way it opens the doors, on the one hand, to the very valuable (in every profession) creative construction of numerous alternative associations of such elements, and on the other to the none the less relevant verification of the consistency of their structural relations in the created theories.
  5. Most important of all, visualization actively and continuously involves man in the (re)construction and co-creation of information or in the transformation of information communicated to him in one form, into alternative forms, thus expanding the scope of man's flexibility in operating with experience.
- For all the above reasons, the author believes that visualization, as a tool in the production and exchange of information, should be systematically explored, made operational and included in research and educational processes.

## 1. Konstatacija: *Imagic turn*

Ko skušamo okarakterizirati čas, v katerem živimo, čas, ki ga sami imenujemo *postmoderni* in *informacijski*, tej karakterizaciji že dolgo ne more več manjkati ugotovitev, da živimo v *stoletju vizualnih komunikacij*, še več, da živimo v času prave poplave slik, s katerimi nas dnevno zalagajo stari in novi slikovni mediji. Slikovni tok, ki smo mu izpostavljeni, je tako gost in tako zajeden v vse pore življenja, da se mu praktično nihče ne more izogniti, in dozdevno tako "naraven" ter hiter, da v njem samo še z največjo težavo razlikujemo med "*Sein und Schein*".

Brez pretiravanja je mogoče reči, da so - kvantitativno gledano - slikovne informacije dandanes že prevzele primat verbalnojezikovnim. Ta informacijski premik se na zunaj izraža tudi v znanosti, zlasti v kognitivni, v kateri je tema *slikovnosti* zavzela tako pomembno mesto, da znanstveniki namesto o t.i. lingvističnem obratu (*linguistic turn*), ki je - vsaj humanistično - znanost zavezujoče opredeljeval do nekako sedemdesetih let našega stoletja, čedalje bolj pogosto in s čedalje večjim poudarkom govorijo o t.i. slikovnem obratu (o *imagic- oz. pictorial turn*), ki naj bi ga nasledil.

Zunanji povod za tak raziskovalni (pre)obrat je brez dvoma mogoče videti v nujnem odzivanju znanosti na aktualna dogajanja, narobe bi pa bilo, če bi v tem znanstvenem "aktualizmu", pravi filozof *F. Fellmann*,<sup>1</sup> ne prepoznali še nekega globljega vzroka, namreč spremembe v človekovem pogledu na samega sebe (*im Wandel des Menschenbildes*). Za razliko od racionalističnega pojmovanja človeka kot zavestnega bitja, ki je v človeku poudarjalo predvsem *logocentrični mentalizem*, se danes - tudi zaradi izkustev, ki so jih prinesle računalniške virtualne tehnologije - vedno bolj uveljavlja spoznanje, da so človekove duševne funkcije dejansko funkcije človekove psihosomatske interakcije z okoljem in da jih zato nikakor ni več dovolj korektno obravnavati zunaj in neoziraje se na človekovo telesno organizacijo. Odkritje konstruktivne vloge telesnosti v funkcioniranju človekove duševnosti, pravi Fellmann, pa vodi k prepričanju, da *temeljnega sloja človekove kognicije ne tvorijo niti občutki niti pojmi, ampak slike*<sup>2</sup> (kurziva JM). S poudarjanjem slikovnosti pa se je v temelju spremenilo tudi pojmovanje kognitivnih sistemov. Ne več trdni simbolni sistemi, ampak *relacijske strukture* so tiste, ki lahko teoriji kognicije odslej nudijo ustrezen temelj. Nič čudnega torej, da je raziskovanje slikovnosti postalo zelo pomemben dejavnik, celo tako zelo, da se na obzorju kažejo že obrisi nove znanosti o slikah (*Bildwissenschaft, sciences of images*).<sup>3</sup>

Taka umestitev fenomena slikovnosti v kognitivni prostor nedvomno meče posebno luč na problematiko vizualizacije, ki se je na tem mestu lotevam, vendar pa ni tako nova, kot bi se utegnilo zdeti na prvi pogled. V teoriji likovne umetnosti, zlasti v tistem njenem delu, ki se imenuje *likovna teorija*, je namreč že dolgo znano, da so slike ne le del kognicije, ampak nič več in nič manj kot *naravni most med čutno nazornostjo in abstraktnim mišljenjem* in s tem zelo priročno operacionalno sredstvo za

<sup>1</sup> Fredinand Fellmann, *Innere Bilder im Licht des imagic turn*, v: Klaus Sachs-Hombach (ur.), *Bilder im Geiste. Zur kognitiven und erkenntnistheoretischen Funktion piktorialer Repräsentationen*, Amsterdam-Atlanta, Ga: Rodopi B. V., 1995, str. 22.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Cf. npr. informativno brušuro za postdiplomski kolokvij iz "znanosti o slikah" (*Bildwissenschaftliches Kolloquium*; v slovenščini še ni uradno klasificiranega in kodificiranega naziva za to področje raziskovanja) Fakultete za informatiko Univerze Otto-von-Guericke iz Magdeburga (*Bildwissenschaftliches Kolloquium*, Magdeburg: Fakultät Informatik, Otto-von-Guericke-Universität, dodan je tudi - sicer kratek, vendar bazičen - izbor bibliografije za področje; 1995; E-mail: bwk@uni-magdeburg.de). Univerza v Magdeburgu za področje znanosti o slikah razpisuje letno tudi doktorske štipendije (Promotionsstipendien im Bereich der Bildwissenschaften).

transformacijo čutno-nazornega v pojmovno in pojmovnega v čutno-nazorno.<sup>4</sup> Na to likovnoteoretsko spoznanje se bom v nadaljevanju tudi naslonil.

## 2. Vedenje in znanje

Že pri posredovanju čisto običajnega znanja opazimo, da znanje, ki ni bilo samostojno pridobljeno, ampak "prinešeno na krožniku", kot pravimo, nima ne prave globine ne prave teže. Pravzaprav, če smo natančni, sploh ni znanje v polnem pomenu besede, ampak *poznavanje, vedenje*, ki ga sicer razmeroma zlahka osvojimo, z veliko težavo pa se ga *zavimo*, tj. vzamemo zares in za svoje.<sup>5</sup> Strogo vzeto znanja - tj. *akta oz. stanja uvidenja funkcionalnih odnosov med fakti in akta oz. stanja zavedanja operativne vrednosti in logične obligatoričnosti vedenja* - sploh ne moremo posredovati, ampak je, kot pravi Platon, lahko edinole "samoporojeno" iz kompleksnega individualnega stika s stvarnostjo.<sup>6</sup> Znanje je hevristična kategorija *par excellence*. Veliki misleci so se tega vedno dobro zavedali, zato vsebine znanja praviloma niso izrekli direktno,<sup>7</sup> ampak so znanju vedno pripravljali zgolj ugodne pogoje, tj. *čim bolj kompleksno konceptualno, epistemično in logično okolje*, iz katerega bi se znanje - podobno kot kristali iz prenasičene raztopine - lahko samo izločilo, emergiralo oz. porodilo.

Če natančno premislimo, se izkaže, da tudi danes v tem oziru ne moremo storiti nič bistveno boljšega. *Pripravljajmo torej ugodne pogoje, da se bo znanje samo porodilo*. Žal pa je to veliko lažje reči kot storiti. Ko razmišljamo o operativni plati tega, bi rekel, nekoliko spornega načela, se nam v hipu zastavi kopica vprašanj. Med njimi dve temeljni: 1. Kako naj to storimo? in 2. Ali tega pravzaprav že ne delamo? Na drugo vprašanje je mogoče odgovoriti pritrdilno, saj bi sicer znanja danes sploh ne bilo več. Z lahkoto pa si predstavljamo, da bi mogli znanju pripravljati pot še učinkovitej, kot to že počnemo. Tako se iz obeh navedenih vprašanj izoblikuje tretje: *Kako naj znanju pripravljamo ugodno konceptualno, epistemično in logično okolje učinkoviteje?* In to *hic et nunc*, v tem postmodernem in informacijskem času.

<sup>4</sup> Odkritje tega dejstva vsaj v temelju dolgujemo psihologom *gestaltistom*. Več o tem cf. v: Rudolf Arnheim, *Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff*, Köln: DuMont, <sup>7</sup>1996, str. 99-150; Milan Butina, *Slikarsko mišljenje. Od vizualnega k likovnemu*, Ljubljana: Cankarjeva založba, <sup>2</sup>1995, str. 267-278; Jožef Muhovič, *Linguistic, Pictorial, and Metapictorial Competence*, v: Leonardo 3, Vol. 30 (1997), str. 221-227.

<sup>5</sup> Za moje pojme zelo domiselno in nazorno o razliki med *vedenjem in zavedanjem oz. znanjem* piše Anthony de Mello v drobni knjižici *Zavedanje* (Ljubljana: ŽU Dravljje, 1991, str. 32-36 in 126-139; (orig. izd.: *Awareness. A. de Mello Spirituality Conference in his own Words*, New York, 1990). Za ilustracijo naslednja anekdota: "Moj prijatelj, ki je preveč kadil, mi je rekel: 'O kajenju obstajajo najrazličnejše šale. Pripovedujejo nam, da nas tobak ubija, toda kar poglej stare Egipčane, vsi so mrtvi, pa nihče izmed njih ni kadil.' Nekega dne pa je začutil težave v pljučih in odšel na onkološki inštitut, kjer mu je zdravnik dejal: 'Pater, na pljučih imate dve senci, kar lahko pomeni raka. Spet boste morali priti naslednji mesec.' Po tem dnevu ni več segel po cigareti. Prej je sicer *vedel*, da bi ga utegnilo kajenje ubiti, sedaj se je tega *zavedel*. V tem je razlika." (str. 140).

<sup>6</sup> Platon, *7. pismo*, 341 CD. Cf. T. A. Szalok, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York: De Gruyter, 1985 in J. Wipern (izd.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Philosophie* (Wege der Forschung CLXXXVI), Darmstadt, 1972.

<sup>7</sup> Priročna oblika takega *indirektnega* izrekanja je bil dialog, katerega temelj je konkurenčna konfrontacija različnih stališč, brez (do)končne sodbe. Oblike dialoga so se pogosto posluževali stari grški filozofi, čedalje bolj priljubljena pa je, vsaj zdi se tako, tudi danes.



### 3. Nekatere komunikacijske značilnosti postmoderne časa

V tem delu bi rad na kratko predstavil okoliščine, na katere je pripravljane ugodnih pogojev za *emergenco* znanja danes takorekoč obsojeno. Za čas v katerem živimo, sta karakteristična dva dejavnika, ki se ju eksplicitno le redko zares radikalno zavemo, čeprav neogibno krojita naše življenje in vrednote, posebej odločilno pa vplivata na ustvarjanje novega. Ta dejavnika sta: *podatkovna hiperprodukcija* in *otežena informacijska orientacija* s svojimi posledicami.

#### a. Podatkovna hiperprodukcija

Ena najbolj opaznih značilnosti našega časa je nedvomno izjemen porast novih podatkov, informacij in znanj na vseh področjih, porast, ki je tolikšen, da nekatere ocenjevalce nagiblje celo v tako pustolovske ocene, kot je ta, da stroke dandanes v nekaj letih podvojijo količino zbranega znanja. Čeprav je to dokazljivo pretiravanje,<sup>8</sup> ki niti za kopičenje podatkov ne drži, je vendarle res, da danes človek bolj kot kdaj koli v svoji zgodovini živi v času epistemične hipertrofije.

Prva logična posledica take epistemične hipertrofije je *dvig percepcijskega praga*. V izjemni informacijski gostoti sodobnega vsakdanjika samo še kaj izrednega, atraktivnega, provokativnega, senzacionalnega *zares* pritegne našo pozornost. In še to vedno težje.<sup>9</sup> "Občinstvu, ki mu moraš najprej pokazati medveda, da sploh pride," piše publicist Ošlak, "ne bi imel kaj povedati."<sup>10</sup> In vendar je pedagog danes na táko, *informacijsko hiposenzibilizirano* občinstvo takorekoč obsojen. Izobraževanje mora človeka nagovoriti tudi v času, ko sprožajo reakcije zgolj potencirani dražljaji in provokativne teme. Še posebej učinkovito zato, ker znanje ne temelji v prvi vrsti na *kvantiteti*, ampak na *kvaliteti* (tj. na selekciji in logični hierarhizaciji) informacij.

Druga posledica podatkovno-informacijske hiperprodukcije pa je tisto, kar bi pogojno imenoval *informacijska defenzivnost*. Ta ima dve temeljni, na videz izključujoči se obliki: namerno zapiranje pred novimi informacijami in hlastanje za njimi. - Sodobni človek podatkom in informacijam ni tako apriorno in spontano odprt, kot jim je bil človek nekdanj. Njegova pozornost ne izvira več (zlasti pa ne v celoti) iz nenasitne vedoželjnosti, iz njegovega avtohtonega informacijskega interesa, na kar je (lahko) samoumevno računala tradicionalna pedagogika, ampak je v veliki meri izzvana od zunaj. Ni zgolj namerna, ampak v dobršni meri kondicionirana. Njen izključni cilj ni več pridobivanje informacij, ampak tudi in celo predvsem njihovo inhibiranje in pozabljanje, torej obramba pred dražljajsko in informacijsko preobremenjenostjo.<sup>11</sup> - Druga, tej na videz povsem nasprotna oblika informacijske defenzivnosti je *hlastanje za novostmi in njihovo "fast food" absolviranje*. Sodobni človek - na to je v šestdesetih letih s poudarkom opozoril sociolog H. Marcuse - za razliko od svojih prednikov novostim ne nasprotuje in se jim ne upira. Novosti ga privlačijo in jih zato išče. Toda, ko jih najde, ga praviloma ne zadovoljijo. Na hitro in zato nujno površno jih absolvira, take sprejme ... in že ga ne zanimajo več. Poiskati mora nove, vedno znova nove v tej hitropotezni informacijski simultanki.

<sup>8</sup> O tem cf. Mathias Senoner, *Die Springflut der Daten. Der sprunghafte Anstieg des Wissens ist nur ein Gerücht*, v: *Die Zeit* 21 (16. maj 1997), str. 38.

<sup>9</sup> V posebni obliki se ta vedno težje dosegljivi "senzacionalizem" kaže tudi v čedalje bolj atraktivnih in veliko obljubljalajočih naslovih znanstvenih del.

<sup>10</sup> Cf. Vinko Ošlak, *Saj ni bilo nikoli drugače*, Celovec: Mohorjeva družba, 1991, str. 9.

<sup>11</sup> Cf. Paul Virillio, *Verhaltensdesign: Vom Übermenschen zum überreizten Menschen - die technologische Ausrüstung des Körpers*, v: Arica-Vereina Langenmeier (ur.), *Das Verschwinden der Dinge. Neue Technologien und Design*, München, 1993, str. 73-95.

## b. Otežena informacijska orientacija

Čas, v katerem živimo, pa ni samo čas hiperprodukcije podatkov in informacij, ampak tudi čas njihove izjemne dostopnosti. Moderne računalniške tehnologije so omogočile, da nam je fizično dostopna prej nepredstavljiva množina podatkov in informacij - in to v neverjetno kratkem času. Koliko stvari lahko srečamo že v zgolj nekajminutnem "surfanju" po Internetu. Vsak osebni računalnik je splav, ki nas ponese na nepredstavljivi informacijski ocean. Kakšna fantastična obzorja, kakšne informacijske perspektive, kakšne epistemološke globine... Toda kaj, ko lahko človek, to točkovno informacijsko razgledišče, po tem brezbrežju tudi samo blodi in se v njem izgubi? Kaj če se človek v tem morju podatkov ne zna in ne more orientirati?

Izkaže se, da je fizična dostopnost podatkov in informacij eno, njihova konceptualna in operativna dostopnost pa nekaj drugega. Seveda je nekoristno, če imaš ideje, nimaš pa široke informacijske baze, s pomočjo katere bi jih lahko verificiral in uresničil. Prav tako nekoristno pa je, če so ti tehnično dostopni vsi razpoložljivi podatki, pa v njih ne znaš in ne zmoreš poiskati tistih, ki so ti potrebni, se pravi, če epistemične baze podatkov ne znaš smiselno "obdelati". Pogosta iluzija današnjega časa je, da je "obdelava podatkov" zgolj tehnološko vprašanje. Nemogoče je sicer zanikati pomembno vlogo računalniških tehnologij pri tem opravilu, prav tako nemogoče pa je misliti, da bo tehnološki napredek v tej smeri uspel sam po sebi, tj. tudi če ne bo kibernetiziran z ustreznimi kognitivnimi informacijskimi strategijami, ki bodo tehnološko olajšano manipuliranje s podatki znale izkoristiti za usmerjanje naše pozornosti na tiste informacije, ki so nam v danem trenutku potrebne, še posebej pa na tiste, ki po svoji naravi omogočajo izpeljavo nadaljnjih informacij, ki jih rabimo. Praktično operiranje s podatki namreč zahteva dvojce: 1. ciljno selekcijo in 2. logično stratifikacijo informacijskega prostora.

## 4. Operacionalna narava informacijskega prostora

S tehnološkega stališča je informacijski prostor homogen. V njem koeksistirajo neenakovredni informacijski fenomeni na enakovreden način, se pravi tako, da so vsi enako dostopni. Vse je mogoče enako hitro priklicati in na najrazličnejše načine enako voljno grupirati. Nasprotno pa z operativnega, problemskega stališča informacijski prostor ni homogen. V njem eksistirajo logično pomembnejši in manj pomembni, z ozirom na cilj potrebnejši in manj potrebni informacijski fenomeni. Pravzaprav bi bilo najboljši pravilno reči, da postane informacijski prostor operativen šele tedaj, ko ga človeku uspe napraviti nehomogenega, tj. logično in informacijsko diferenciranega.

Zdi se, pravi E. de Bono,<sup>12</sup> kot da smo danes postavljeni pred naslednjo dilemo: ali naj glede na dejstvo, da v danem trenutku nimamo - praviloma pa tudi ne moremo imeti, ker jih enostavno še ni - vseh potrebnih informacij za rešitev določenega problema, več časa porabimo za pridobivanje novih informacij ali za razvijanje kognitivnih veščin in konceptualnih orodij za čim bolj kompleksno "percepcijo" problemske situacije (način, kako situacijo dojamemo, bistveno določa, kaj lahko v zvezi z njo storimo) in za čim bolj logično prilagoditev informacijskega prostora tej situaciji (pomembno je, da se v razpoložljivem epistemičnem fondu naslonimo na tiste informacije, ki omogočajo izpeljavo čim večjega števila novih potrebnih informacij). Ni težko uvideti, da bi bila idealna rešitev napredek v obeh smereh, tj. v smeri vedno širše, lažje in hitrejša fizične dostopnosti podatkov in v smeri kognitivno vedno bolj kompleksne

<sup>12</sup> Cf. Edward de Bono, *Tečaj mišljenja*, Ljubljana: Ganeš, 1992 (izvirnik: *De Bono's Thinking Course*, London: BBC Books, <sup>3</sup>1986), str. 39-42 in 71-73.

problemske operacionalizacije informacijskega prostora. Žal smo v tem oziru še vedno v naravnost paradoksnih situacijah: računalniške tehnologije čedalje bolj učinkovito odpirajo vedno bolj astronomsko dimenzionirane informacijske prostore, kognitivne metode za obvladovanje teh epistemskih dimenzij pa so v glavnem še vedno enake kot takrat, ko je bil (recimo pred petdeset ali sto leti) podatkovno-informacijski prostor neprimerljivo bolj omejen in pregleden.<sup>13</sup> Še več. Razvijanje in refleksija teh metod je pretežno še vedno stvar individualne iniciative in nadarjenosti, ne pa načrtnega teamskega raziskovanja in sistematičnega učenja. Lahko rečem, da kvantitativni vidik informacijske ekspanzije zaenkrat daleč nadvladuje kvalitativnega.

Pogoj za operacionalizacijo informacijskega prostora, je bilo rečeno zgoraj, je njegova nehomogenost, tj. njegova logična strukturiranost, ki omogoča problemsko orientacijo v njem. Kaj to natančno pomeni?

S tehnološkega stališča je informacijski prostor *izotropen*, se pravi tak, da ima v vseh smereh enake lastnosti in da nima nikakršnega "naravnega" središča, če smem tako reči. Prav zato se lahko človek v tem prostoru tako prosto in neomejeno giblje, kar je velika prednost tega prostora. Toda kam naj se giblje v tem brezbrežju, katerega središče je ves čas on sam? Po čem naj se orientira, če ga obdajajo same enakovredne destinacije? Kako naj ve, da bo ravno v smeri, v katero se je po lastnem premisleku napotil, našel, kar je bil prišel iskat? Človek potrebuje nek zunanji orientir. Da bi bil uporaben, mora informacijski prostor zanj postati *anizotropen*, diferenciran. Iz sicer polnega, a relacijsko indiferentnega informacijskega miljeja mora postati *pokrajina z določenim reliefom*, z določeno informacijsko hierarhijo. Šele ko se to zgodi, se lahko človek v informacijskem prostoru orientira ne le z ozirom na svojo trenutno in *subjektivno* pozicijo v njem, ampak tudi *objektivno*.

Človek, ki se nahaja v monotoni pokrajini (npr. v puščavi), je sicer nenehno percepcijsko središče te pokrajine, vendar pa o njenem realnem središču, o njeni dejanski oblikovanosti in razsežnostih malo ve. Njegov pogled je omejen in parcialen. Posledica tega je, da človek po tej pokrajini praviloma zgolj blodi in se v njej izgubi. Čisto drugače pa je, ko se človek znajde v pokrajini z izrazitejšim reliefom. Takrat je mogoče, da se po naključju, največkrat pa namenoma znajde na kaki naravno privilegirani točki reliefa (npr. na nekem hribu, na sotočju rek ali na cestnem križišču), s katere se ne razjasni samo njegov pogled, ampak se pred njim razgrne tudi samo stanje stvari. V tem primeru se človekovo subjektivno gledišče ujame, uskladi in pokrije z objektivno strukturalno razporeditvijo stvari, kar ima za posledico, da se lahko v polnosti razvije tudi človeško omejena percepcija. Pokrajina se razsvetli. In vidimo. V tem, piše antropolog *Teilhard de Chardin*, je ves privilegij človeškega spoznanja.<sup>14</sup>

Nauk te metafore velja tudi v informacijskem prostoru. Če si človek prizadeva za to, da bi pokrajino informacijskih fenomenov videl in dojel v njeni čim bolj izraziti reliefnosti, in če je pri tem zavestno pozoren na ključne, strateške točke njenega reliefa, uspe svoje subjektivno gledišče uskladiti z bistveno objektivno informacijsko mrežo, v kateri se mu pojavi nehajo kazati zgolj kot enakovredni fakti, ampak mu razodenejo tudi svoje diskretne strukturalne, tj. informativne povezave (cf. razdelek *Odnos podatkov - informacija*).

Da bi bil čim lažje in čim bolj široko dostopen, mora informacijski prostor v tehnološkem oziru biti čim bolj homogen. Da bi bil problemsko uporaben, pa mora postati - topološko in logično - čim bolj natančno in smiselno diferenciran. Topološki del

<sup>13</sup> Cf. Uvod dr. Vida Pečjaka v knjigo Tonyja Buzana *Delaj z glavo* (Ljubljana: DDU Univerzum, 1980), str. 8.

<sup>14</sup> Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, str. 26-27.

te diferenciacije omogočajo že same *iskalne strategije* (npr. tehnologija podatkovnih skladišč - *data warehouse*), ki so sestavni del informacijske opreme in dovoljujejo poljubna selekcioniranja in povezovanja shranjenih podatkov (simulirani informacijski relief). Logična in funkcionalna diferenciacija med vskladiščenimi informacijami, ki po eni stani usmerja pozornost k tistim informacijam, iz katerih je mogoče izpeljati čim več novih, po drugi pa dopušča, da informacije, ki jih prejemamo v eni obliki, transformiramo v alternativne oblike in jih s tem kompleksneje spoznavamo in izkoriščamo, pa je stvar kognitivnih strategij, ki jih mora človek nenehno razvijati z *raziskovanjem* funkcionalnih odnosov med informacijskimi fenomeni.

## 5. Odnos podatek - informacija

Teorija informacij pravi, da je **informacija** (iz lat. *informatio, onis* = pojem, predstava, razlaga, pojasnitev) vsebina tistega, kar si izmenjamo z zunanjim svetom, medtem ko se mu prilagajamo in s tem prilagajanjem tudi sami vplivamo nanj. Informacija nastane takrat, kadar se zgodi kak pojav, ki ni pričakovan oz. katerega izid ni že vnaprej znan. Dobiti informacijo pomeni, izvedeti nekaj, česar prej nismo vedeli, izvedeti več o tem, o čemer smo prej vedeli malo, ali izvedeti nekaj na nov način. Informacija torej nastaja kot produkt aktivnega odnosa med sistemom, ki je sposoben komunicirati, in dražljajskimi podatki okolja. Je količina nepričakovanega, novega, originalnega v tem odnosu.

Latinska beseda *in-forma-re*, v-obliko-spraviti, oblikovati nazorno pove, zakaj pri informaciji gre. Informacija dejansko nastane takrat, kadar nekaj oblikujemo ali preoblikujemo, kadar spreminjamo nek že dani red ali iz nereda ustvarjamo red. Ravno ta razlika med redom in neredom oz. med staro in novo urejenostjo nosi informacijo. Ali drugače: informacija je *način dojetja odnosov* med fakti določene situacije. Natančno rečeno: informacija *ni*, informacija *nastane*.<sup>15</sup>

Element, na katerem informacija temelji, je **fakt** (lat. *factum, i* = dejanje, dogodek), dejstvo, se pravi "to, kar se dogodi" (Wittgenstein: "*was der Fall ist*".) Fakt sam na sebi ni informacija, je dogodek ali podatek o dogodku. Informacija pa je poseben način odnosov med fakti, še točneje, informacija je *fakt v kontekstu oz. inkontekstualizacija* faktov. V tem oziru velja omeniti dvoje: 1. *Wienerjevo* definicijo informacije, ki pravi, da informacija ni niti snov niti energija, ampak *struktura odnosov* med materialno in energetsko pogojenimi dražljaji,<sup>16</sup> in 2. lucidno opažanje psihologa *J. J. Gibsona*, da energija fizikalnega dražljaja variira vzdolž preprostih dimenzij, da pa se informacija, ki na takih dražljajih temelji, spreminja vzdolž mnogih kompleksnih dimenzij, ki niso vse fizikalno merljive; opažanje in izkoriščanje teh dimenzij je odvisno od sposobnosti individua, da odkriva invariante v organizaciji fizikalnih energetskih vzorcev, na katere v običajnem življenju sploh ni pozoren.<sup>17</sup>

Če stvari poenostavim, lahko rečem, da je informacija dojetje določenega tipa invariantnih povezav med dejstvi ali podatki. Seveda pa je pri tem potrebno poudariti, da teh invariantnih povezav v dejstvih in podatkih v direktni obliki ni, ampak jih je v njih potrebno (iz)najti. V tem oziru je informacija produkt ustvarjalnosti oziroma, kot sem zapisal zgoraj, *hevristična kategorija*, osnovana na epistemičnem materialu.

<sup>15</sup> Cf. Milan Butina, *Likovna umetnost in teorija komunikacij*, v: Likovne besede 14-15-16 (1990), str. 14-15.

<sup>16</sup> Cf. Norbert Wiener (Wiener), *Kibernetika*, Beograd: Nolit, 1973.

<sup>17</sup> Cf. James J. Gibson, *The senses considered as Perceptual Systems*, Boston: Houghton Mifflin Co., 1966, str. 2-3.

Termin "epistemičen" pri tem označuje strukturo že vskladiščenega znanja, termin "hevrističen" pa strukturo iskanja novega, tj. nove načine operiranja s podatki, ki pripeljejo do novih pogledov na stvari, do novih rešitev, ki jih ne moremo najti z že znanimi strategijami in za katere ne zadošča spominsko osvojeno znanje, ker zahtevajo pravo preusmeritev dotedaj znanih načinov gledanja in mišljenja.<sup>18</sup>

V tem smislu vsaka informacija, ko je enkrat osvojena in vskladiščena v spominu, naravno preide v podatek, iz hevrističnega se preseli v epistemično področje, od koder se kot gradivo lahko znova vključuje v produkcijo informacij višjega reda.

Odnos med podatkom in informacijo lahko torej opišem kot odnos med materialom in obliko. Podatek je vskladiščen v (psihološkem, kulturnem, elektronskem) spominu, informacija pa predstavlja posebno obliko odnosov med podatki oz. *vzpostavitev posebne oblike odnosov med njimi*. Zaradi dejstva, da kodiranje podatkov v informacije, ki predstavlja elementarno obliko diferenciacije informacijskega prostora, producira nova znanja, so načini in metode ustvarjalnega izkoriščanja podatkov izjemnega pomena. Danes morda bolj kot kdaj koli doslej.

## 6. Izobraževanje in znanje

V prvem približku bi lahko izobraževanje nekoliko metaforično definirali kot "prodajalno sistematiziranega preteklega izkustva". Vsi pa vemo, da je napredek v vsaki stroki predvsem stvar prihodnosti. Vsa naša dejanja, načrti, odločitve in izbire bodo realizirane v prihodnosti. Naj torej našo strokovno prihodnost zaupamo preteklosti? Vsekakor ne.

Če bi izobraževanje lahko posredovalo samo že znane in uporabljene *izkustvene vzorce*, bi bilo celo v primeru njihove praktične učinkovitosti docela neustrezno. Navažalo bi namreč k temu, da bi se z novim spoprijemali na star, šablonski način in s tem ostajali v preteklem času. Na srečo pa izobraževanje nima samo te možnosti. V svojem smiselnem dometu izobraževanje ni zgolj skrbno in sistematično skladiščenje v preteklosti pridobljenih dejstev in formul, ampak, če parafraziram kulturologa Lesliea A. Whitea,<sup>19</sup> predvsem *način postopanja s tako pridobljenim izkustvom*. Ena njegovih najpomembnejših nalog je *posploševanje pogojev pretekle uspešnosti in refleksija načinov postopanja s tako konceptualiziranim izkustvom*.

Če bi na nekem ustvarjalnem področju v določeni problemski situaciji lahko imeli vse potrebne informacije oziroma če bi jih lahko kje zgolj poiskali, bi ne potrebovali kreativnosti. Ker, kot vemo, to ni mogoče, postane toliko pomembnejše, da pozornost reflektirano usmerjamo k tistim že pridobljenim informacijam, iz katerih lahko izvlečemo čim več *novih*, takih, ki jih v dani situaciji potrebujemo.<sup>20</sup>

Če želi izobraževanje na področju neke stroke biti uspešno, mora torej študenta (na)učiti najmanj dvoje: 1. kako lahko iz informacij (dejstev, formul, operacionalnih strategij), ki jih je stroka že pridobila, izpeljuje take, ki jih potrebuje v soočenju z nikoli docela predvidljivo problemsko realnostjo te stroke, in 2. kako naj med že pridobljenimi informacijami prepozna in odkriva tiste, ki to izpeljevanje omogočajo. To pa predpostavlja logično hierarhiziranje preteklega izkustva, ločevanje bistvenega od nebistvenega, ustvarjalno povezovanje podatkov, obvladovanje informacijske korelativnosti,

<sup>18</sup> Cf. Anton Trstenjak, *Vertikalnost in lateralnost mišljenja v dilemah ustvarjalnosti*, v: *Anthropos* 4-5 (1980), str. 170-171.

<sup>19</sup> Cf. Leslie A. White, *The Science of Culture*, New York & London: Columbia University Press, 1952, str. 15.

<sup>20</sup> Cf. Edvard de Bono, *Tečaj mišljenja*, str. 71-73.

osvetlitev dogajanj z različnih strani, skratka, veliko *fleksibilnost v postopanju z izkustvom* stroke.

## 7. Pojem in narava vizualizacije

Na tej točki pa lahko vstopi v našo razpravo vizualizacija. Vizualizacijo bi lahko v prvem približku opisali kot *eno od orodij postopanja z izkustvom* in kot *eno od orodij za strukturalno diferenciacijo informacijskega prostora*. Poglejmo, kakšno je to orodje in kaj nam omogoča.

Iz psihologije vemo, da celotno človeško življenje zaznamuje iskanje smisla. Človek skuša množico dogajanj, ki se v življenjski realnosti gnetejo, prehitevajo, izpodrivajo, obvladati na ta način, da jih uredi in poveže v nekem enotnem miselnem dejanju, ki ga lahko razume in v skladu z njim načrtuje svoje aktivnosti. Psiholog *George W. Miller* v svojem delu *The Psychology of Communication* pravi: "Po mojem mnenju je poseben dar človeka (...) njegova sposobnost, da iznajde nove načine spreminjanja ali rekodiranja informacij, ki jih sprejema. Zdi se mi, da nas je dejstvo, da so naše sposobnosti predelovanja informacij omejene, prisililo k odkrivanju pametnih načinov abstrahiranja bistvenih lastnosti našega veselja in k izražanju teh lastnosti v obliki preprostih zakonov, ki jih lahko razumemo v enem samem miselnem dejanju. Stalno sprejemamo informacije, ki so dane v eni obliki, in jih prevajamo v alternativne oblike, pri tem pa skušamo tuje in nove pojave opisati z bolj enostavnimi in znanimi. To iskanje je tisto, kar imenujemo 'mišljenje'; če smo pri tem uspešni, ga imenujemo 'razumevanje'."<sup>21</sup>

Za človeško mišljenje je torej bistvenega pomena, da lahko informacije, ki jih dobiva v eni obliki, prevaja v alternativne oblike in s tem izkustvo osvetljuje z mnogih različnih strani ter ga tako kompleksificira. Osnova za to rekodiranje informacij pa so znaki, ki so materialne narave.

Običajno si sicer predstavljamo, da je proces znakovne artikulacije misli nek mehaničen proces, v katerem je *že izgotovljeno* misel potrebno le še zapisati, znakovno konzervirati, da bi jo lahko ohranili ali posredovali. Žal je to, kot je s poudarkom pokazal lingvist *F. de Saussure*,<sup>22</sup> iluzija. Če abstrahiramo njen znakovni izraz, je, pravi de Saussure, naša misel kot "meglica", v kateri ni nič nujno in natančno definirano. Materija, s katero misel označujemo (npr. zvok, barvna snov ipd.), sama na sebi sicer tudi ni nič bolj določna in precizno definirana. Ni kalup, ki bi se ga misel lahko kar avtomatično oprijela in se v njem izrazila, vendar pa ima neko posebno lastnost. Je plastična snov s prostorsko-časovnim značajem, ki *zahteva oblikovanje*, tj. členitev, organizacijo in reorganizacijo, da bi lahko nastal misli adekvaten izraz. Nujnost te materialne, prostorske in časovne členitve, ki jo nadzoruje misel, pa povzroči, da misel sama sebe ustrezno artikulira, se torej tudi sama razčleni v logično povezane funkcionalne dele, se s tem precizira, stabilizira, predvsem pa verificira in operacionalizira.

*Značilna vloga znakovne artikulacije v odnosu do misli torej ni v tem, da misel ilustrira, ampak v tem, da služi kot katalizator, kot aktivni faktor pri njenem razvijanju.*

Vizualizacijo kot eno od sredstev artikulacije misli in rekodiranja informacij je mogoče v polnem obsegu razumeti samo v luči pravkar povedanega. Vizualizacija ni ilustrator misli (čeprav je mogoče izkoristiti tudi njene ilustracijske možnosti), ampak njen katalizator.

<sup>21</sup> George W. Miller, *The Psychology of Communication*, Harmondsworth: Penguin Books, 1974, str. 155.

<sup>22</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1967, str. 155-156.

### a. Znanost - imaginacija - vizualizacija

Temelj neke znanosti je področje stvarnosti, ki si ga je znanost izbrala za svoj "predmet raziskovanja", kot pravimo. Znanost to področje opazuje, preiskuje, eksperimentira s pojavi v njem, vse to analizira itn. - in sicer samo zato, da bi izkustva s tega področja lahko izrazila v obliki *pojmov*, *zakonitosti* in *teorij*, ki bi jih bilo potem spet mogoče praktično uporabiti. Če odmislim vse posebnosti, ki znanstvene discipline ločijo med seboj, lahko rečem, da je temeljna narava vsake znanosti določena z njeno razprtostjo med svetom čutne konkretности in empirije in svetom abstraktnega mišljenja in pojmovnosti. Ni težko uvideti, da je uspešnost neke znanstvene discipline bistveno odvisna od tega, kako kompleksno in fleksibilno ima urejen *promet* med sebi lastnim področjem stvarnosti in sebi lastnim načinom mišljenja, toraj kako učinkovito se je z ravni empirije sposobna vzpenjati na konceptualno raven in z nje spet sestopati v konkretne problemske situacije (sl. 1).

### ABSTRAKTNO MIŠLJENJE - TEORIJA



### PODROČJE STVARNOSTI - EMPIRIJA

Sl. 1: Temeljna razprtost znanosti med svetom čutne konkretности (empirija) in svetom abstraktnega mišljenja (teorija).

Pri običajnem, rutinskem delovanju v stroki prepad med njeno empirijo in konceptualnostjo ni zelo občuten, saj ga veda premošča z že preizkušeni konceptualnimi in operacionalnimi sredstvi. Radikalno poglubi in razširi pa se to brezno takrat, ko gre v znanosti za nova odkritja, ko je torej mnogim novim empiričnim izkustvom potrebno poiskati nove oblike integracij na konceptualnem planu. Vsi poznamo literarno skorajda že prototipizirane reakcije znanstvenikov, ko se znajdejo v situaciji, ki zahteva odkritje novega načina komunikacije med empirijo in pojmovnostjo v stroki. In tudi poznamo sredstvo, ki jim pri tem velikokrat odločilno pomaga.

Naj navedem nekaj ilustrativnih primerov.

Prvi, skorajda prototipičen primer je primer kemika *Kekuléja*, ki je raziskoval kemijsko strukturo benzena. Ideja strukture benzena se mu je porodila v nemirnem polspanju, in sicer v podobi v krogu plesočih atomov, v katerem so večji atomi sestavljali krožno verigo, ki je vlekla manjše atome. O istem dogodku obstaja še različica o sanjski podobi kače, ki se grize v rep. V obeh primerih je podoba povzročila predstavo krožne molekularne strukture, kar je nadaljnje raziskovanje potrdilo.<sup>23</sup>

Nadaljnji primer je lahko Newtonovo odkritje zakona splošne gravitacije. *Newton* v svojem času ni imel ne denarnih sredstev ne znanstvenih pripomočkov, kot jih imajo fiziki danes. Imel pa je Luno. Z njeno pomočjo je izvedel svoj namišljeni eksperiment. Rekel si je: seveda ne morem zagnati jabolka okoli Zemlje, lahko pa si zamislim, da je tisto jabolko Luna. Ko je Newton "videl" Luno kot jabolko, ki je "vrženo" okoli Zemlje, je napravil velikansko metaforo. Ko pa je končal s formulacijo v matematični obliki, je postal fiktivni eksperiment algoritem, se pravi formula, s katero je mogoče računati. To je pot, pravi J. Bronowsky, ki vodi od metafore do algoritma, pot, ki jo mora prehoditi vsaka znanstvena teorija, ker je vsaka teorija le izrez, vzet iz celotnega izkustva, in zato vedno izloča nekatere povezave iz celote.<sup>24</sup>

Tretji primer je primer *Rutherford-Bohrovega* modela atoma. Ko sta Rutherford in Bohr s sodelavci empirično raziskovala lastnosti atomov, sta prišla do kopice empiričnih dejstev, ki jih je bilo potrebno souskladiti in integrirati. To sta napravila s pomočjo predstave o planetih, ki krožijo okrog sonca. Pri tem sta se jasno zavedala, da model ni slika stvarnosti, ki sta jo preučevala, ampak slika njunega spoznanja o njej.

Četrti in zadnji primer, ki sem ga izbral iz morja obstoječih primerov, pa je primer sodobnega ameriškega fizika *Chuja*. *Chu* je z lasersko svetlobo analiziral nek izmikajoči se atom. Pri tem delu je zajel majhno število atomov in jih zgoštil v vroč in gost plin, nekakšno past za atome, ki ga je imenoval "optični sirup". Uporabil je torej opisno metaforo. V intervjuju je povedal, da takrat, ko razmišlja o nekem problemu, ta problem navadno skrči na najbolj osnovne izraze, ki jih lahko razume. S takšnimi izrazi lahko v svojem umu fleksibilno operira in se z njimi igra. Zanj začetek s formulo ni zelo ploden. Formulo mora prevesti v bolj enostavne in bolj primarne izraze, s katerimi um lažje dela. Na ta način lažje oblikuje delovne modele, lažje jih spreminja, poleg tega pa jih tudi lažje razloži sodelavcem in študentom.<sup>25</sup>

Iz navedenih primerov lahko potegnemo nekaj za nadaljevanje pomembnih zaključkov.

1. Komunikacija med empirijo in pojmovnostjo v znanosti ni neposredna, ampak posredovana, zelo pogosto s pomočjo na slikah oziroma podobah temelječih metafor, ki jih omogoča *imaginacija* (sl. 2). (Torej imajo tudi v tej zvezi prav kognitivni psihologi, ki pravijo, da temelj kognicije niso niti občutki niti pojmi, ampak slike, in likovni teoretiki, ki so dokazali, da so slike naravni most med čutno-nazornostjo in abstraktnim mišljenjem.)

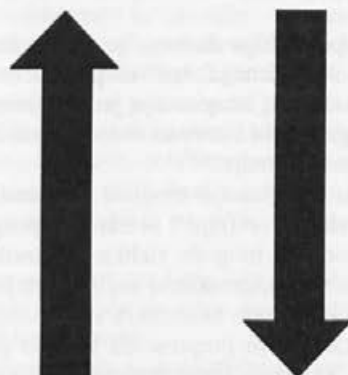
<sup>23</sup> Cf. Dolf Rieser, *Art and Science*, New York: Van Nostrand Reinhold Co., 1972, str. 10.

<sup>24</sup> Jakob Bronowsky, *Le origini della conoscenza e del immaginazione*, Newton Compton, 1980, str. 31 (cit. po Milan Butina, *O slikarstvu*, Ljubljana: Debora, 1997, str. 56).

<sup>25</sup> Butina, *O slikarstvu*, str. 56.



ABSTRAKTNO MIŠLJENJE - TEORIJA



IMAGINACIJA - SLIKA - TEHNIKA

PODROČJE STVARNOSTI - EMPIRIJA

Sl. 2: Komunikacija med empirijo in teorijo je zelo pogosto posredovana s podobami oz. slikami, ki jih generira imaginacija.

2. Da je imaginacija za produkcijo znanstvenih spoznanj *konstruktiven* faktor. (Po mnenju fizika Jakoba Bronowskega sta spoznanje in imaginacija neločljiva vidika in sovprežena faktorja intelektualnega izkustva. Bronowsky vidi v imaginaciji tisti element, ki poenoti različne intelektualne dejavnosti in pomaga izoblikovati nove pojmovne integracije izkustvenih dejstev, se pravi, nove oblike teh integracij.<sup>26</sup>)

3. Da s tega vidika tudi vizualizacija kot generator in artikulatork imaginacije ni zgolj sredstvo nazorne ilustracije videza objektov (stanj, pojavov), ki v danem trenutku niso prisotni, ampak *orodje znanstvenega spoznavanja* - in sicer tako v razvijanju kot v pridobivanju novega znanja.

#### b. Nazorni pojem - fundament imaginacije

Primer Kekuléjevega kóla atomov, njegove kače, ki se grize v rep, primer Rutherfordovega in Bohrovega atomskega osončja, primer Newtonove lunarne rulete in primer Chujevega optičnega sirupa, vsi po vrsti kažejo, da "slike", ki jih prinaša imaginacija,

<sup>26</sup> Ibid. (str. 8 / 54).

niso niti fotografije videza pojavov, za katere gre, niti podobe predstav nečesa že videnega. Kaj pa potem so?

"Posebnost imaginacije," piše Milan Butina, "je prav v tem, da nam kaže podobe, ki niso zgolj predstave nečesa že videnega, temveč podobe nečesa šele zamišljenega, nečesa, kar biva samo v teh podobah. Imaginacija je torej izrazita ustvarjalna sposobnost našega uma in naših možganov, ki bistveno določa vsakršno - tako umetniško kot znanstveno - ustvarjanje novega spoznanja."<sup>27</sup>

Z mojega stališča bi bilo imaginacijo mogoče definirati kot tvorbo **form operiranja z izkustvom**, ki se praviloma javljajo v obliki zelo posplošenih vidnih podob (s katerimi je zaradi njihove nazornosti mogoče zlahka operirati) in so zaradi svoje posplošenosti in nezavezanosti zdravorazumskemu realizmu izjemno primerne za **koordinacijo** in **integracijo** mnogoterih zelo raznolikih izkustvenih dejstev. Imaginativne podobe so - kljub včasih že kar naivni preprostosti in celo pravljličnosti - neke vrste formalni modeli, logična jedra, ki zaradi svoje strukturalne izrazitosti omogočajo, da se čutna izkustva in empirični podatki kristalizirajo okoli njih in zaustavijo tok čutnih vtisov in empiričnih faktov v zaznavi **stabilnih oblik** izkustva. Imaginativne podobe nam v raztreščenosti oz. divergentnosti izkustva pomagajo **uzreti** invariantne povezave, ki jih sicer ne vidimo. To pa je še toliko bolj pomembno, ker se moramo danes, kot opozarja Bronowsky,<sup>28</sup> vedno bolj zavedati dejstva, da tisto, kar mislimo o svetu, ni tisto, kar svet je, ampak tisto, kar smo v svetu sposobni miselno uzreti.

Naše spoznanje o svetu je torej odvisno tudi od načinov zaznavanja, ki jih imamo na voljo. Med njimi je čut vida izjemen, saj nam posreduje okoli 80 do 90 odstotkov informacij o svetu. Zato čut vida prevladuje v sodbah, ki jih dajemo o zunanjem svetu. Bronowsky opozarja, da v (naravoslovni) znanosti v polnosti prevladuje čut vida. Poizkusite si, pravi, predstavljati, da se je Newton rodil slep in da so odtlej vso znanost vodili slepi: ali bi potem naše spoznanje sploh bilo podobno temu, ki ga imamo danes?<sup>29</sup> Še posebej, če bi človek ne imel tudi čudovite sposobnosti notranjega zrenja podob,<sup>30</sup> ki utemeljuje svet simbolizma in s tem vsake teorije.

V čem pa je bistvo tega notranjega "zrenja" in "uziranja"?

To je mogoče pojasniti, če pogledamo notranje zakonitosti, ki utemeljujejo procese zaznavanja, tako zunanjega kot notranjega. *Gestalt* psiholog *Koffka* te zakonitosti pojasnjuje na naslednji način: pod navzkrižnim ognjem dražljajev, ki trčijo na očesno mrežnico, ustvarja živčni sistem organizacijske procese na tak način, da je dobljeni rezultat v danih pogojih optimalen. Zaznave težijo k ravnovesju in simetriji. Ali drugače: ravnovesje in simetrija sta značilnosti zaznavanja in se uresničita, kadar to dopuščajo zunanji pogoji. Simetrija in ravnovesje pa sta tudi glavni značilnosti zakonov, ki vladajo materiji, od atomov do zapletenih organskih spojin. Težnja po urejenosti in ravnovesju je zato biološka in psihološka potreba človeka. Že način občutenja okolja ima v sebi nekaj, kar bi lahko označili kot *estetski dejavnik* v zaznavanju.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Butina, *O slikarstvu*, str. 54.

<sup>28</sup> Bronowsky, str. 17.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Mimogrede: Skoraj vse besede, ki jih uporabljamo pri opisovanju tistega izkustva, ki se pokaže v podobah ali vizijah, so povezane s čutom vida: vizualno, vizija, vizionarstvo; podoba (= imago), imaginacija, imaginarno. V slovenskem jeziku za imaginacijo pravzaprav nimamo ustreznega izraza, saj izraz domišljija, ki ga velikokrat uporabljamo kot nadomestek za imaginacijo, kaže bolj na misli kot na podobe, označuje torej bolj abstraktno sposobnost mišljenja, sposobnost operiranja s pojmovnimi vsebinami, ne pa toliko sposobnosti notranjega zrenja podob in sposobnosti operiranja z nazornimi imaginativnimi modeli, čeprav sta tudi ti dve sposobnosti abstraktni in miselni (cf. Butina, *O slikarstvu*, str. 54).

<sup>31</sup> Cit. po ibidem (cf. K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, London/New York, 1935).

Na to estetsko komponento, ki je lastna (zunanjemu in notranjemu) zaznavanju, v svojem početju zelo velikokrat in z zelo velikim poudarkom opozarjajo tudi znanstveniki. Znanstveniki svoje teorije radi opisujejo kot "lepe". Ali še natančneje: v dejstvu, da so njihove teorije lahko "lepe" oz. "skladne", vidijo posebno verifikacijo teorij. "Lepota je prvi preizkus, ni prostora za grdo matematiko," je nekoč dejal *Einstein*. Poincaré pa pravi, da znanstvenike motivira užitek pri študiju, ki izvira iz zavesti, da je narava lepa. Lepota izvira iz skladnosti med deli, ki jo intelekt - umetnika in znanstvenika - lahko uzre; zelo velikokrat s pomočjo imaginacije. *Paul Dirac* je bil prepričan, da je lepota varna vodnica na poti iskanja resnice in da so zelo uspešna pravila tudi zelo lepa.<sup>32</sup>

Če torej pravkar povedano, ki prihaja tako rekoč iz prve roke, vzamemo zares, je mogoče brez pretiravanja reči, da je eden od osrednjih problemov znanosti njena odvisnost od sposobnosti imaginacije.

Biolog *Julian Huxley* piše, da so znanstveni zakoni in pojmi organizirane stvaritve človeškega uma, s katerimi neurejeno snov naravnih pojavov, kakor se nam kažejo v surovi in neposredni izkušnji, spremenimo v urejeno in uporabno obliko. Primer take urejene in uporabne oblike je kemična formula. Po Huxleyevem mnenju med metodami znanstvenega izražanja v formulah in umetniškimi poetičnim izražanjem ni bistvene razlike. Ko znanstveniki in umetniki sintetizirajo neko splošno izkustvo v zgoščen izraz, ki pove veliko več, kot dozdevno kaže, in ki velja za množico posamičnih primerov, pravzaprav uporabljajo enaka sredstva, metafore (prisposodbe) in metonimije (zamenjave). *Shakespeareova* tragedija *Machbeth* je model človeških odnosov v družbi, kot je kemična formula model odnosov med atomi določene snovi.<sup>33</sup>

Vse rečeno nazorno kaže, kakšno nepogrešljivo organizatorično vlogo igra imaginacija v znanstvenem spoznanju in kakšno (metaforično, metonimično oz. modelno) naravo imajo podobe, ki jih prinaša.

Odperto pa še vedno ostaja vprašanje, od kod se *rekruirajo* imaginativni modeli in na čem temeljijo.

Že same besede "metafora", "metonimija", "model", s katerimi sem pravkar okarakteriziral naravo imaginacijskih podob, kažejo, da so te podobe kljub primarni vizualni konkretnosti (kólo; kača, ki se grize v rep), dejansko nekaj posplošenega, abstraktnega. Po eni strani so zakoreninjene v vizualni izkušnji, po drugi strani pa so iz nje abstrahirane, tako da ohranjajo zgolj njeno *relacijsko strukturo*. Z ontološkega stališča so torej nekakšne nazorno-abstraktne dvoživke, ki prav zaradi te "dvoživke" narave lahko posredujejo med nazornostjo in mislijo.

Iz take njihove narave pa izhaja, da imaginativne podobe pravzaprav niso nič drugega kot modalitete tega, kar *Rudolf Arnheim* imenuje "nazorni pojem" (*Anschauungsbegriff, perceptual concept*).<sup>34</sup>

Kaj pa je pravzaprav *nazorni pojem*?

Če skušam človekovo povezavo z vizualnim in prostorskim okoljem opisati na zelo poenostavljen način, lahko rečem, da je njen najbolj opazni rezultat zaznava predmetov in pojavov v njej. Vidim hišo, drevo, človeka, pokrajino... In to se mi zdi

<sup>32</sup> Cf. Dolf Rieser, *Art and Science*, New York: Van Nostrand Reinhold Co., 1979, str. 17-18.

<sup>33</sup> Julian Huxley, *Essays of a Humanist*, London: Penguin Books & Chatto and Windus, 1964, str. 105.

<sup>34</sup> Cf. Rudolf Arnheim, *Art and Visual Perception. A Psychology of the Creative Eye*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965, str. 34-37; R. Arnheim, *Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff*, Köln: Du Mont Verlag, 1996, str. 37-38; R. Arnheim, *Towards a Psychology of Art. Collected Papers*, London: Faber and Faber, 1966, str. 27-51 in R. Arnheim, *A Plea for Visual Thinking*, v: W. J. T. Mitchell (izd.), *The Language of Images*, Chicago-London: University of Chicago Press, 1980.

nekaj samoumevnega, nekaj, na kar običajno sploh ne mislim, ker je preprosto tu, samo po sebi dano. Kako pa se moj "jaz" oz. moji možgani lahko dokopljejo do te samoumevne danosti, brez katere si življenje ne znam predstavljati?

Na začetku vsega (ob)čutenja, pravi biolog *Hoimar von Ditfurth*,<sup>35</sup> stojijo dražljaji, ki jih oblikujejo določene lastnosti sveta. Ti dražljaji so energije, ki jih sprejemajo čutila, in njihove modalitete ter intenzitete posredujejo možganskim centrom, kjer se čutni podatki o stanju okolja na poseben način obdelajo in povežejo v smiselno predstavo zaznanega. Naši možgani, piše kemik in biolog *Carsten Bresch*,<sup>36</sup> nenehno analizirajo čutne podatke okolja in iz njih destilirajo *značilne lastnosti sveta* in to sortirajo. Informacija o zunanjem svetu se pri tem zreducira na tisto, kar je zares pomembno. Čutni organi delujejo kot filtri, ki iz obilja zunanjega dogajanja izberejo zelo malo in to spravijo v možgane. Možganom pošiljajo vzorce dražljajev, ki zunanji svet opisujejo zelo poenostavljeno. Predelava dražljajev pa se ne omejuje samo na dražljaje iz zunanjega sveta, marveč upošteva tudi druge, v možganih že shranjene informacije, saj je možganska skorja z možnostjo spomina premagala oviro časa in povezala sedanost s preteklostjo in celo prihodnostjo. Njena temeljna lastnost je namreč v tem, da lahko v njej nastajajo področja, ki jih je mogoče urediti v vzorce povezane živčne aktivnosti (nevronske mreže). Ta področja nevronske povezave so do določene mere plastična in jih je mogoče urediti "v formo" - jih skratka *in-formirati*.<sup>37</sup>

Ta poenostavljeni opis pove, da zaznavanje predmetov in pojavov nikakor ni le pasivno odzivanje na dražljaje, pač pa sočasno tudi abstrahiranje in selekcija bistvenega. Ali, kot pravi Rudolf Arnheim: zaznavanje oblik vsebuje začetke oblikovanja pojmov, saj so njegov rezultat dejansko *zaznavne posplošitve*. V tem smislu se vizualno zaznavanje naravno pretaka v mišljenje in ustvarja most med stvarnostjo in abstraktnim mišljenjem. Pravzaprav so ta most prav te zaznavne posplošitve same, ki jih Arnheim imenuje tudi *nazorni pojmi*.

Naj to konkretiziram.

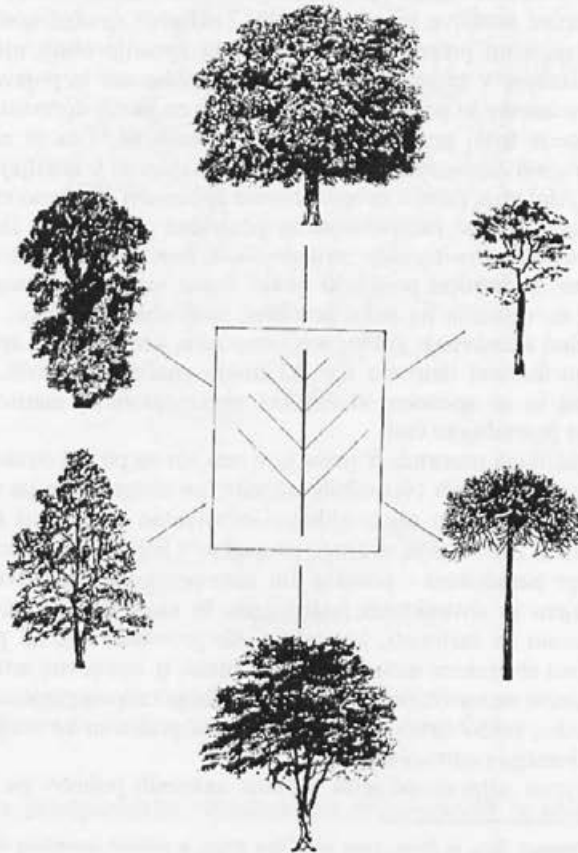
Če slišim ali pomislim na besedo "drevo", se mi v zavest dvigne miselna podoba, ki vsebuje posplošeno vizualno strukturo vseh dreves, ki sem jih kdaj videl. To ni vizualna predstava, kajti predstava je vedno pred našimi notranjimi očmi lebdeča podoba nekega posamičnega predmeta ali pojava. Predstava bi nastala, če bi na primer slišal besedno zvezo drevo-pred-domačo-hišo, torej določeno drevo, ki pa vendarle

<sup>35</sup> Hoimar von Ditfurth, *Der Geist fiel nicht vom Himmel*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1976, str. 108.

<sup>36</sup> Carsten Bresch, *Zwischenstufe Leben*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1979, str. 171-172.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, str. 178 in 209-210. - Če bi hoteli odgovoriti na vprašanje, na čem temelji možnost teh možganskih vzorcev in povezav, bi lahko rekli takole: Odgovor na to vprašanje še ni v celoti znan, vendar večina psihofiziologov meni, da poteka odločilni proces v *sinapsah*, tj. v povezavah med posameznimi nevroni. Menijo, da sinapse, ki so velikokrat vzdružene, pridobijo vedno večjo sposobnost prenašanja živčnih signalov. Tako nastanejo izhrojene poti v živčni mreži možganov, ki tvorijo posebne dražljajske vzorce. Tak dražljajski vzorec nevronov je odslikava zunanjega sveta. Seveda pa ta "slika" - npr. hiše, drevesa itn. - ni tej stvari prav nič podobna. Živčni vzorec nima podobe hiše ali drevesa, ampak je posebna povezava nevronov, ki nastane zaradi vedno istega vzorca, ki ga razodeva struktura hiš in dreves v okolju. V vsakdanjem življenju vedno doživljamo podobne prizore. Dojenček doživlja npr. svojo mater, vedno znova vidi njen obraz, sliši njen glas, občuti toploto njene kože itn. Vse to vodi k analiziranju prizorov, ki se pogosto pojavljajo. Ta analiza je sicer vedno obložena z motnjami, ker so zaznave od primera do primera nekoliko drugačne, vendar pa se določene sestavine analiziranega vzorca stalno ponavljajo. Te stalno ponavljajoče se, *invariantne* sestavine so tisto bistveno za določni predmet oz. razred predmetov. Možgani si sčasoma vtisnejo to bistveno kombinacijo sestavin. Nastane *vzorec*, ki je vtirjena in trdno povezana mreža živčne dejavnosti. Kadarkoli se vzdraži en del mreže, je nagovorjena vsa mreža.

vsebuje enako osnovno vizualno strukturo kot vsa drevesa. Beseda kot jezikovni znak priključuje predstave, če je usmerjena na nek določen predmet misli, sicer pa priključuje tisto, kar imenujemo nazorni vizualni pojem, se pravi neko splošno (invariantno) vizualno strukturo, ki jo vsebujejo *podobe* vseh nam že znanih predmetov ali pojavov iste vrste. V našem primeru beseda "drevo" priključuje v spomin invariantni strukturni vzorec videzov vseh dreves, katerega konkretna oblika je elementarni *vizualno-prostorski strukturni model* drevesa: drevo = deblo + veje + listi (cf. sl. 3).<sup>38</sup>



Sl. 3: Nazorni pojem "drevo".

Zelo direkten in spontan izraz takih nazornih pojmov so otroške risbe prostorskih objektov v predšolski in zgodnji šolski dobi. V našem vizualnem spominu obstajajo nazorni pojmi za vse vidne predmete in pojave, ki jih poznamo, saj bi teh predmetov in pojavov sicer ne mogli prepoznati, ker bi jih preprosto ne znali izločiti iz prostorskega kontinuuma in jih doživeti kot celote z lastnim ustrojem, funkcijo in pomenom.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Prirejeno po Butina, *Slikarsko mišljenje*, str. 268.

<sup>39</sup> R. Arnheim, *Anschauliches Denken*, str. 38: "Alles Erkennen setzt also eine erkennbare Form voraus; und ebenso kann man ein Ding nicht als bekannt wiedererkennen oder Ausschau nach ihm halten oder auf es reagieren, wenn sein Aussehen nicht klar definiert ist."

V pogojih ambientne razsvetljave se pojavlja veliko slučajnosti, ki za informacijo, zaobseženo v strukturi te razsvetljave, nimajo nobene vrednosti. Ker se v prostoru navadno gibljemo in ker se mnogo vizualnih vzorcev ponavlja, vizualne podatke preverjamo z različnih zornih kotov in ob različnih priložnostih, zaradi česar lahko obliko predmeta jasno dojamemo. Vendar ne po njegovih slučajnih vidnih lastnostih, ampak po tistih, ki se z vseh strani in v vseh razsvetljavah kažejo kot njegove stalne lastnosti, torej po *invariantnih* lastnostih. Na primer: sence na predmetu se spreminjajo, odnosi med sestavnimi deli oblike pa ne. Ker je oblika stalna, (lahko) njeno strukturo uredimo v obči vzorec ureditve njenih sestavin. Taki *obči strukturalni vzorci* omogočajo, da se s slučajnostmi preprede čutni podatki zgostijo okoli njih in s tem tok čutnih vtisov kanalizirajo v zaznave oblik stabilnih predmetov in pojavov. Brez njih bi stabilnega sveta predmetov in pojavov okoli nas sploh ne mogli doživeti.<sup>40</sup>

Upravičeno se je tedaj mogoče strinjati z Arnheimom,<sup>41</sup> da je zaznavanje oblik *dojemanje strukturalnih lastnosti in odnosov*, ki jih najdemo v dražljajskem materialu. Zaznavanje, pravi Arnheim, priredi svoje surovine *šablonam* relativno enostavnih oblik, ki izvirajo iz ponavljajoče se individualne in generične perceptivne izkušnje in imajo značaj *skupnih vizualno-prostorskih strukturalnih imenovalcev* določenega razreda pojavov. Te šablone so nazorni pojmi, ki imajo status zaznavnih kategorij. Konkretna zaznava se nikoli ne naslanja na neko posebno, individualno obliko, ampak na oblikovni tip.<sup>42</sup> Vizualno zaznavanje je mogoče samo zato, ker zaznavni aparat razpolaga s *strukturalnimi invariantami* oziroma *tipi*, ki imajo značaj splošnosti, jih je mogoče zlahka identificirati in so sposobni služiti kot organizatorične matrice za dražljajski material, ki nam ga posredujejo čuti.

Temeljna značilnost nazornih pojmov je v tem, da so po eni strani tesno povezani z določenimi lastnostmi čutnih (vizualnih) zaznav, po drugi strani pa so hkrati iz njih abstrahirani, tako da ohranjajo samo njihovo invariantno (vizualno) strukturo. Z eno nogo stojijo v čutnem zaznavanju, z drugo pa segajo v smer abstraktnega mišljenja. Ta vmesni - za mnoge paradoksn - položaj jim zato omogoča, da ustvarjajo most med čutnim zaznavanjem in abstraktnim mišljenjem. In sicer tako tedaj, ko je potrebno čutne podatke zaznati in razumeti, kot takrat, ko je - tako kot na primer v likovni umetnosti - potrebno abstraktne miselne vsebine čutno, tj. znakovno artikulirati.

Druga značilnost nazornih pojmov je v tem, da je razpolaganje z njimi, kot pravi Arnheim,<sup>43</sup> spontano, pridobljeno v naravni vizualni praksi in za svoje funkcioniranje ne zahteva reflektiranega razumevanja.

Tretja, kreativno najpomembnejša lastnost nazornih pojmov pa je v tem, da so

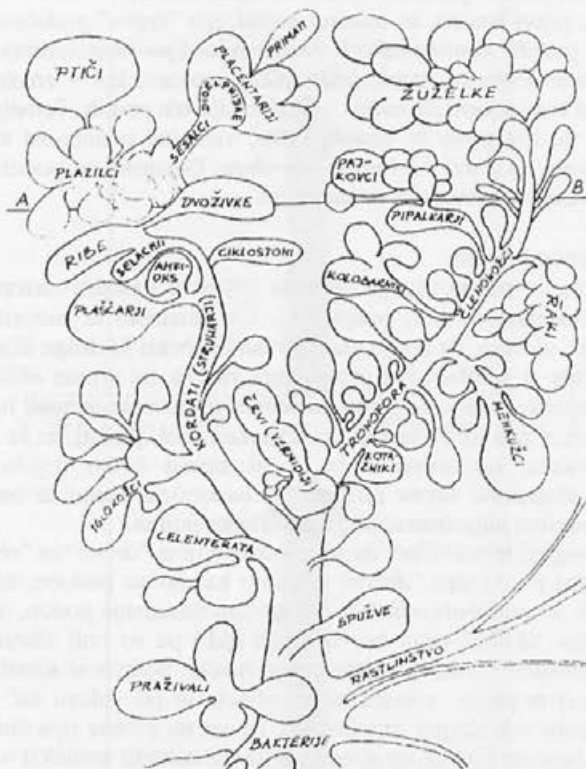
<sup>40</sup> "When we see a human face, is there, even as a first stage, a passive recording of all or some of the specific contours, sizes, shades of color? Does not seeing a face mean producing a pattern of such general qualities as the slimness of the whole, the straightness of the eyebrows, the forward sweep of the nose, the blueness of the eyes? There is a fitting of perceptual characteristics to the structure suggested by the stimulus material rather than a reception of raw material itself. Are not these whole patterns or categories of shape, size, proportion, color all we get and use when we see, recognize, remember? Are not these categories the indispensable prerequisites that permit us to understand perceptually?" (*Art and Visual Perception*, str. 35-36.)

<sup>41</sup> "... Die Wahrnehmung paßt ihrem Rohmaterial Schablonen von relativ einfacher Form an, und diese nenne ich Anschauungsbegriffe oder Wahrnehmungskategorien. (...) Worauf es hier ankommt, ist, daß ein Gegenstand nur insofern wahrgenommen wird, als sein Wahrnehmungsbild einer organisierten Form einpaßbar ist." (ibidem, str. 37.)

<sup>42</sup> Cf. R. Arnheim, *Art and Visual Perception*, str. 36.

<sup>43</sup> "Tätigkeitsreaktionen auf Formen aber setzen nicht notwendig eine entsprechende bewußte Wahrnehmung voraus. (...) Sehformen dieser Art haben nun zwei Eigenschaften, dies es ihnen möglich macht, als Anschauungsbegriffe zu fungieren: sie haben Allgemeinscharakter und sie lassen sich leicht identifizieren." (*Anschauliches Denken*, str. 38.)

nazorni pojmi potencialne vidne oblike, ki jih je mogoče realizirati na različne načine in zato zelo *fleksibilno uporabljati*. Na primer: iz nazornega pojma "drevo" lahko izvedemo metaforo "drevo življenja", ki jo uporabljajo biologi (sl. 3a).



Sl. 3a: "Drevo življenja" po C. Cuénotu (cit. po: Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris: Éditions du Seuil, str. 146; slov. verzija: *Pojav Človeka*, Celje: MD, 1978, str. 103).

## 8. Konceptualne predpostavke vizualizacije: *podobotvorni* in *oblikotvorni* nazorni pojmi

Ko je likovni teoretik Milan Butina<sup>44</sup> v letih 1980-1984 podrobneje preučeval naravo Arnheimovih nazornih pojmov, je v praktičnem operiranju z vizualnim izkustvom identificiral dve osnovni, v temelju različni vrsti teh pojmov -*podobotvorne* in *oblikotvorne* nazorne vizualne pojme, kakor jih je poimenoval.

### a. *Podobotvorni nazorni pojmi*

Če bi v smislu, kakor sem zgoraj napravil z besedo "drevo", raziskali še druge besede, ki označujejo vidne predmete in pojave, npr. besede obraz, stol, jabolko,

<sup>44</sup> Cf. Milan Butina, *Slikarsko mišljenje*, str. 267-278; cf. tudi Jožef Muhovič, *Likovno mišljenje in likovna pojmovnost*, v: *Anthropos* 1-2 (1992), str. 32-51 in Jožef Muhovič, *Linguistic, Pictorial, and Meta-pictorial Competence*, v: *Leonardo* 3, vol. 30 (1997), str. 221-227.

človeško telo, trikotnik, kocka ipd., bi v zvezi z njimi vsakokrat doživeli enako: zavestno videnje njihovih nazornih pojmov, tj. njihovih karakterističnih vizualno-prostorskih strukturnih shem/modelov, ki jih je na temelju mnogokratne in mnogovrstne izkušnje z njihovimi videzi spontano izluščil vizualni sistem.<sup>45</sup>

V tem oziru, pravi Butina, so nazorni pojmi tipa "drevo" *podobotvorni*, ker omogočajo nastajanje podob: in sicer tako v zaznavanju, kjer funkcionirajo kot modeli za referencialno ovrednotenje strukture dražljajskih vzorcev, kot v znakovni artikulaciji podob, kjer služijo kot *nazorni prototipi* za realizacijo teh podob. Temelj podobotvornih nazornih pojmov je, kot pove že beseda sama, vizualna podobnost s predmetom ali pojavom v stvarnosti, se pravi *analogija po videzu*. Dejansko so podobotvorni nazorni pojmi minimalni skupni imenovalci te analogije.

#### b. Oblikotvorni nazorni pojmi

Poleg takšnih, iz neposrednega čutnega izkustva nastalih nazornih pojmov pa, pravi Butina,<sup>46</sup> obstajajo še bolj posplošeni. Če izhajamo iz nazornih pojmov tipa "drevo" ali "obraz", vidimo, da imajo vsa drevesa in obrazi še druge skupne lastnosti, ki so še bolj abstraktne in splošne, kot je struktura videza, na primer *oblika*. Oblika je že zelo splošen pojem, ki se ne veže samo na obraze in drevesa, ampak tudi na vse druge predmete in pojave v prostoru. Še več, tudi vsaka misel, pa naj bo še tako abstraktna, mora biti oblikovana, formulirana, da bi jo zavest lahko dojela. Takšni pojmi povezujejo čisto abstraktno raven mišljenja z nazornimi pojmi in omogočajo, da se abstraktna misel oprime najprimernejšega nazornega pojma.

Že na prvi pogled je razvidno, da se nazorna pojma "drevo" in "oblika" med seboj razlikujeta. Nazorni pojmi tipa "drevo" določno kažejo na podobe, ki izhajajo iz doživljene stvarnosti, so podobotvorni, ker omogočajo nastajanje podob, torej imaginacije. Nazorni pojmi tipa "oblika" (npr. barva, linija ipd.) pa so bolj abstraktni in splošni. Dejansko so posplošitve prvin, ki konstituirajo fizično pojavnost stvarnosti. Avtomobil in svinčnik, s katerim pišem, nimata kot predmeta in po videzu nič skupnega, kljub temu pa lahko imata nek skupni imenovalac, če sta na primer oba enake rdeče barve. Ko se tega zave, postane človek sposoben razstaviti celoviti kontekst vizualne realnosti na njegove konstitutivne prvine in jih opazovati ter preučevati ločeno od podob in videzov, iz katerih jih je izločil.

V vizualnem zaznavanju so vse te prvine povzete v celovitosti doživljanja, zaradi česar se jih ne zavedamo. Mišljenje pa jih iz te naravne celote izloči, abstrahira, kar povzroči, da se teh diskretnih aspektov oz. pogojev vizualne percepcije zavemo. Da jih razumemo in jih znamo uporabljati. Proces analize povzroči dvoje: prvič, da diskretni aspekti vizualnega sveta človeku jasno razkrijejo svoje posebnosti, ki so sicer vtoplejene v celovitosti doživljanja, in drugič, da se ob tem človek zave, da mu z analizo izluščenih aspektov oz. elementov vizualne realnosti v lastnem ustvarjalnem početju ni vedno nujno združevati na enak način, na kakršnega so bili ti elementi povezani v naravi, ampak da lahko svobodno odkriva še nove možnosti.

Naloga te modalitete nazornih pojmov je v tem, da dajejo vsebinam obliko, da urejajo vsebinam lastne formalne odnose.<sup>47</sup>

V miselni in pojmovni svet se torej (vidna) prostorska stvarnost steka po dveh

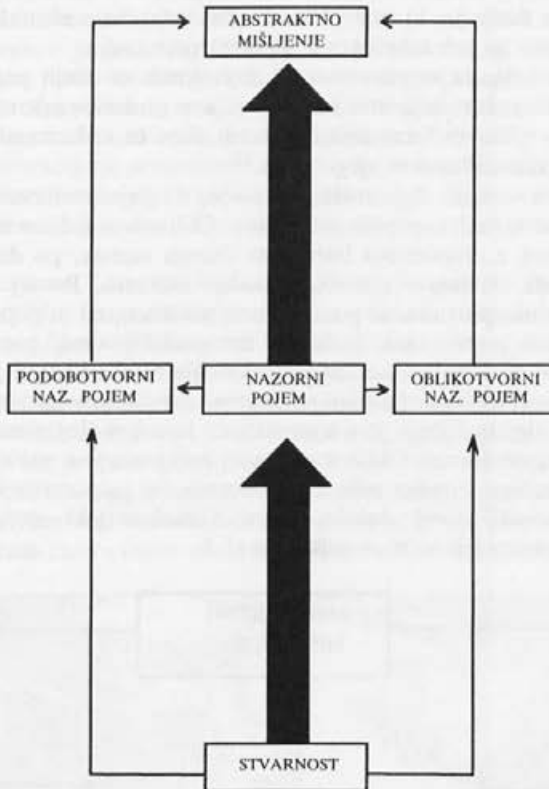
<sup>45</sup> R. Arnhem, *Anschauliches Denken*, str. 38: "Alles Erkennen setzt also eine erkennbare Form voraus; und ebenso kann man ein Ding nicht als bekannt wiedererkennen oder Ausschau nach ihm halten oder auf es reagieren, wenn sein Aussehen nicht klar definiert ist".

<sup>46</sup> Butina, *Slikarsko mišljenje*, str. 269.

<sup>47</sup> *Ibidem*, str. 271.



poteh, od katerih ena privede do *strukturnih modelov podob* predmetov in pojavov ter po nadaljnjem abstrahiranju do abstraktnih pojmov predmetov in pojavov, druga pa do nazornih *oblikotvornih kategorij* in prek njih do abstraktnih pojmov likovnih izraznih prvin (cf. sl. 4).



Sl. 4: Funkcionalni topos nazornega pojma in dve bazični modaliteti nazornih pojmov.

#### c. Operacionalna narava *podobotvornih* in *oblikotvornih* nazornih pojmov

Zgoraj je že bilo omenjeno, da se nazorni pojmi po svojem statusu nahajajo z eno nogo v čisti čutni nazornosti, z drugo pa v čisti pojmovnosti, kar jim omogoča posredniško vlogo med čutno nazornostjo in abstraktnim mišljenjem. Po eni strani omogočajo dvig čutno-nazornih dogajanj na miselno raven, po drugi - ki je za vizualizacijo še posebej odločilna - pa sestop čisto abstraktnih misli v čutno konkretnost. Kako poteka ta sestop?

Podobotvorni nazorni pojmi omogočajo nastajanje imaginacije, ki je, kot rečeno, bistvena za vse umetniško in znanstveno ustvarjanje, ker omogoča, da se miselno spoznanje oprime dovolj posplošenih podob, ki že obstajajo v našem izkustvu. Glavna ustvarjalna metoda tega sloja je analogija, kakor se pojavlja v *metafori* in *metonimiji*.

Metafora (iz. gr.: *metapherein* = prenesti) je govorna figura, v kateri uporabimo nek izraz ali frazo tako, da z njo označimo nekaj, za kar sicer ni dobesedno primerna, z namenom, da bi pokazali na podobnost med dvema fenomenoma oziroma pomenoma, npr. kamnito srce, žareča barva, slikovita pokrajina.

Metonimija (iz. gr.: *meto* = oznaka za spremembo in *onoma* = ime) pa je govorna figura, v kateri eno besedo zamenjamo z drugo zaradi neke dejanske zveze med označenimi predmeti ali pojavi, npr. berem Platona, se pravi njegove spise.

Oba postopka omogočata, da z že pridobljenimi izkustvi izrazimo nova, še ne izražena. Njun miselni lok gre torej od že znanega k novemu. Predvsem pa je pomembna tista njuna funkcija, ki omogoča, da postanejo čisto abstraktna miselna spoznanja čutno dostopna na nek zelo inventiven in nazoren način.

Zelo jasno je tudi, da se povezovanje abstraktnih miselnih pojmov in nazornih pojmov v podobotvornem sloju mišljenja dogaja s posredovanjem njihovih vsebin, pomenov, ne pa po njihovih formalnih lastnostih. Srce ni iz kamna, barva ne žari kot ogenj, pokrajina ni slika, Platon ni njegov spis.<sup>48</sup>

Naloga oblikotvornega sloja mišljenja pa je, da daje vsebinam obliko. V vizualizaciji so ti odnosi vizualno-prostorske narave. Oblikotvorni likovni pojmi so po eni strani tesno povezani z določenimi lastnostmi čutnih zaznav, po drugi pa so iz njih abstrahirani tako, da ohranjajo njihovo vizualno strukturo. Po tej strukturi ostajajo povezani z določenimi splošnimi in posamičnimi predmetnimi in pojavnimi vsebinami. Oblikotvorni nazorni pojmi zato, podobno kot podobotvorni, povezujejo čisto abstraktne miselne pojme z njihovimi čutnimi ekvivalenti. *Razlika pa je v tem, da tukaj nimamo opraviti z vsebinskimi analogijami, marveč s formalnimi ekvivalenti odnosov.*

Oblikotvorni sloj mišljenja je s tega stališča temeljni sloj vizualizacije, ker daje vsebini mišljenja njeno formo. Oblikotvorni sloj mišljenja je z vsebino povezan na ta način, da vsaka vsebina zahteva sebi lastno formo, ne pa katerekoli forme. Vsebina (pojmovanje stvarnosti) torej določa izbiro vizualizacijski sredstev in načinov. Shematično predstavitev teh načinov prikazuje sl. 5.



Sl. 5: Bazične podobotvorne in oblikotvorne strategije posredovanja med abstraktnim mišljenjem (tj. pojmovanjem stvarnosti) in stvarnostjo vizualiziranega produkta.

Med elementi sheme vladajo dialektični odnosi, ki zahtevajo razrešitve v sintezah.

<sup>48</sup> Ibidem.

Abstraktna spoznanja, ki po definiciji nimajo čutnih sestavin, se oprimejo podob, ki so posplošene vsebine izkustev in jih je mogoče izraziti na različne formalne načine. To pa opravi oblikotvorno mišljenje, ki je zato pravi semiotični sloj in kot tako omogoči realizacijo vsebine v snovi. *Oblikotvorni pojmi imajo svoje minimalne semantične vrednosti, ki omogočajo povezavo s podobotvornimi pojmi.* Primer: rdeča barva ima na človeka izrazito stimulativen psihofiziološki učinek, zato je primerna za artikulacijo vseh vsebin, katerih intenca je podobno stimulativen psihofiziološki angažma, lahko npr. simbolizira ljubezen, upor, revolucijo ipd. Ta pot je najpogostejša, ne pa edina. Možna je tudi pot, ki izpušča podobotvorni sloj in se v njej abstraktno miselno spoznanje naseljuje neposredno v oblikotvornih nazornih pojmih, kakor priča moderna abstraktna umetnost. Za vizualizacijo je pomembno dejstvo, da prehajanje abstraktnega miselnega spoznanja v (s)likovni izraz zgolj prek podobotvornega sloja ne privede do preoblikovanja stvarnosti, ampak le do njene ilustracije, ki pa je za znanost lahko prav tako koristna.

Naj konkretiziram. Leta 1937 je slikar Pablo Picasso od španske vlade v izgnanstvu dobil naročilo, da za svetovno razstavo v Parizu naslika veliko stensko sliko (sl. 6),<sup>49</sup> na kateri naj upodobí "dramo svoje domovine pod navalom fašistov", kot pravi pogodbeni diktiraj.<sup>50</sup> Vsebinska zahteva, ki jo je postavil naročnik, je bila torej izjemno abstraktna. Celo takšna, da je imela več zvez z aktualnimi političnimi, zgodovinskimi in sociološkimi okoliščinami, kot pa z likovnimi izraznimi sredstvi, v katerih naj bi bila realizirana. Vsebovala je čiste pojmovne opredelitve na visoki ravni splošnosti. Za pogoje likovnega oblikovanja je bilo to precej neprikladno, saj ne morete naslikati niti "drame" niti "domovine" niti "navala fašistov", ker so to pojmi, ki nimajo nobenih ali pa vsaj nobenih določnih zvez s čutno nazornostjo likovnih izraznih sredstev.



Sl. 6: Pablo Picasso, *Guernica*, tempera na platnu, 351 x 782, 5 cm, Madrid, Prado.

Kako si je pri tem pomagal slikar? Preprosto tako, da je to pojmovno in abstraktno gradivo najprej pripravil na to, da je lahko vstopilo v pogoje likovne artikulacije. S pomočjo podobotvornih nazornih pojmov, ki omogočajo, da čisto abstraktna spoznanja po poti imaginacije postanejo dostopna na tisti enkratni poetični način, ki ga razodevajo

<sup>49</sup> Gre za eno najbolj znanih slik tega stoletja, za sliko *Guernica* (tempera na platnu, 351 X 782,5 cm), ki je bila dolga leta v *Museum of Modern Art* v New Yorku, sedaj pa se nahaja v muzeju *Prado* v Madridu.  
<sup>50</sup> Cf. Rudolf Arheim, *Picassos Guernica*, München, Rütten & Loening, 1964, str. 22.

umetniške *metafore* in *metonimije*, je abstraktno gradivo preoblikoval v vrsto pomenljivih *simboličnih figur*, kot so npr.: bik kot simbol "brutalnosti in mraka" (Picasso), konj v smrtnem boju, žena, ki nosi luč, mati z mrtvim otrokom, bojevnik, žena, ki pada itn. Prednost teh figur je najprej v tem, da jih je v nasprotju z abstraktno pojmovno vsebino mogoče naslikati, saj so naravnost obrnjene v vidni svet. Obenem pa je pri njih dobrodošlo tudi to, da so po poti asociacij sposobne aktivirati oz. zanihati veliko bogastvo najrazličnejših doživljajskih odtenkov, ki so jih gledalčeve življenjske izkušnje navezale na njihove podobe.

Te simbolne figure, v katerih so se konkretizirala in obenem poetizirala začetna abstraktna vsebinska izhodišča, so metafore, ki povezujejo čisto abstraktne miselne pojme z njihovimi čutnimi ekvivalenti na vsebinski ravni, tj. *na ravni vsebinskih analogij*. Te vsebinske analogije pa potrebujejo še učinkovito prostorsko **obliko**, da bi lahko likovno delovale. To pa lahko priskrbi oblikotvorni sloj mišljenja, katerega naloga je, da *daje vsebinam obliko*. Oblikotvorni nazorni pojmi, podobno kot oblikotvorni, povezujejo čisto abstraktne miselne pojme z njihovimi čutnimi ekvivalenti, vendar pa tu nimamo opraviti z vsebinskimi analogijami, marveč s *formalnimi ekvivalenti odnosov*. V likovnem oblikovanju so ti odnosi predvsem vizualno-prostorske narave. Picasso je torej moral nazornim podobam, ki so jih nudile simbolične figure, poiskati še ustrezne prostorske oz. formalne ekvivalente. Moral se je odločiti o *načinu upodobitve* simboličnih figur, tj. o izraznih sredstvih, ki naj jih izbere, da bi v teh figurah izpostavljeni vsebini kar najbolj podčrtal njen posebni značaj, in o strategijah, ki mu bodo omogočile vzpostavitev takih formalnih odnosov, v katerih načrtovana vsebina ne bo le podčrtana oz. ilustrirana, marveč artikulirana na način spoznanja o *povsem originalni formi bivanja* te vsebine.

Da bi torej vsebini ohranil in podčrtal njeno dramatičnost, grozljivost, razbitost in da bi obenem poudaril imanentno nasprotovanje med agresijo in uporom, med smrtjo in življenjem, ki ga implicitno narekuje naročilo, se je Picasso oblikotvorno odrekal vsem pisanim bogatijam barv in izbral zgolj diskretne obarvane sivine, ki se srečujejo v velikih in dinamičnih svetlostnih kontrastih. Prav tako in iz istega razloga se je na morfološkem planu zatekel k pretežno ostrim in močno členjenim oblikam, ki vrejo pred našimi očmi kot neugnan in nepregleden vrtnec, ki ga šele na globinsko-strukturnem nivoju disciplinira in soukladi diskretna strukturna povezava. Vsebinske analogije torej v teku ustvarjalnega procesa postopoma pridobivajo tudi vedno bolj ustrezne in učinkovite formalne ekvivalente, ki omogočajo ne le nazornejšo doživetje vsebine, pač pa tudi novo spoznanje o artikulaciji vsebin.

Abstraktni pojmi, kot so drama, domovina, agresija, vojna, tragičnost, smrt itn., se s posredovanjem podobotvornega sloja (simbolične figure) naselijo v oblikotvorne odnose oblik, svetlosti, tekstur, ritmov itn. V tem premiku določene telesne lastnosti figur s poudarjanjem in deformiranjem (abstrahiranjem in posplošenjem) oblik, barv in njihovih odnosov tvorijo (dobijo) pomen, ki ga sicer v podobah in odnosih teh figur ni. Oblikovno močno razčlenjena, mestoma že kar razpadajoča, pretežno iz ostrih trikotniških oblik zgrajena, dramatično vzpenjajoča se in groteskno transformirana figura konja postane metafora propada, zaostrenega smrtnega boja in poslednjega življenjskega napona, čeprav bi figura konja v drugačnih morfoloških okoliščinah lahko simbolizirala tudi marsikaj drugega, npr. moč, vitalnost, eleganco ipd. Podobno se z likovno artikulacijo pomensko razpirajo tudi druge upodobljene figure in njihovi odnosi v celovit in kompleksen sistem likovnih izjav. V tem smislu oblikotvorni sloj ustvarjalnega mišljenja precizira in daje dokončni pomen vsebini, ki jo podobotvorni sloj v temelju nastavi. Razkrije se kot sloj oblikovne in prostorske gramatike oz. sintaktike. Ta

oblikovna in prostorska sintaktika temelji na minimalnih semantičnih vrednostih orisnih prvin - trikotne oblike delujejo ostro, glede na postavitev pa tudi stabilno oz. nestabilno; svetlostni kontrasti omogočajo členitve in stopnjujejo napetosti; pasivne linije obračajo pozornost na ustroj oblik, aktivne jih členijo in precizirajo itd. Čustveno-afektivne vrednosti teh prvin (ostre oblike izražajo agresijo, razbitost, veliki svetlostni kontrasti dramatičnost, odsotnost čistih barv tragičnost itn.) se vraščajo v podobotvorne prvine in učvrščujejo v njih vsebinske in simbolične pomene abstraktnih pojmov, ki so jedro izrazne vsebine (agresija, vojna, tragičnost, smrt ipd.). V tem procesu se en sloj mišljenja naseljuje v drugega in tretjega, tako da se ti sloji vzajemno osmišljajo in podpirajo. To je lepo vidno v posameznih razvojnih fazah dela, v katerih se kaže nenehno medsebojno prilagajanje oblik in vsebine, tj. prilagajanje oblik vsebinskim zahtevam zamisli in prilagajanje vsebinskih zahtev mediju artikulacije.<sup>51</sup>

## 9. Vizualizacijske strategije in možnosti

Iz dosedanje obravnave je mogoče potegniti neko Ariadnino nit.

Temeljni pogoj znanstvene uspešnosti, sem zapisal zgoraj, je dober pretok empirije v abstraktno mišljenje in sočasni dober pretok konceptualiziranih spoznanj v prakso. Ta pretok velikokrat učinkovito omogoča imaginacija, ki ustvari prostor za integracijo empiričnega in intelektualnega izkustva. Element oz. agens imaginacije so nazorni pojmi, ki nastopajo v dveh karakterističnih oblikah: v podobotvorni, ki služi nastajanju posplošenih podob, na katere se lahko veže abstraktno spoznanje, in oblikotvorni, ki služi znakovni artikulaciji imaginativnih in konceptualnih modelov.

Logični sklep, ki ga iz tega lahko potegnemo, je, da so vse vizualizacijske strategije *funkcije podobotvornih in oblikotvornih analogij med signifikantom in signifikantom*, pri čemer podobotvorne analogije, kot rečeno, bazirajo na *analogiji po podobnosti* oziroma na *analogiji po vsebinski sorodnosti*, oblikotvorne pa na oblikovno-prostorski *ekvivalentnosti relacij* med elementi izkustva in elementi vizualizirane forme. Še več: so funkcije sodelovanja teh dveh nazornopojmovnih modalitet.

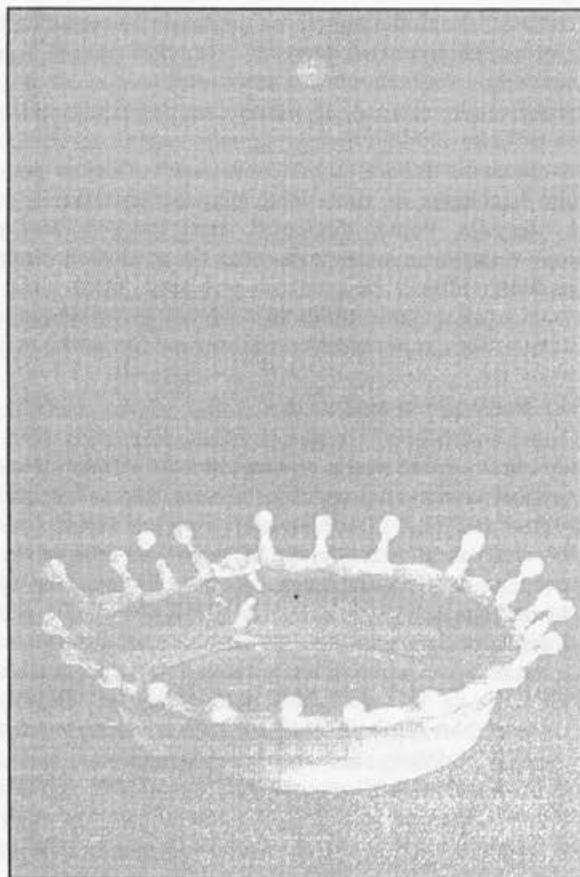
Poglejmo si konkretne oblike teh funkcionalnih sodelovanj.

### A. Podobotvorne analogije

1. Najbolj znana in najbolj neposredna oblika podobotvornih analogij v vizualizaciji so najrazličnejše, s pomočjo različnih foto- in računalniških tehnik izpeljane *odslikave in simulacije videza* predmetov in pojavov, zlasti odslikave in simulacije tistih videzov, ki jih s prostim očesom sicer ni mogoče zaznati.<sup>52</sup> Sem spadajo fotoposnetki predmetov in pojavov v razponu od mikro- do makrodimenzij, virtualne in tridimenzionalne simulacije njihovih videzov, filmske in video pospešitve (rast rastlin) ali upočasnitve (fotofiniš) evolutivnih in prostorskih dogajanj, sekvenčni prikazi gibanj, sekvenčni prikazi prerezov, kot npr. pri računalniški tomografiji (CT) ipd. (sl. 7).

<sup>51</sup> Podrobneje cf. ibidem.

<sup>52</sup> V bistvu gre za ponovitve oz. replike videzov. Primer za to so (foto)reprodukcija, imitacija, faksimile, odtis, odlitek. Skupna poteza teh modalitet podobotvornih analogij je v tem, da vsaka od njih reproducira zgolj nekatere od fizikalnih značilnosti objekta oziroma procesa. Primer: fotografija letala v letu ni replika, ker je letalo tridimenzionalen kovinski predmet, fotografija pa je zgolj dvodimenzionalna in snovi letala sploh ne reproducira. Mnogo lepih in nazornih primerov odslikav in simulacij videza pojavov in procesov je mogoče videti v: Walter Herdeg (izd.), *The Artist in the Service of the Science - Der Künstler im Dienst der Wissenschaft - L'artiste au service de la science*, Zürich: The Graphis Press, 1973.

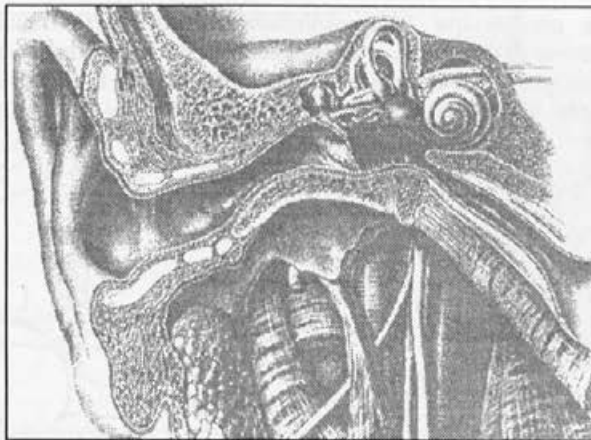


Sl. 7: Posnetek, ki je bil napravljen pri ekstremno kratki osvetlitvi, kaže pljuski mleka, ki ga je povzročila vanj vržena kroglica. Videti je kroglaste mlečne kapljice, ki se v obliki krone dvigujejo iz mlečne površine, preden težnost in druge sile povzročijo razpad nastalega vzorca (repr. po: K. F. Smith, *Moleküle - Bausteine der Natur*, München: Humboldt- Taschenbuchverlag, 1972, str. 14).

Ta oblika vizualizacije se zdi najpogostejša in za mnoge najbolj atraktivna.

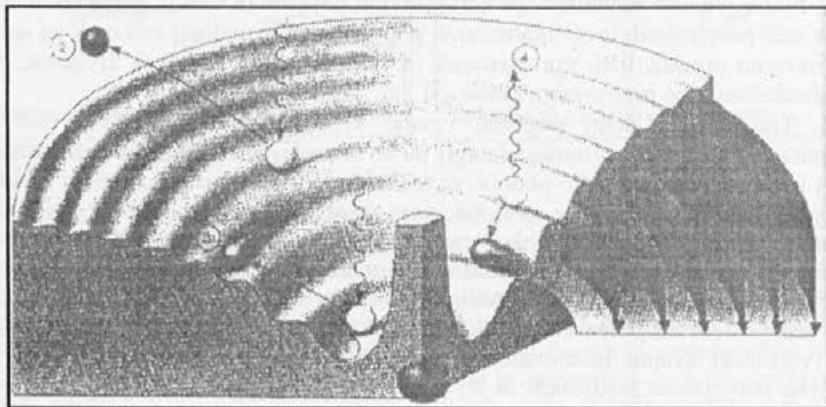
2. Druga oblika so *podobotvorne rekonstrukcije videza*, v vsem razponu od imaginativne (*re*)*konstrukcije* videzov in stanj, ki jih zaradi njihove narave ni mogoče - ali pa vsaj ne dovolj nazorno - fotografirati, do *konstrukcije* videzov fenomenov, ki jih človeku načelno ni mogoče vizualno zaznati:

*a. Nazorne podobe*: imaginativna ponazoritev stanj in dogajanj, ki jih realno ni mogoče opazovati oz. fotografirati, jih je pa z vizualizacijskimi (npr. likovnimi) sredstvi mogoče ponazoriti v prečiščeni in detajlirani obliki. To niso podobe realnih stanj in dogajanj, ampak že podobe našega vedenja o njih. Sem spadajo rekonstruirani prerezi in povečave stanj in dogajanj (npr. v anatomiji, biologiji, geografiji), kartografske rekonstrukcije reliefa (fizične, tematske karte) ipd. (sl. 8).



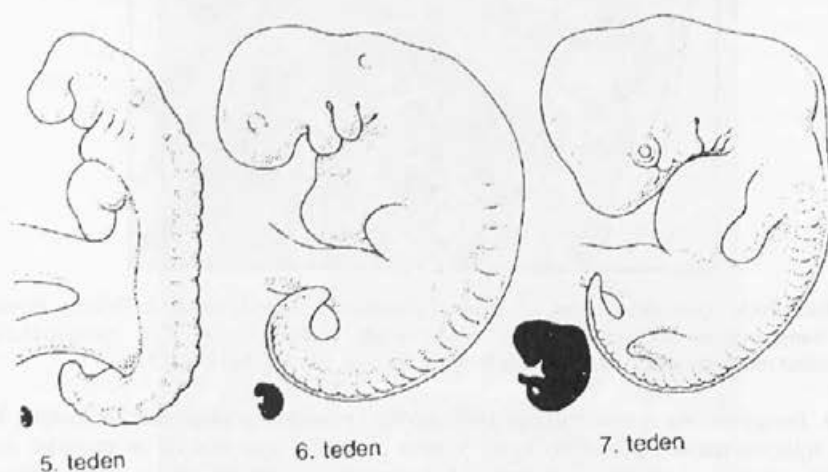
Sl. 8: Paul Peck, *Anatomija ušesa*, v: *Medical Profiles*; © Merck Sharp & Dohme, november 1961; transparentne vodene barve na grundiranem kartonu, USA. Cilj rekonstrukcije je maksimalno nazorna anatomsko informacija (repr. po: W. Herdeg 1973, str. 51).

*b. Imaginativne rekonstrukcije* (pojmovnih) predstav o dogodkih in stanjih, ki jih zaradi njihove narave poznamo zgolj v zelo posred(ova)ni obliki, in nazorne rekonstrukcije pojavov, katerih velikostni red in kompleksnost sta takšna, da ju človeška percepcija v direktni obliki ne more obvladati: 1. predstavitev astronomskih pojavov in (ko)relacij, predstavitev atomskih in subatomskih fenomenov, strukturne (re)konstrukcije celice, dogajanj v krvnem obtoku, "črnih luknjah" ipd., 2. nazorne rekonstrukcije naravnih in kulturnih fenomenov v geografiji, topologiji, prometu (npr. zemljevidi prog podzemne železnice v nekem mestu) ipd. (sl. 9).



Sl. 9: Slika vizualizira 20 - 25 let stare pojmovne predstave o nastanku svetlobe. Svetloba nastaja pri pospešenem gibanju nabitih delcev oz. pri prehodih elektronov z ene na drugo energetska raven. Stanje atoma je odvisno od tega, po kakšnih tirih krožijo elektroni okrog jedra (1). Atom lahko energijo sprejme ali oddaja, pri čemer preide elektron iz enega tira v drugi tir (3) ali iz atoma celo uide (2). Pri prehodu iz stanja z višjo v stanje z nižjo energijo lahko atom energijo izseva v obliki vidne (4) ali nevidne svetlobe (repr. po *Razvoj znanosti* /Velika ilustrirana enciklopedija/, Ljubljana: MK, 1983, str. 94; ©Mitchel Beazley Publishers Limited, 1977).

c. *Simultane predstavitve fenomenoloških transformacij*: vizualne ponazoritve prostorsko in časovno dislociranih, a funkcionalno povezanih dogajanj (npr. fenomenološke transformacije v genezi pojavov: razvojne faze v biologiji in embriologiji, diahrona spremembe v geologiji, geografiji in meteorologiji, funkcionalno zaporedje akcij v neki realni oz. eksperimentalni operaciji ipd.) (sl. 10).



Sl. 10: Razvoj zarodka med 5. in 7. tednom nosečnosti. Majhne silhete na levi predstavljajo približno naravno velikost zarodka, če je višina slike 5,5 cm (repr. po Miriam Stoppard, *The Pregnancy and Birth Book*, London: Dorling Kindersley Limited, 1985, str. 72).

d. *Podobotvorne shematizacije* kompleksnih pojavov in relacij, zlasti takih, ki bi si jih brez zelo posplošenih in shematiziranih podobotvornih analogij težko ali pa sploh ne mogli nazorno predstavljati: npr. nastanek in razvoj vesolja, nastanek življenja, biokemično funkcioniranje prebavnega trakta ipd. (sl. 11).

3. Tretja, sicer manj pogosta, vendar kreativno intenzivnejša in nič manj učinkovita oblika podobotvornih analogij pa so *vizualne metafore*, katerih bistvo je v tem, da v njih uporabimo neko podobo za to, da z njo označimo fenomen, ki z videzom te podobe sicer nima nobene podobnostne zveze, vendar pa vsebuje neki dovolj posplošen vsebinski aspekt, ki lahko - ravno zaradi presenetljive tujosti med podobo in označevanim fenomenom - zelo učinkovito usmeri našo misel k neki bistveni vsebini označevanega pojava. Metafore temeljijo na nekem imaginativno odkritem in posplošenem *vsebinskem skupnem imenovalcu* signifikanta in signifikata. Primer: drevo življenja (vsebinski skupni imenovalec je tu *razvejanost*, razvejanost drevesnih vej in evolutivna razvejanost rastlinskih in živalskih vrst v naravi, ki jo želi opisati biološka sistematika; cf. sl. 3a); prebavni trakt kot rečna pokrajina (vsebinski skupni imenovalec je *potovanje*, potovanje vodnih mas po rečni strugi in potovanje hrane po različnih postajah prebavnega trakta); fotosintetična tovarna (vsebinski skupni imenovalec je *proizvajanje*; cf. sl. 12) ipd.

B. *Oblikotvorne analogije*, ki temeljijo na *oblikovno-strukturni ekvivalentnosti relacij* med elementi označevanega izkustva in elementi vizualizirane forme, tj. na sorodnosti strukturalnih modelov njihovih odnosov.

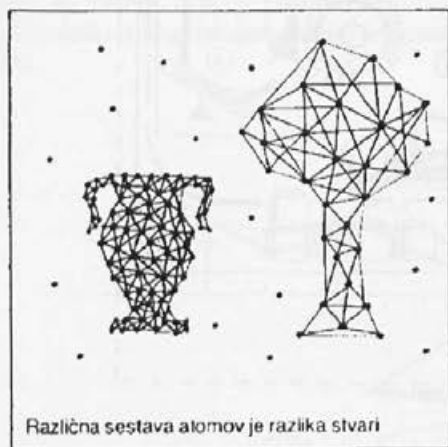




Tales



Anaksimenes



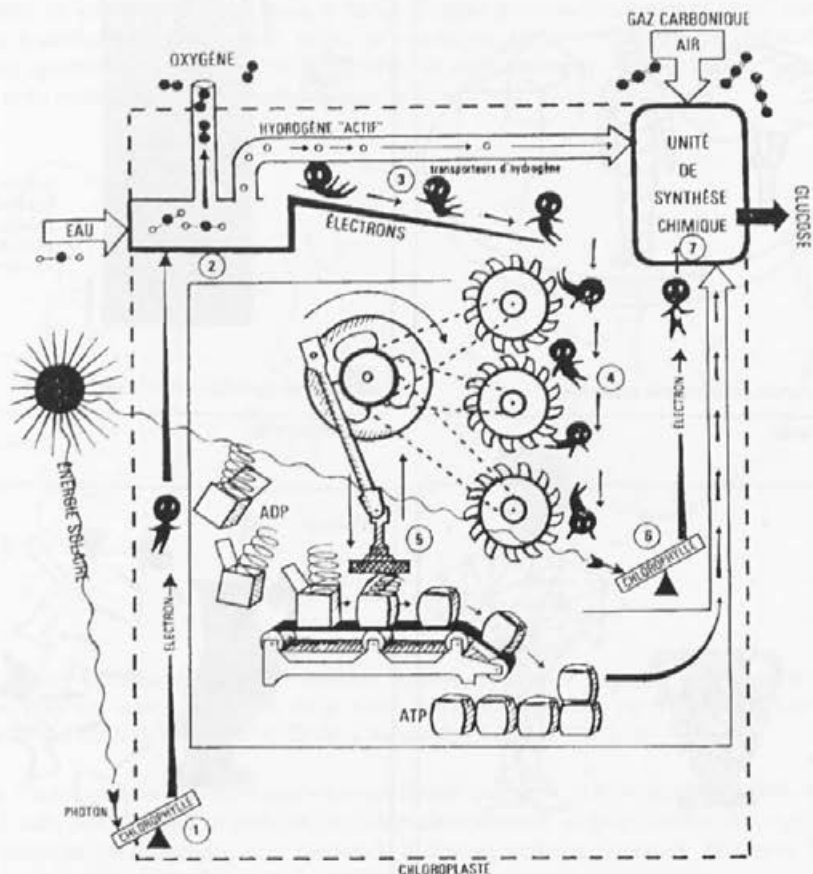
Leukipos in Demokritos



Anaksagoras

Sl. 11: Shema s pomočjo zelo posplošenih in nazornih podobotvornih analogij prikazuje pojmovanje skrajno abstraktne in težko predstavljljive filozofske kategorije "podstat" pri starogrških filozofih Talesu, Anaksimenesu, Demokritosu in Anaksagorasu. Prve filozofske teorije temeljijo na hipotezi, da ima vse bivajoče skupni pratemelj (archè), ki leži kot enotna prasnov v osnovi množstva stvari in je pravzrok izkušnji dostopnih sprememb. Po *Talesu iz Mileta* je ta prasnov **voda**, po *Anaksimenu* pa **zrak**, po Levkipu in Demokritu so to nedeljivi (*á-tomos*) delci, **atomi**, ki se med seboj razlikujejo po obliki, legi in razporeditvi, po Anaksagori pa podstat sestoji iz **neskončno mnogih, kvalitativno različnih prvin**, katerih značilna razmerja konstituirajo stvari (repr. po: Peter Kunzman, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, *DTV atlas filozofije*, Ljubljana: DZS, 1997, str. 30, detajl /orig. izd. Deutscher taschenbuch Verlag, München, 1991/; © Axel Weiss).

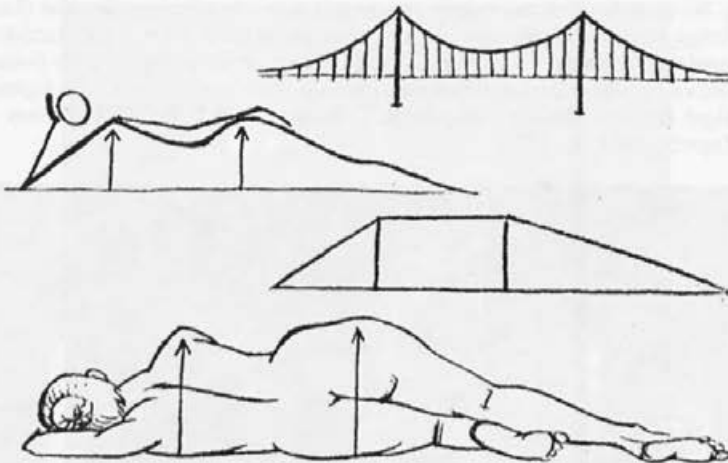
## LE CHLOROPLASTE : USINE À PHOTOSYNTHESE.



Sl. 12: Vizualna metafora, ki prikazuje nastajanje kemičnih spojin pri fotosintezi kot proces tovarniške produkcije. Fotoni sončne svetlobe dvigajo elektrone klorofila na višjo energetska raven (1). Energija teh akcijsko vzpodbujenih elektronov pa služi za to, da razbije molekule vode (2). Rezultat je sproščanje kisika v atmosfero. Elektrone in "aktivni" vodik zbirajo kemijski prenosniki (transporteurs chimiques) (3). Tok elektronov se kaskadično spušča na nižjo energetska raven in energijo postopoma oddaja (z lopatastim kolesom simbolizirani) verigi kemijskih prenosnikov (4). Ta energija služi temu, da aktivira (razvidno imaginarni) stroj za pretvorbo z energijo bogatih molekul difosfatnega denosina (ADP) v molekule trifosfatnega denosina (ATP) (5). Končno pa so ti energetska ponovno obogateni elektroni - obogateni verjetno s posredovanjem neke druge molekule klorofila (6) - uporabljeni za to, da z "aktivnim" vodikom in ATP tvorijo sintetične kemijske enote (7). Te služijo za to, da iz ogljikovega plina pridobivajo konstruktivne elemente za sintetiziranje molekule glukoze (repr. po Joël de Rosnay, *Les origines de la vie*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, str. 57).

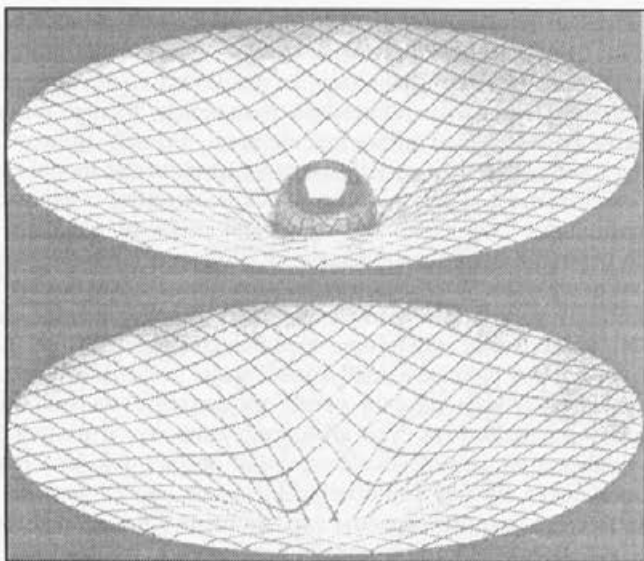
1. Od podobotvornih analogij najmanj oddaljeni primer oblikotvorne hemisfere so **vizualne metonimije**, katerih bistvo je v tem, da sicer še vedno temeljijo na podobah, da pa so podobe v njih uporabljene zgolj zato, ker kažejo na lastnosti označevanega fenomena z izrazitostjo svoje oblike (NB!), se pravi zato, ker je iz njihove oblike mogoče

(imaginativno) izpeljati **strukturalni** model odnosov med elementi, ki ga lahko splošimo in z njim označimo po videzu sicer povsem tuje, a strukturno sorodne fenomene oziroma izkustva. Vizualne metonimije za razliko od vizualnih metafor temeljijo na oblikovno-strukturni sorodnosti referenčnih fenomenov, točneje na **realni** ekvivalentnosti formalnih odnosov med njihovimi elementi. Primer: Bohrov model atoma (oblikovni skupni imenovalac je tu *osredinjenost* oz. strukturalni model *centrične organizacije celote*; osredinjenost planetov okrog Sonca in centrična organizacija Sončnega sistema ter osredinjenost energetskih nivojev, na katerih se nahajajo elektroni, na atomsko jedro in centrična organizacija atoma); Kekuléjevo "atomsko kólo" v benzenu (oblikovni skupni imenovalac je *krožna verižna povezanost*<sup>53</sup> plesalcev v kolu, atomov v benzenu in simbolov v strukturalni kemijski formuli). Poseben primer vizualnih metonimij so vizualni *indeksikalni znaki* (npr. medicinski simptomi), pri katerih gre za realno vzročno-posledično povezavo med označencem in označevalcem (posledica s svojo podobo neposredno kaže na svoj vzrok, ga označuje) in simboli v estetskem smislu, pri katerih - za razliko od čisto arbitrarnih simbolov v formaliziranih jezikih znanosti - med označencem in označevalcem vedno obstaja določena realna povezava (primer: ker rdeča barva na naš psihofiziološki sistem vpliva izrazito stimulativno, lahko na temelju te svoje lastnosti označuje vse fenomene s podobno stimulativnim psihofiziološkim angažmajem; lahko je simbol ljubezni, upora, trpljenja ipd.) (sl. 13 in sl. 13a).

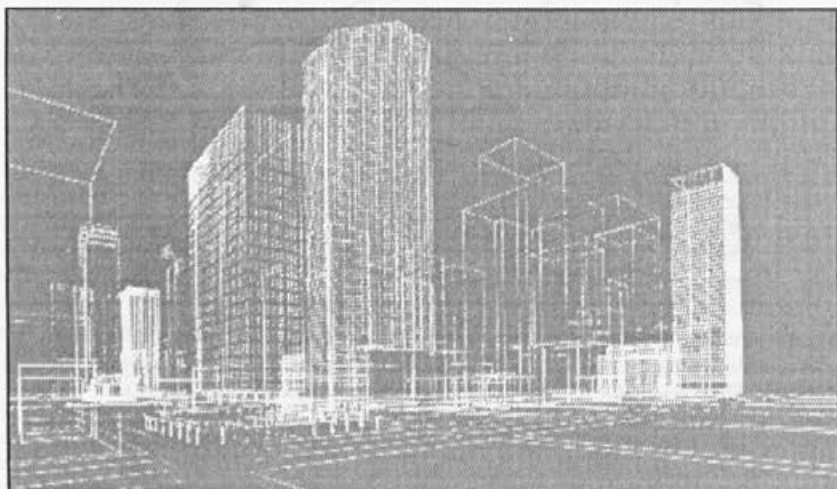


Sl. 13: Slika je nazoren primer vizualne metonimije, ki temelji na **realni strukturalni** (statični) **analognosti** sicer povsem tujih fenomenov, visečega mostu in ležeče ženske figure (repr. po Tone Rački, *Veščina risanja. Človeška figura*, Ljubljana: ZKOS, str. 52, detajl).

<sup>53</sup> Poimenovanje tu še posebej jasno kaže na **oblikovno naravo** sorodnosti med označencem in označevalcem.



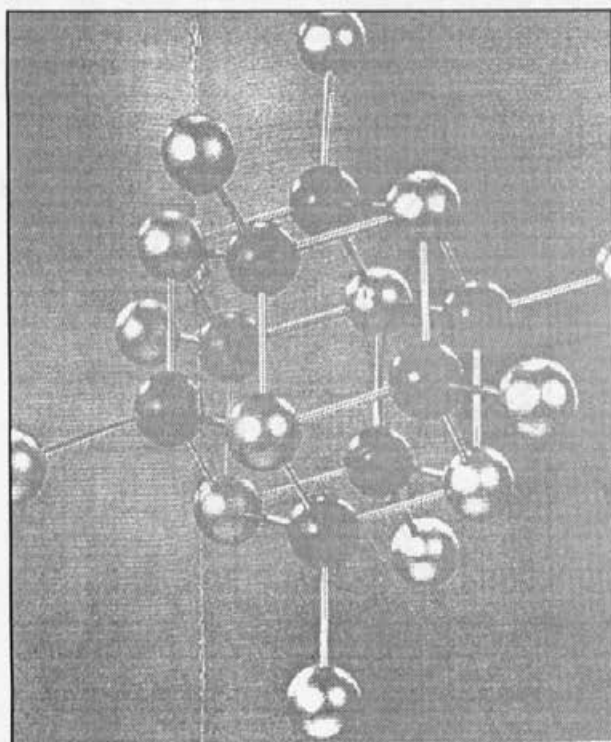
Sl. 13a: Vizualna metonimija prikazuje *ukrivljenost oz. popačenje* prostora in časa v okolici t.i. črnih lukenj. Na modelu te metonimije je prostor prikazan s kvadrati na elastični tkanini. Težka kroglica iz ležaja krivi obliko prostora okrog sebe in prikazuje delovanje gravitacijske sile blizu masivnega predmeta (zgoraj). Če je v enaki krogli zbrana še večja masa, lahko postane lokalno območje prostora (spodaj) tako izkrivljeno, da osrednji del v obliki črne luknje izgine iz vesolja (repr. po: Nigel Henbest, *Vesolje v eksploziji*, Ljubljana: ČGP Delo-TOZD Globus /Izdavaška djelatnost, Zagreb/, 1983, str. 157).



Sl. 14: Skidmore, Owings & Merrill, *875 Third Avenue New York*, 1981, © Skidmore, Owings & Merrill. Računalniška rekonstrukcija in simulacija arhitekturnega ambienta, ki je arhitektom v veliko pomoč pri načrtovanju posegov v urbani kontekst in pri finalizaciji arhitekturne zunanjsčine. Uporabljen je bil CAD (computer-aided design) računalniški program (repr. po: Cynthia Goodman, *Digital Visions. Computers and Art*, New York: Harry N. Abrams Inc., 1987).

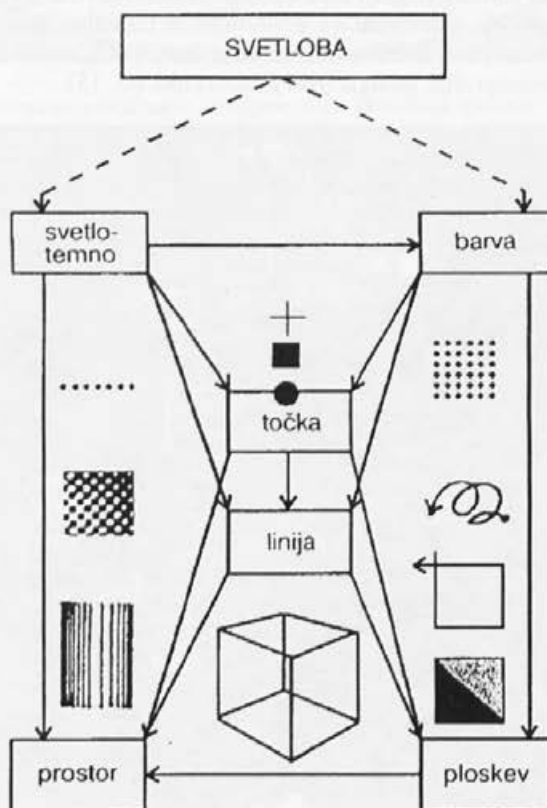
2. Druga zelo široka oblika oblikotvornih analogij so najrazličnejše *strukturne rekonstrukcije* predmetov in pojavov, ki skušajo na temelju morfološke analize, sinteze in ekstrapolacije predstaviti strukturo obstoječih, zgolj fragmentarno ohranjenih ali čisto virtualnih objektov: strukturne analize, rekonstrukcije, simulacije in komparacije v kristalografiji, antropologiji (npr. primerjalne strukturne analize obrazne anatomije hominidov, kiparske rekonstrukcije pračlovečnjakov), arheologiji, arhitekturi (računalniške simulacije arhitekturnih posegov v urbano okolje), urbanizmu ipd. (sl. 14).

3. Tretja, po modalitetah ravno tako široka oblika oblikotvornih analogij so *prostorsko pogojeni formalni modeli*. Formalni model nima nobene fizične značilnosti originala. V formalnem sistemu so tako komponente modeliranega sistema kot tudi njihovi medsebojni odnosi predstavljeni s simboli, s katerimi je mogoče manipulirati po predpisih neke strogo definirane formalne discipline, ki je običajno veja logike ali matematike. Uporabnost formalnega modela je v tem, da lahko probleme razrešimo z znanimi formalnimi tehnikami, ker z njimi lahko zagotovimo kontrolo nad medsebojnimi interakcijami med variablami, medtem ko v resničnem procesu, ki ga zastopa model, nad interakcijami variabel kontrole ne moremo zagotoviti. Primer: modeli strukturnih kemijskih formul, modeli molekulskih prostorskih odnosov v celični in molekularni biologiji, modeli, generirani z algoritmično in fraktalno geometrijo (npr. simulacijski modeli populacijske distribucije, tržnih gibanj ipd.), različni grafi, notacijski sistemi v glasbi in koreografiji, navigacijski prostori ipd. (sl. 15).



Sl. 15: Strukturni model molekule (repr. po: K. F. Smith, *Moleküle - Bausteine der Natur*, München: Humboldt-Taschenbuchverlag, 1972, str. 30-31).

4. Četrta oblika so *shematični prikazi hierarhičnih in invariantnih povezav* med elementi nekega sistema. Gre za shematično ponazoritev *narave* strukturnih relacij med dogodki, ki jih po eni strani omogoča simultana (= nediskurzivna) narava prostora, po drugi pa jasna doživljajska in zato pomenska diferenciranost različnih prostorskih položajev (cf. možnosti semantične diferenciacije, ki jih kažejo že naslednji, povsem elementarni primeri prostorsko pogojene simbolizacije: 2H, H<sup>2</sup>, H<sub>2</sub>, H<sub>2</sub>). Primer: prostorske shematizacije fenomenov, izkustev in spoznanj najrazličnejših vrst, ki jih uporabljajo praktično vsa področja človekovih ustvarjalnih dejavnosti, od obrti, prek znanosti, do filozofij in religij. Posebno dobrodošla lastnost tovrstnih shematičnih ponazoritev je poleg njihove (na bistveno osredotočene) nazornosti tudi izrazit korektivni moment, ki ga imajo za pravilnost oz. jasnost človeškega spoznanja in mišljenja. Nejasna, nekonsistentna shema je samo zunanji obraz ne dovolj velike jasnosti in konsistentnosti spoznanja in mišljenja, seveda pa tudi nazoren orientir nadaljnemu iskanju večje miselne jasnosti in konsistentnosti (cf. sl 16). V tem oziru je shematična artikulacija spozna(va)nj, če seveda ne zapade v rutinski shematizem, lahko izjemno orodje raziskovalne in pedagoške prakse.



Sl. 16: Generativna shema temeljnih likovnih prvin, ki simultano prikazuje tako izvor elementov kot njihove hierarhične in invariantne povezave. Kratak in zato nujno nepopoln komentar: *conditio sine qua non* likovne ustvarjalnosti je **svetloba**. Svetloba je elektromagnetno valovanje in ima kot vsako valovanje dva bazična in karakteristična parametra - moč in valovno dolžino.

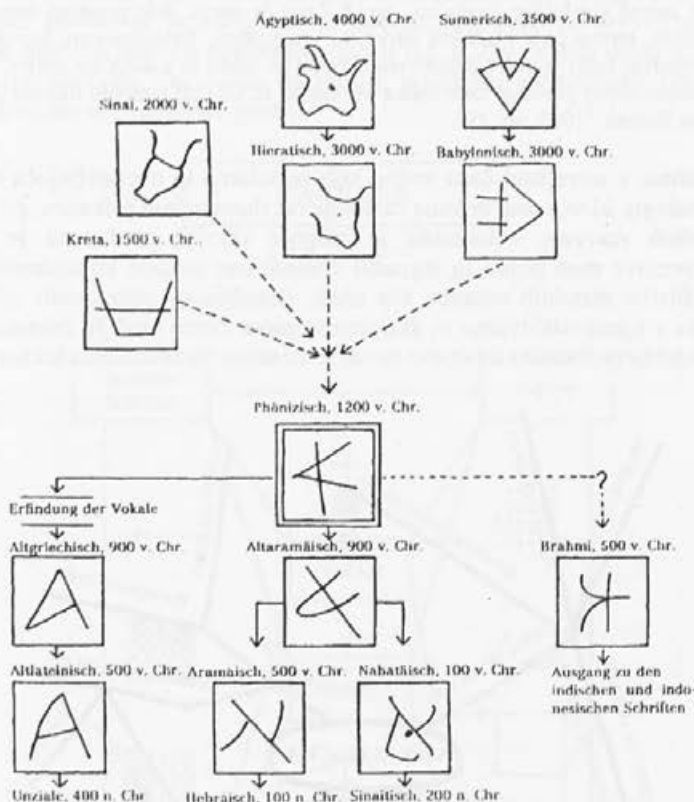
Diferenciacijo moči svetlobe, tj. diferenciacijo količine svetlobnega toka na enoto površine zaznamo kot različne svetlostne vrednosti. Konceptualizirana in sistematizirana celovitost svetlostnih vrednosti je likovna kategorija oz. likovni element **svetlo-temno**. Za svetlo-temno je ang. slikar *J. Constable* dejal, da je sila, ki oblikuje prostor. Z razlikami v svetlosti v slikarstvu na najenostavnejši način opišemo *prostor* in predstavimo njegovo globino. Elektromagnetna valovanja vidnega spektra z različnimi valovnimi dolžinami doživljamo kot različne barvne občutke. Njihovo konceptualizirano in sistematizirano dojetje predstavlja likovni element **barva**. Barve so po svoji vizualni in likovni naravi ploskovite, saj jih sence, ki nastopajo na prostorskih objektih, umažejo s črtno in jim s tem odvzamejo njihovo čistost. Barva in ploskev se ujemata v svojih zahtevah, zaradi česar je ploskovita raba barv likovno najbolj upravičena. To pa seveda ne pomeni, da z barvami ni mogoče oblikovati prostora. Pri tem lahko izkoriščamo možnosti njihovega svetljenja ali temnenja (modelacija) in njihovo specifičnost, lastnost toplosti in hladnosti. Ugotovljeno je bilo, da se tople barve psihofiziološko obnašajo podobno kot svetle, hladne pa kot temne svetlostne vrednosti, zaradi česar je svetle dele prostora mogoče likovno označiti s toplimi, temne pa s hladnimi barvnimi vrednostmi. Svetlo-temno, barva, ploskev in prostor so kategorije, torej pojmi. Likovno realiziramo jih lahko le v določeni obliki, za kar pa sta v likovnem smislu nujno potrebni tako **točka** kot **linija**, ki sta tudi temeljni likovni izrazni prvini (repr. po Milan Butina, <sup>2</sup>1995, str. 191).

5. Posebna, v novejšem času vedno bolj popularna in uveljavljajoča oblika oblikovnih analogij, ki se samo deloma razlikuje od shematičnih prikazov, pa so **različne oblike miselnih vzorcev**, s katerimi je mogoče razviti, predstaviti in verificirati relacijske povezave med pojmi in izgraditi alternativne modele konsistentnih povezav med njimi. Bistvo miselnih vzorcev kot oblik vizualizacije pojmovnih spoznanj je v tem, da lahko z njimi odkrivamo in aktiviramo **nove zveze** med že znanimi pojmi, da torej z že pridobljeni izkustvi izrazimo nova, še neznana in neizražena izkustva (sl. 17).



Sl. 17: Miselni vzorec osnovne strukture pričujoče razprave.

6. Za konec pa so tu še t.i. *čisti vizual(izira)ni simboli*, kakor se javljajo v zapuščinah starih kultur oziroma religij, dandanes pa v najrazličnejših signalnih sistemih, zaščitnih znakih, ki jih za čim lažje in čim boljše prepoznavanje na tržišču uporabljajo današnje firme ipd. Ti čisti vizualizirani simboli imajo v temelju dva izvora: s postopkom likovnega abstrahiranja so bodisi izpeljani iz podobe kakega predmeta ali pojava (v starejših kulturah običajno prek razvoja t.i. ideografskih pisav) bodisi razviti iz potreb in invencij v najrazličnejših situacijah ornamentalnega okraševanja (običajno z detajliranjem in kompleksifikacijo strukture enostavnih geometrijskih likov).<sup>54</sup> Njihovo bistvo je v tem, da se jih je zaradi velike stopnje abstraktnosti in (kulturne) kodificiranosti potrebno učiti, bodisi zavestno bodisi s pogojevanjem, ki temelji na pogostem stiku z njimi (sl. 18).



Sl. 18: Shematska predstavitev razvoja črke A (repr. po: Frutiger<sup>3</sup>1991, str. 145, detajl).

Vse oblike podobotvornih in oblikotvornih analogij so lahko izvedene v dvo- ali tridimenzionalni verziji, zlasti pa na različne oblikotvorne načine, ki jih je poleg tega mogoče tudi medsebojno kombinirati. To nudi izjemno fleksibilno osnovo za predstavljane izkustva z mnogih različnih aspektov in s tem osnovo za njegovo kompleksifikacijo.

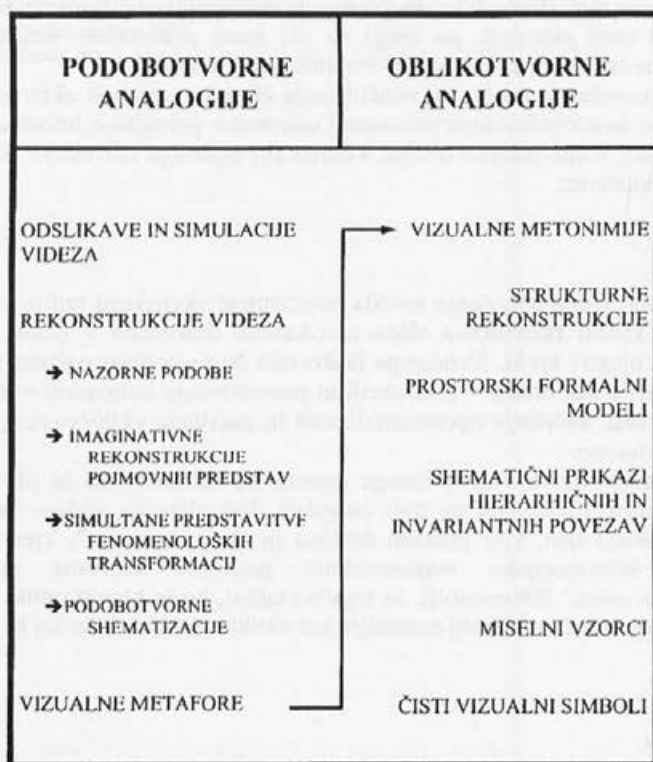
<sup>54</sup> Cf. Adrian Frutiger, *Der Mensch und seine Zeichen. Schriften, Symbole, Signete, Signale*, Wiesbaden: Fourier Verlag, <sup>3</sup>1991.



## 10. Akcijski radij vizualizacije

Inventurna črta (cf. sl. 19) pod to dolgo obravnavo pokaže, kakšen je realni akcijski radij in rating vizualizacije v znanosti in izobraževanju.

HEMA VIZUALIZACIJSKIH STRATEGIJ IN  
MOŽNOSTI



Sl. 19: Shematska predstavitev bazičnih vizualizacijskih strategij in možnosti, kakor jih razume avtor razprave.

1. Vizualizacija je eno od zelo priročnih orodij postopanja z izkustvom in eno od orodij za strukturalno in logično diferenciacijo informacijskega prostora, ki po eni strani bistveno olajšuje, po drugi pa tudi bistveno kompleksificira promet med stvarnostjo in mišljenjem. Značilno zanjo je namreč, da po svoji (psihološki in logični) naravi tako rekoč kongenitalno omogoča in podpira transformacijo čutno-nazornega v pojmovno in pojmovnega v čutno-nazorno.

2. Vizualizacija s tem v znanosti in izobraževanju na mnogo različnih načinov pospešuje pretok med empirijo in teorijo, se pravi povečuje fleksibilnost človekovega vzpenjanja z empirične na konceptualno raven in njegovega sestopanja z ravni teorije v konkretnost problemske situacije. V tem oziru ni zgolj ilustrator že izgotovljenih poj-

movnih vsebin oz. informacij, ampak aktivni sodelavec pri njihovem nastanku in razvijanju, tako rekoč njihov katalizator.

3. Ker zmore predstaviti to, kar trenutno ni prisotno, na čutno-nazoren način, in ker lahko tisto, kar samo po sebi ni vidno, napravi vidno, vizualizacija bistveno pripomore k učinkovitosti spoznavanja in učenja, saj nazoren stik z abstraktnim stabilizira predstave in olajšuje operiranje z njimi.

4. Ker zaradi nediskurzivne narave slikovnega medija vizualizacija človeka spontano navaja na relacijski način mišljenja, veliko pripomore k razkrivanju funkcionalnih soodvisnosti med elementi problemske situacije. S tem po eni strani odpira vrata za v vsaki stroki kreativno zelo dragoceno konstruiranje mnogoštevilnih relacijskih alternativ med temi elementi, po drugi pa nič manj pomembno verifikacijo konsistentnosti njihovih strukturnih odnosov v oblikovanih teorijah.

5. Najpomembneje pa je, da vizualizacija človeka nenehno aktivno vključuje v (re)konstrukcijo in sooblikovanje informacij oziroma v prevajanje informacij, ki so mu dane v eni obliki, v alternativne oblike, s čimer širi področje človekove fleksibilnosti v operiranju z izkustvom.

## 11. Zaključek

Pravkar navedena spoznanja seveda ne orisujejo akcijskega radija vizualizacije v celoti, saj ga zaradi razmeroma slabe raziskanosti fenomena v celoti ne poznamo. Podajajo zgolj njegov kroki. Vendar pa lahko tudi že na podlagi naštetega zaključimo, da bi vizualizacijo kot orodje v produkciji in posredovanju informacij vsekakor veljalo načrtneje raziskati, načrtneje operacionalizirati in načrtneje vključevati v raziskovalne in pedagoške procese.

Vizualizacija skriva v sebi mnoge operativne možnosti, ki bi jih bilo koristno odkriti in preizkusiti. Seveda pa tudi omejitve. Vizualizacija zadene na mejo svoje smiselnosti povsod tam, kjer postane šablona in "Iarpurlartizem", kjer torej podleže "estetizaciji" informacijsko nepomembnih podatkov oziroma promociji t.i. "informacijskih smeti" (Datenmüll), in logično takrat, ko je njen produkt strukturno in kognitivno manj nazoren in manj razumljiv kot struktura vsebine, ki naj bi jo ponazoril.

## LITERATURA

- Arnheim, Rudolf, *Art and Visual Perception. A Psychology of the Creative Eye*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965.
- Arnheim, Rudolf, *Visual Thinking*, London: Faber and Faber Ltd., 1970 (nem. verzija: *Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff*, Köln: Du Mont Verlag, 1996).
- Arnheim, Rudolf, *A Plea for Visual Thinking*, v: W. J. T. Mitchell (ed.), *The Language of Images*, Chicago-London: University of Chicago Press, 1980.
- Brisson, Henriette E., *Visualisation in Art and Science*, v: Leonardo (The M.I.T. Press) 3-4, vol. 25 (1992), str. 257-262.
- Butina, Milan, *O slikarstvu*, Ljubljana: Debora, 1997.
- Frutiger, Adrian, *Der Mensch und seine Zeichen. Schriften, Symbole, Signete, Signale*, Wiesbaden: Fourier Verlag, 1991.
- Goodman, Nelson, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Co., 1988.
- Herdeg, Walter (izd.), *The Artist in the Service of the Science - Der Künstler im Dienst der Wissenschaft - L'artiste au service de la science*, Zürich: The Graphis Press, 1973.
- Kirkhoff, Morgens, *Mind-Mapping. Die Synthese von sprachlichem und bildhaftem Denken*, Berlin: FU, 1988.

- Krueger, T. H., *Visual Imagery in Problem Solving and Scientific Creativity*, Derby (Conn.): Seal Press, 1976.
- Muhovič, Jožef, *Linguistic, Pictorial, and Metapictorial Competence*, v: *Leonardo* 3, vol. 30 (1997), str. 221-227.
- Roth, Gerhard, *Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis*, v: S. J. Schmidt (ed.), *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus 2*, Frankfurt am Main, str. 277-326.
- Sachs-Hombach, Klaus (ed.), *Bilder im Geiste. Zur kognitiven erkenntnistheoretisch-en Funktion piktorialer Repräsentationen*, Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi B. V., 1995.
- Schapiro, Meyer, *Words and Pictures. On the Literal and the Symbolic in the Illustration of a Text*, The Hague-Paris: Mouton, 1973.
- Stry, Joachim, *Lehren und Lernen durch Visualisieren 1-2*, Berlin: FU (Arbeitsstelle Hochschuldidaktische Fortbildung und Beratung), 1994.
- Wenger, Robert, *Visual Art. Archeology and Gestalt*, v: *Leonardo* 1 (1997), str. 35-46.

## Enotnost pojma religije/religioznosti za (post)moderne razmere?

MARKO KERŠEVAN

### POVZETEK

*Pri raziskavah sodobnih mladinskih kultur in religioznosti se pokaže potreba po pojmu religije, ki bi ustrezno zajel tako krščansko cerkveno religijo/religioznost kot nova religiozna gibanja (new age, kulti in "sekte") pa ljudsko religioznost, civilno religijo in oblike sakralizacije vsakdanjega življenja ter različnih umetniških in političnih praks. Pri tem ni smiselno iskati kar se da široke funkcionalistične ali minimalistične substancialne opredelitve, pa seveda tudi ne takih, ki bi pustile zunaj preveč relevantnih pojavov. Ustreznejša strategija je oblikovanje kombiniranih, kompleksnih, a hkrati odprtih opredelitev, ki omogočajo zapopasti različne tipe religioznosti in njihove razlike. Definiranje religije je treba videti kot socialni proces z različnimi nosilci (raziskovalci, učitelji, cerkvami, državnimi, pravnimi in političnimi institucijami), interesi in pričakovanji. Za specializirane, izdiferencirane vloge in institucije v moderni, diferencirani družbi obstaja potreba po definiranju (svojega področja), takorekoč prisila k samodefiniranju, in prizadevanje, da take definicije sprejmejo tudi drugi. Kot posledica takih prizadevanj in kot reakcija nanje se artikulira tudi pojmovanje religije in religioznosti pri konkretnih ljudeh, tudi če sami nimajo posebne potrebe po njenem definiranju. V sodobni religijski situaciji (ki ne pozna več institucionaliziranih monopolov, čeprav ni brez institucionaliziranih privilegijev) postaja religiozno samoopredeljevanje ljudi vedno bolj "razvezano" od takih institucionalnih opredeljevanj, zlasti pri mladih. Proces definiranja religije je sam element v širšem kontekstu načina obstoja religije v postmodernih razmerah.*

### ABSTRACT

#### ONE CONCEPT OF RELIGION/RELIGIOSITY FOR (POST)MODERN CIRCUMSTANCES?

*In surveys of contemporary cultures and religiosity of the youth a need for a concept of religion, which would adequately cover Christian institutional (i.e. church) religion/religiosity as well as new religious movements (new age, cults and 'sects'), popular piety, civil religion and various forms of sacralization present in every day life and in different artistic and political practices, is distinctly shown. In pursuit of an adequate notion it is not sensible to look for some kind of an extensive functionalistic or minimalistic substantial definition or trying to define a too narrow concept that would exclude too many relevant manifestations. A more adequate strategy proves to be formation of combined, complex and at the same time open definitions that enable us to embrace various types of religiosity and their distinctions. Defining religion has to be perceived as a social process with different protagonists (researchers, teachers, churches; state, legal and political institutions), interests and expectations. For specialised, distinctive roles and institutions*

*in modern, differentiated society there exists a need of defining (their domain), which manifests itself in almost an urge to selfdefinition and in striving to persuade others to accept such definitions. As a consequence of such efforts and as a reaction to them a notion of religion is formed in consciousness of concrete individuals even though they themselves do not feel a need of defining it. In modern religious situation with absence of institutionalised monopoly (although we cannot claim the same about the privileges) religious selfdefining of people becomes more and more 'disconnected' from institutional declarations, especially in case of the youth. The process of defining religion is itself an element in the wider context of the mode of existence of religion in post-modern conditions.*

## I. Definicije in strategije definiranja religije

Ne more nas čuditi, če se pri obravnavi tematike, kot je mladinska kultura in religija/religioznost,<sup>1</sup> zastavi vprašanje o ustreznem pojmu in definiciji religije/religioznosti (pa seveda tudi razmerja med religijo in religioznostjo, *Soeffner 1994*). Vprašanju se ni mogoče docela izogniti ne na začetku, ne v toku, ne ob sklepu raziskovanja oziroma obravnave. Po eni strani potrebujemo pojem, ki bi zajel: tradicionalno, cerkveno organizirano (krščansko) religijo in nova religiozna gibanja (new age, kulte in "sekte"), ljudsko religioznost, civilno in nevidno religijo, sakralizacije in ritualizacije, "zadnja" osmišljanja vsakdanjega življenja in drugih, na primer umetniških ali političnih praks. Hkrati pa to težnjo po širokem pojmu neizogibno spremlja skrb: kje so meje, ali ne gre to predaleč, kaj je "prava" religija in religioznost, kaj pa so le parareligiozni pojavi ali funkcionalni ekvivalenti. Na razpolago imamo - kot je ob podobni priložnosti zapisal Y. Lambert - "babilonski stolp" definicij religije (*Lambert 1991, 73*). Ni da bi jih na tem mestu prikazoval in razčlenjeval, še manj, da bi se opredelil za eno med njimi ali dodal novo, tisto pravo. Takih poizkusov je bilo že mnogo, in zdi se mi, da jih je v zadnjih letih ponovno več. Naj spomnim poleg Lamberta še na delo z izrecnim in ambicioznim naslovom *P. Clarka in P. Byrna, Religion, Defined and Explained (1993)*, na razpravo z neposrednim vprašanjem *Was ist Religion D. Pollacka (1995, z obsežno bibliografijo)* in na sicer bežen prikaz različnih opredelitev, v *A. Greely, Religion as Poetry (1996)*, ob soočenju z rezultati mednarodnih primerjalnih raziskav - na tri povsem različne primere (toda z neko konvergirajočo usmeritvijo, kot bomo videli).

Vsi poznamo klasično delitev na substancialne in funkcionalne opredelitve: substancialne, ki si - na hitro rečeno - pri opredelitvi *objekta* religije/religioznosti pomagajo z razlikovanji naravno/nadnaravno, profano/sveto, imanentno/transcendentno ali neposredno govore o nadnaravnih bitjih in silah, bogu, doživetju svetega; funkcionalne, ki vežejo religijo na različne *probleme subjekta* religije, človeka in/ali družbe oziroma na funkcijo pri reševanju teh problemov: integracije, kompenzacije, socializacije, soočanja z "zadnjimi" problemi, v novejšem času obvladovanja kontingence in nesmisla (Lübbe, Luhmann, Pollack) z osmišljanjem (usmeritev, ki se v sociologiji navezuje na Webra). Če so substancialne opredelitve ranljive predvsem zato, ker so največkrat preozke (ker vedno kaj pomembnega ostaja zunaj njih), so funkcionalne največkrat zavračane kot preširoke, saj da ne uspejo specificirati tistih religioznih dogajanj, ki nas posebej zanimajo. Lahko bi razlikovali tudi med "ekskluzivističnimi" in "inkluzivističnimi" strategijami. Inkluzivistične so pogosto redukcionistične; religijo

<sup>1</sup> Referat na mednarodnem kolokviju "Mladinske kulture-vrednote-religioznost" v organizaciji Katoliške teološke fakultete dunajske univerze, Dunaj 30.-31. maj 1997.

zvedejo na širše pojme ali problematike, na primer Althusser na problematiko ideologije. Lahko pa so tudi "aneksionistične" (Lambert): religiji pridružijo še druge pojave na osnovi nekih skupnih imenovalcev, problemov, neke skupne funkcije (v tem smislu Luckmann, 1991). Delitev ekskluzivno/inkluzivno se deloma pokriva z razlikovanjem substancialno/funkcionalno, toda ne docela. Kategorija "svetega" lahko služi ekskluzivnemu (substancialnemu) razumevanju religije, toda lahko je opredeljena tudi tako, da aneksionistično širi področje religije na vse, kar ljudje imajo ali doživljajo kot sveto (s tendenco, da se sveto samo razume "funkcionalistično", kot tisto najpomembnejše in najvrednejše z vidika človekove/družbene potrebe).

Prednosti in slabosti substancialnih in funkcionalnih opredelitev so poznane in dobro argumentirane (na primer Bergerjev pledoaje za substancialno opredelitev, v Berger, 1967, proti Luckmannu, ali utemeljevanje prednosti funkcionalnih opredelitev, v Baird, 1971). Čeprav (zato) upravičeno velja, da je uporaba ene ali druge definicije stvar raziskovalnih potreb ali celo *de gustibus* (Berger, ibid.), lahko srečamo v novejšem času ponovno nagnjenje h kombiniranim opredelitvam različnih vrst. P. Clarke in P. Byrne (1993, 11-14) se opirata na Wittgensteinov tip "the family resemblance definition" in vztrajata, da ni nobene posamezne značilnosti ali nespremenljive kombinacije značilnosti, ki bi jo našli pri vsaki religiji, čeprav obstaja kombinacija značilnosti, ki je religiji lastna (obstoje štiri dimenzije: teoretske oziroma narativne, praktične, socialne in izkustvene, s posebnimi značilnostmi religije znotraj vsake). Vključitev ali izključitev nekega pojavnosti ni izvedena z dedukcijo na osnovi natančnih pravil o pripadnosti (vrsti pojavov z imenom religija), temveč s pomočjo analogije, to je na osnovi presoje, ali nek sistem verovanj in praktik v danem primeru vključuje *zadostno* število dimenzij in specifičnih značilnosti. Lahko manjka več značilnosti ali dimenzij, pa še vedno lahko govorimo o religiji, lahko manjka le ena, pa nekega pojavnosti ni mogoče uvrščati k religiji.

Pollack (1995) vključuje v definicijo *kombinacijo* med *predmetom/problemom* (kontingenco in smislom) in *načinom* reševanja tega problema (z razlikovanjem/povezovanjem med imanenco in transcendo). D. Hervieu-Léger (1993), ki razveže (definicijo) religije od (definicije) svetega, vidi specifičnost religije v tistem načinu verovanja (*mode de croire*), ki se opira na avtoriteto tradicije (ki pa je lahko "metaforizirana") (106-110).

Skupna značilnost teh opredelitev ni nagnjenost k širini ali k ožini, določenosti ali nedoločenosti, ampak "odprtost" sicer kompleksnega opredeljevanja. Ob nespornih primerih religije se dopušča tudi pojav novih, ki obstajajo na nov način (na primer "metaforiziran"), ne da bi jim vnaprej zagotovili prostor in status z neko široko funkcionalno ali minimalistično substancialno opredelitvijo. "Odperta končnost razreda religij, ki jo sugerira slika družinske podobnosti, pomeni, da moramo dopustiti možnost novih primerov religije, ki na drugačen način izražajo naravo religije in ki ne ustrezajo sprejeti razlagi, pa čeprav bi ta ustrezala vsem članom (razreda religije), ki smo jih srečali dotlej" (Clarke and Byrne, 1993, 16).

Primer take usmeritve bi lahko našli tudi pri Luckmannu (1991), kjer dejanski poudarek ni na opredeljevanju nespecifične družbene (socializacija) in osebne (identiteta) oblike religije, ampak na raznolikosti transcendent in raznolikosti družbenih in osebnih form religije; poudarek je na neekskluzivnosti določene tradicionalne družbene forme za definicijo religije, ne pa na "funkcionalističnem" izenačevanju vseh mogočih pojavov v enodimenzionalni opredelitvi.

## II. Prisila k definiranju - interesi, investicije, donosi

Nič ni lažjega kot prezreti, kar je evidentno. V našem primeru: opredeljevanje

pomena religije, ohranjanje ali spreminjanje definicije, je socialni proces (Beckford, 1994, 318), ki ima svoje nosilce in ti svoje interese, investicije, dejanske ali pričakovane dobičke ali izgube. Ker obstaja religija kot nekaj "separatnega", izdiferenciranega, obstajajo tudi izdiferencirane, separate vloge, institucije in njihovi nosilci: raziskovalci, učitelji, duhovniki in njihove institucije. Ker obstajajo izdiferencirane vloge in institucije, mora kot nekaj izdiferenciranega in separatnega obstajati - in biti opredeljena - tudi religija (o tem Matthes, 1993, 27). Definiranje religije je proces, ki posreduje med obema ravnema stvarnosti, vsaj v zahodnih modernih družbah. Več vrst nosilcev, več potreb, več vrst interesov po definiranju - več definicij in konkurenca med njimi. Pri raziskovalcih (in učiteljih religije) je ta interes dokaj abstrakten: potrebujejo religijo kot izdiferenciran pojav, nagibajo se k širši opredelitvi, toda ne tako široki, da bi odprli vrata vsem drugim raziskovalcem in učiteljem; zato pa so nevtralni in odprti nasproti interesom drugih in njihovim težnjam po bolj specifičnih ožjih ali širših opredelitvah "prave" ali "zaresne" religije. Tak interes imajo na primer državne, pravne in politične institucije, ki potrebujejo neko opredelitev/omejitve religioznih od nereligioznih organizacij, ki vsebuje tudi neko vrednotenje, čeprav so državne instance nasproti tistim, ki se znajdejo znotraj opredelitve religije, praviloma ali načeloma nevtralne. Tu so seveda še same religiozne institucije, katerih nosilci lahko nihajo med interesi za ožjo ali širšo definicijo ne le religije nasploh, temveč na primer tudi lastne religije oziroma konfesije in njenih kriterijev pripadnosti. (Zanimiva je uporaba različnih števil in kriterijev o pripadnosti cerkvi v državno-političnih odnosih.)

Raznolikost in neizogibno medsebojno učinkovanje različnih opredelitev sooblikujeta neko prevladujočo, "samoumevno" predstavo o tem, kaj je ali ni religija tudi zunaj omenjenih institucij. Odgovor na vprašanje, "od kdaj velja neko dejanje ali pojav za religiozno", nimajo le strokovnjaki in institucije, ki take odgovore potrebujejo. Imajo jih (lahko) v naši kulturi tudi ljudje, posamezniki ali skupine, ki so objekti preučevanja in delovanja omenjenih institucionaliziranih opredeljevalcev religije - pod njihovim vplivom, v distanci ali celo opoziciji do njih; lahko sprejemajo enake definicije, pa tako definiran pojav različno vrednotijo ali nasprotno, lahko "religijo" enako (pozitivno ali negativno) vrednotijo, toda jo drugače opredeljujejo in razmejujejo. Opredeliti se kot (ne)religiozen, zato ne pomeni istega v vseh okoljih (nacionalnih, generacijskih, socialnih, kulturnih). Izjave o (ne)religioznosti govore o razširjenosti uporabe določene semantike; analogno velja za udeležbo pri ritualih ali za uporabo simbolov. Za reči kaj več, je potrebno raziskati, "zakaj" in "za kaj" take uporabe oziroma udeležbe.

Podobno velja tudi za opredelitve, kot "sem katoličan", "verujem v boga", "to mi je sveto", "to je nadnaravno" ali "duhovno". Izjava "sem katoličan" lahko v nekem kontekstu pomeni minimalistično opredelitev: sicer ne verujem, toda sem katoličan, ne pa pravoslavce, protestant ali ateist, saj sem katoliško krščen; lahko pa pomeni "maksimalno" opredelitev: ne verujem le v boga in posmrtno življenje kot "vsi", ampak sprejemam tudi tiste cerkvene norme, ki jih drugi ne sprejemajo. "Duhovnost" je lahko v nekih okoljih razumljena kot jedro (cerkvene) religije, drugod pa kot izraz distanciranja do povnanjenih cerkvenih in sekularnih "religij".

Zato je treba pozdraviti tendenco v raziskovanju v zadnjih letih (Zulehner, Campiche, Greeley in drugi), da se raziskuje, *kakšne* so predstave o bogu, svetem, posmrtnem življenju, ki jih anketiranci sprejemajo ali zavračajo; da se skratka ne ostane na splošno uporabljanih besedah, predstavah in simbolih, pa bodisi da so le-ti predmet kulturnega soglasja ali kulturnih bojev v nekem okolju.

Težava je v tem, da ni mogoče vnaprej vedeti, kako "daleč" in kako "globoko" v sprejemanje, zavračanje ali nepoznavanje in neuporabo konkretnjših in specifičnejših stališč, praktik in simbolov sega vpliv temeljne naklonjenosti, zadržanosti ali naspro-

tovanja na primer dominantni cerkvi kot dominantnemu opredeljevalcu "religije", "boga" ali "svetega". Verjetno ni mogoče pojasniti na primer dvakrat večje razširjenosti verovanja v nebesa in pekel med Američani, Irci in Poljaki v primerjavi z Angleži, Čehi ali Slovenci s kakšnimi splošno antropološkimi ali posebnimi civilizacijskimi pogoji življenja v teh deželah; ponuja se prej razlaga, da gre za izraz in posledico različne oddaljenosti ljudi od cerkva in njihovega delovanja v teh deželah, ali celo različne stopnje identifikacije z njimi (in zato tudi z njihovimi nauki). Spreminjanje položaja in odnosa do cerkve v nekem okolju lahko tako privede do zmanjšanja ali povečanja izjav o verovanju v posmrtno življenje, ne da bi se pri samem tem verovanju res kaj spremenilo (ali vsaj ne v taki meri). Tudi v takih primerih se je pokazala potreba po raziskovanju korelacij med specifičnimi religioznimi opredelitvami in različnimi moralnimi ter življenjskimi stališči oziroma ravnanji (Greeley, 1996, Zulehner/Denz, 1993).

### III. Opredelitev religije - pluralizem vsebin in dominantna družbena forma religije

Če smo ugotovili obstoj prisile in interesa za definiranje religije ter neizogibno interakcijo med različnimi institucionalnimi opredeljevanji ter samoopredelitvami ljudi - ali lahko prav za mladinske kulture v sodobnih razmerah predpostavljamo/ pričakujemo večjo distanco nasproti takim zunanjim definicijam in interesom? Ali ni mogoče, da se to kaže tudi na navidez paradoksalne načine: v ohranjanju ali celo krepitvi pripadnosti in zunanje navezanosti na tradicionalne cerkve prav zato, ker dopuščajo (ne zmorejo zares zahtevati) dejansko (ne)verovanje svojih pripadnikov po njihovi lastni meri in izbiri ("*belonging without believing*"), hkrati pa nudijo druge, družabne, identifikacijske, kulturne možnosti; njihova "zaresna" religioznost - tako poimenovana ali ne - je oblikovana in doživljana mimo zahtev in pričakovanj tradicionalne cerkve, čeprav ne brez nje in še manj proti njej. Le del - dva dela, manjšini? - definira svojo (ne)religioznost ekskluzivno z ozirom na cerkveno definirano religijo: tisti, ki cerkvam ne le pripadajo, ampak v njihove nauke tudi verujejo (in ne le z njimi izražajo svojo pripadnost), in tisti, ki cerkvam ne le pripadajo, ampak jim tudi nasprotujejo. Za drugi del - večino? - cerkvene opredelitve religije niso več relevantne, njihova (ne)religioznost pa je za cerkvene institucije neopredeljiva in "neulovljiva". Ali to pomeni, da je zato taka religioznost neopredeljiva tudi za raziskovalce religije, da torej ne obstaja več kot nekaj enoznačno izdiferenciranega? Gotovo lahko rečemo, da ni več monopolne vsebine, forme, funkcije, zornega kota za ekskluzivistično definiranje in da zato monocentrično - ozko ali široko - opredeljevanje ne vzdrži soočenja z raznolikostjo nove stvarnosti. To pa ne pomeni, da niso možne in potrebne kompleksne in hkrati odprte opredelitve.

In končno, kako presojati to novo religijsko pluralno stvarnost - je res tako nova in tako edinstveno pluralna. Pridružujem se tistim, ki menijo, da je pojav ljudske religioznosti na svoj način vedno izražal obstoj religijske pluralnosti in sinkretizma, tudi in predvsem v domnevno tako religiozno enotnem krščanskem srednjem veku (o tem tudi Greeley, 1996 in še prej seveda zgodovinarji, kot Delumeau, Gurevič, Ginzburg in drugi).

Max Weber govori o prodoru krščanskega monoteizma - posebej v času reformacije in posttridentskega katolištva - kot izjemni zgodovinski konjunkturi, ki ji zopet sledi (današnji) pluralni "religiozni vsakdan". Ali drugače: znano je, da so bili prvi kristjani označevani kot atheoi, brezbožni, saj so zavračali vse znane in priznane rimske bogove, Križani, ki so ga častili in mu sledili, pa je bil po takratnih rimskih predstavah in merilih vse prej kot bog in vera vanj torej vse prej kot zaresna *religio*. Kasneje je prav ta vera v Križanega postala uradna in dominantna vera, krščanska religija in cerkev pa sta bolj ali manj monopolno prevzeli različne religiozne funkcije, ki so bile prej



porazdeljene med različnimi religioznimi kulti in nazori. Do danes je tak monopolni položaj izginil ali vsaj slabel, toda krščanska religija in cerkve še vedno ostajajo privilegirani prostor in okvir, v katerem mnogi posamezniki in skupnosti zadovoljujejo različne religiozne potrebe (ki bi jih sicer lahko tudi drugod) - in to kljub temu (ali prav zato), da vera v Kristusa in svoji krščanski specifičnosti postaja (ali ostaja) le eno od konkurirajočih (manjšinskih?) verovanj.

In če sociologi dokaj soglasno ugotavljajo, da je v sekularizirani, moderni, pluralistični, potrošniški itd. družbi subjekt in objekt, nosilec in cilj religioznega iskanja sakralizirani avtonomni posameznik - ne gre prezreti, da sta taka religijska pluralnost in tak status posameznika v bistveni zvezi s krščanstvom. Za priči lahko poleg drugih vzamemo tako Marxa kot Durkheima. Po Marxu je krščanstvo "s svojim kultom abstraktnega človeka (...) najprimernejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev" (*Kapital I*). To pomeni tako to, da je "kult abstraktnega človeka" najprimernejša oblika religije, kot to, da je krščanstvo zaradi tega svojega kulta učinkovito navzoče v moderni družbi, pa čeprav na posreden način. Po Durkheimu je v modernih družbah navsezadnje svet(o) prav in samo človek kot posameznik, človek kot oseba. "Vrsta transcendence, ki jo priznavamo človekovi osebi", temelji po njegovem v tem, da je "človeška oseba (...) edini fenomen, ki enako gane vsa srca, njena povzdignitev je edini cilj, ki mu še lahko kolektivno sledimo; zato se dviga nad vsemi človeškimi cilji in postaja nekaj religioznega" (*Durkheim, 1992, 46-49*). Tak status posameznika in osebe po njegovem ni nasproten krščanstvu, saj je tudi njegov proizvod; oziroma kot je zapisal Durkheimov učenec Marcel Mauss: "nam domači pojem osebe je v osnovi še vedno krščanski pojem" (*Mauss, 1975, 247*). Krščansko verovanje kot eno od konkurirajočih si religioznih sporočil in hkrati - v neki njegovi bistveni sestavini - bistveni (so)oblikovalec dominantne forme, dominantnega načina obstoja sodobnih religioznih verovanj in iskanj?

## LITERATURA

- Baird D.B., 1971, *Category Formation and the History of Religions*, The Hague, Mouton.
- Beckford, J.A., 1994, Religion, self-help and privatization, in: Sprondel W., (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen ...*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Berger P., 1967, *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday.
- Berger P., 1992, *A Far Glory, The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, The Free Press.
- Campiche R. et al 1992, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L' age d' Homme.
- Clarke P.B., Byrne P., 1993, *Religion. Defined and Explained*, New York, St. Martin's Press.
- Durkheim E., 1992, *Samomor*, Ljubljana, SH.
- Flere S., Kerševan M., 1995, *Religija in (moderna) družba*, Ljubljana, ZPS.
- Gabrijel K., (Hg.), 1996, *Religiose Individualisierung oder Säkularisierung*, Guetersloh, Chr. Kaiser.
- Gladigow B., 1988, *Religions-geschichte des Gegenstandes - Gegenstaende der Religionsgeschichte*, in Zinsler H. (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Greeley A., 1996, *Religion as Poetry*, London, Transaction Publishers.
- Hervieu-Léger D., 1993, *La Religion pour Mémoire*, Paris Cerf.
- Matthes J., 1993, Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in *Religion und Kultur, KZfSS, Sonderheft 33*.
- Lambert Y., 1991, La "Tour de Babel" des definitions de la religion, *Social Compass*, 38, 1.
- Luhmann N., 1987, *Unterscheidung Gottes, Soziologische Aufklärung 4*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Luckmann Th., 1997, *Neridna religija*, Ljubljana, Krt.
- Mauss M., 1975, *Soziologie und Anthropologie*, Muenchen, Hanser Verlag.
- Pollack D., 1995, Was ist Religion? Probleme der Definition, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 2.
- Soeffner H.G., 1994, Das "Ebenbild" und Bilderwelt - Religiosität und Religionen, in Sprondel W. (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Waaardenburg J., 1986, *Religionen und Religion*, Berlin, De Gruyter.
- Zulehner P., Denz H., 1993, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf, Patmos.

## Prostitucija: kriminološke, viktimološke in kazenskopravne perspektive

ZORAN KANDUČ

### POVZETEK

*V članku so prikazane nekatere značilnosti in obseg prostitucije v slovenski družbi. Nakazane so težave pri opredeljevanju prostitucije. Razčlenjene so posamezne logično-pomenske prvine pojma "prostitucija". Osvetljena so najpogostejša vrednostna stališča do prostitucije in prostitutk. Posebna pozornost je namenjena razlogom ali vzrokom prostituiranja. V tej zvezi so razloženi najpomembnejši ekonomski, psihološki in situacijski dejavniki prostitucije. Predstavljeni so nekateri osrednji modeli nadzorovanja prostitucije. Poseben poudarek je dan zamisli o dekriminalizaciji omenjenega pojava. V sklepnem delu so komentirane nekatere ideološke reperkusije prevladujočega dojemanja prostitucije in njenih protagonistk. Razvit je možen pojmovno-predstavni in vrednostni okvir za razumevanje in vrednotenje prostitucije.*

### ABSTRACT

#### PROSTITUTION: CRIMINOLOGICAL, VICTIMOLOGICAL, AND CRIMINAL LAW ASPECTS

*In this essay some of the characteristics as well as the extent of prostitution in Slovenian society are presented. Difficulties in defining prostitution are pointed out. Analysing the logico-semantic elements of the notion 'prostitution', the most frequently used valuations of prostitution and prostitutes are illuminated. Special attention is given to the causes or reasons for prostitution, whereby the most significant economic, psychological, and situational factors of prostitution are explained. Some of the central models for controlling prostitution are presented, in particular the idea of de-criminalization of mentioned phenomenon. As a conclusion some ideological repercussions of the prevailing comprehension of prostitution and its protagonists are discussed. In order to understand and value prostitution, a formulation of conceptual-represented and value framework seems to be possible.*

### Uvodna opazka

Kaj je v bistvu narobe s prostitucijo? Je prostitucija sploh "družbeni" problem? Prav gotovo ne (kot je videti, v današnjem času nihče resno ne zagovarja teze, da prostitucija je resen "družbeni" problem). Je prostitucija torej (vsaj) problematična? Očitno je (červavno ni povsem razvidno, zakaj in za koga naj bi bila problematična), saj bi sicer zelo težko pojasnili, zakaj ali čemu je prepovedana. Je morda problematično ravno to, namreč njena prepovedanost? Vsekakor je nezakoniti "status" prostitucije precej nenavaden in močno vprašljiv: je nekaj, skratka, kar nedvomno terja podrobnejše pojasnilo.

Kako je s prostitucijo v Sloveniji? Prostitucija obstaja, o tem ni dvoma.<sup>1</sup> Koliko je prostitucije in kakšna je? Na ti vprašanji ni mogoče natančno odgovoriti.<sup>2</sup> In to iz povsem razumljivih razlogov. Prostitucija je skrivni pojav, odmaknjen od vselej zvedavih oči javnosti. Po eni strani zato, ker je prepovedana, po drugi strani pa tudi zato, ker to povsem ustreza moškim "klientom". Kar pomislimo. Večino "odjemalcev" spolnih storitev tvorijo poročeni moški (raziskava<sup>3</sup> o prostituciji v Birminghamu je na primer pokazala, da imajo tamkajšnje prodajalke "ljubezni" najmanj dela prav v času družinskih počitnic, ki jih "de iure" monogamni moške pač - hočeš nočeš - preživljajo s svojimi zakonitimi ženami in otroci), med njimi pa je mnogo uglednežev,<sup>4</sup> katerih kariera (če že ne poklicna, pa vsaj zakonska ali družinska) bi utegnila postati vprašljiva, če bi javnost (ali vsaj "significant others") zvedela za njihove prostočasne seksualne avanture. Kakorkoli že, virtualna nevidnost prostitucije na Slovenskem v marsičem zmanjšuje njeno družbeno problematičnost (za "spodobne" ljudi je namreč običajno najbolj sporna prav očitnost prostitucije, še posebej navzočnost prostitutk na ulici). Še več, iz sicer sporadičnih žurnalističnih prikazov bi lahko sklepali, da je slovenska prostitucija na razmeroma visoki (celo zavirljivi?) ravni,<sup>5</sup> predvsem pa sega daleč onstran stereotipnih predstav (v bistvu gre v pretežni meri za moralistične predsodke) in tradicionalnih<sup>6</sup> zamisli o tem pojavu (in njegovih "protagonistkah").

Kaj bi lahko rekli o prostituciji na Slovenskem na podlagi statističnih podatkov o kriminaliteti iz evidence Ministrstva za notranje zadeve Republike Slovenije? Iz analize, ki jo je v *Reviji za kriminalistiko in kriminologijo* priobčil Staš Svetek (1997:134), je razvidno, da je bilo leta 1996 zaznanih 29 kaznivih dejanj posredovanja pri prostituciji (leto poprej jih je bilo 25). Od teh je bilo 18 kaznivih dejanj posledica organiziranih kriminalnih dejavnosti (v letu 1995 je bilo takšnih kaznivih dejanj 10). Leta 1996 je bilo deset primerov kaznivega dejanja zvodništva (leto prej šest). Svetek opozarja, da zaznavajo kriminalisti v slovenskem prostoru dve temeljni obliki prostitucije: (a) tako

<sup>1</sup> Zgoščen prikaz razvoja prostitucije na Slovenskem najdemo v Zavišek 1994:118-120.

<sup>2</sup> Marjeta Volasko (1996:39) v tej zvezi opozarja, da so ocene o razširjenosti prostitucije na Slovenskem zelo različne (v kriminalističnih evidencah je približno 100 prostitutk). Po ocenah nekaterih komentatorjev (zlasti v javnih občilih) naj bi bilo v Sloveniji okoli 1800 prodajalk spolnih storitev. Če pa bi izhajali iz podmene, da je običajno število prostitutk na milijon prebivalcev 1500, bi pričakovali v slovenskem prostoru približno dvakrat toliko prostitutk. Seveda je vse odvisno od tega, kaj razumemo z besedo "prostitucija". Kmalu bomo videli, da gre za izrazito večplastni pojav, ki ga je zelo težko enoznačno opredeliti. Po drugi strani pa se znajdemo še pred dosti hujšim problemom, če bi hoteli oceniti obseg moške prostitucije. Ta je namreč še bolj prikrita kakor heteroseksualna prostitucija.

<sup>3</sup> Povzemamo po Pateman 1988:189.

<sup>4</sup> Volasko (1996:40) opozarja, da med klienti v slovenskem prostoru prevladujejo poslovneži in obrtniki, se pravi - po prevladujočih merilih - "uspešni" (in običajno še "srečno" poročeni) moški, ki so se v kaosu "tranzicije" znali - če uporabimo zares mil (že kar perverzen) izraz - "znajti" in na hitro obogateli. To ni presenečenje. Ti moški imajo polne žepke denarja, malo časa (njihov čas je namreč denar oziroma, natančneje, je namenjen "delanju" denarja), prejkone ne pretirano očarljivo zunanost (o drugih lastnostih bi raje molčali) in soprogo, katere namen je predvsem poustvarjati videz normalne slovenske družine.

<sup>5</sup> Tej oceni se pridružuje tudi Volasko (1996:40), ki poudarja, da v Sloveniji - ob zanemarljivi "poulični" prostituciji - prevladujeta "srednja" in "višja" raven opravljanja te "sive" ekonomske dejavnosti (v "masažnih" salonih, barih in hotelih, prek oglaševanja in po mobitelu). Zdravstvena osveščenost žensk (ki delajo "na črno") je precejšnja.

<sup>6</sup> Tradicionalne razlage prostitucije so se - bolj kot na ekonomske dejavnike (ki izrišejo to dejavnost kot posebno podzvrst "sive ekonomije") - osredotočile na različne patološke spremenljivke. V tej optiki je prostitutka opisana kot "neženska" (bitje, ki je v antropološkem ali moralnem pogledu bližje "moškemu"), "polženska" (namreč ženska, ki ji manjkajo čistost, zadržanost, dostojanstvo, pasivna "drža", materinski instinkt in druge specifično "ženske" kreposti), telesno defektna ženska (nepodna, z drugačno menstruacijo, z moškim glasom, moškim nastopom in moškimi gibi, nezmožna uživanja v spolnosti ...), "latentna homoseksualka", "spolno nediferencirana" oseba in tako dalje.

imenovano mobitel prostitucijo (s katero se - samostojno ali s posredovanjem zvodnikov - ukvarjajo v glavnem slovenske državljanke, in to predvsem v mestnih okoljih); (b) prostitucijo v lokalih in klubih (s katero se ukvarjajo večinoma ženske iz vzhodne Evrope, še posebej iz Ukrajine, Rusije, Bolgarije, Romunije, Poljske in nekdanjih jugoslovenskih republik). Slovenska policija je v letu 1996 (prvič) obravnavala tri primere kaznivega dejanja spravljanja v suženjsko razmerje. Opaziti pa je tudi čedalje več prostitutk, ki so zasvojene s prepovedanimi mamili (spričo porasta narkomanije in drugih oblik zasvojenosti je pričakovati, da bo takih čedalje več).

Sicer pa o prostituciji le redko steče javna beseda. V zavest javnosti običajno vstopi predvsem tedaj, kadar je v množičnih občilih objavljena vest o odkritju kakega "masažnega salona". Odzivi so v takih primerih različni (in v bistvu pričakovani): zgražanje, obžalovanje, privoščljivost, sočustvovanje (z "ubogimi" ženskami), muzanje ali negodovanje, ker se policija ukvarja s tako banalnimi (in neškodljivimi) zadevami. Precej redkeje je zaslediti kakšno bolj ali manj osamljeno razmišljanje o vzrokih prostitucije ali predlog za njeno legalizacijo. To pa je nekako tudi vse. Vsekakor premalo za sicer nadvse zanimiv pojav, v katerem se zgošča kopica zamotanih vprašanj.

## Definicija

Prostitucija je pogosto okarakterizirana kot "najstarejša obrt" (ali "najstarejši poklic"). Ta oznaka implicira, da je "prostitucija" stara toliko, kolikor so stare človeške družbe oziroma da je obstajala (in še vedno obstaja) v vseh obdobjih in v vseh kulturnih okoljih, razen morda v nekaterih najpreprostejših človeških združbah. Vendar pozor. To, na kar se nanaša na videz transhistorična beseda "prostitucija", se - po podrobnejši analizi - razkroji v živopisno množico zelo različnih pojavnih oblik. Na primer: v temeljsko prostitucijo, prostituiranje v zameno za hrano, zadovoljevanje spolnih potreb vojakov na terenu, prostitucijo v bordelih in tako dalje (tudi sodobna prostitucija je notranje nadvse diferencirana).<sup>7</sup> Novejše feministične študije so pokazale, da je prostitucija (kakršno poznamo danes) kulturno in zgodovinsko specifičen pojav, ki se je v Britaniji, ZDA in Avstraliji postopoma izoblikoval šele ob koncu devetnajstega stoletja in v začetku dvajsetega stoletja.<sup>8</sup> Vse do konca devetnajstega stoletja so prostitutke

<sup>7</sup> Pojavnih oblik prostitucije je ničkoliko (Glick 1995:401-402). Razvrščati jih je mogoče po različnih merilih. Recimo: (a) po višini plačila, ki ga prostitutka zahteva (ali prejme) od moškega klienta za svojo storitev; (b) po načinu pridobivanja klientov (samostojno ali prek agencije, neposredno ali po telefonu); (c) po tveganosti opravljanja dela (najmanj rizična je prostitucija najvišjega ranga, saj so tu klienti premožne in ugledne osebe, delovne razmere pa malone optimalne); (č) po (ne)organiziranosti (prostitutka lahko deluje samostojno, prek agencije ali z zvodnikom); (d) po lociranosti prostitucije (na primer v baru, hotelu, masažnem salonu, javni hiši, posebnem delu mesta, na ulici ali parkirišču, doma ...); (e) po (ne)profesionalnosti (prostitucija je lahko temeljni poklic ali zgolj dodatna, postranska ali občasna ekonomska dejavnost); (f) po starosti prostitutk (otroška, mladoletniška ali odrasla prostitucija); (g) po spolu osebe, ki se prostituira (heteroseksualna ali homoseksualna - lezbična ali gejevka - prostitucija). In tako naprej.

<sup>8</sup> Walkowitz je pokazala (v knjigi *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State*), da se je v Britaniji prostitucija v sodobnem pomenu izoblikovala postopoma. Na njen razvoj so vplivali številni družbeni procesi, na primer sprejem *Contagious Diseases Acts* (v letih 1864, 1866 in 1869). Ti predpisi so pooblastili policijo, da je lahko identificirala - tako imenovane - *common prostitutes* in jim odredila ginekološki pregled. V primeru odkritja spolne bolezni so jih zaprli v bolnišnico. Pod vplivom gibanja za družbeno čistost (ki se je pričelo v osemdesetih letih devetnajstega stoletja) je bil leta 1885 sprejet *Criminal Law Amendment Act*, ki je dal policiji še večjo oblast nad revnimi ženskami. Policija je začela zapirati bordele, zatirati *soliciting* in registrirati *common prostitutes* (ki so zaradi tega težko našle druge zaposlitev). Prostitutke so se zaradi čedalje hujše represije zatelepe po pomoč k zvodnikom: dejavnost, ki so jo najprej nadzorovale ženske, je tako prešla pod kontrolo moških. Allen (*The Making of a Prostitute Proletariat in Early Twentieth-Century New South Wales*) in Rosen (*The Lost Sister*)

večinoma pripadale zelo heterogeni družbeni skupini (*labouring poor*), ki se je preživljala s priložnostnimi prodajami svoje "delovne sile". Prostitucija tedaj večinoma še ni pomenila specializirane profesije. Ženske, ki so se v določenih obdobjih (ko niso dobile drugega primernejšega dela) ukvarjale s prostitucijo, niso bile izolirane - namreč kot posebna skupina mezdnih delavk - v skupnostih delavskega razreda.

Prostitucijo je zelo težko definirati (červavno se običajno govori o njej, kakor da bi šlo za nekaj najbolj samoumevnega in očitnega). Že iz površne analize tovrstnih poskusov<sup>9</sup> je mogoče razbrati, da se najpogosteje osredinjijo na tri temeljne prvine (nujne in zadostne pogoje), zaradi katerih se določena spolna praksa "spremeni" v prostituiranje. To so: (a) komercializacija seksa (spolna storitev se opravi v zameno za plačilo); (b) promiskuiteta; (c) emocionalna indiferentnost do spolne storitve.

Ob sleherni od naštetih prvin se vsiljuje vrsta pomensko-pojmovnih in vrednotno-normativnih vprašanj (in kajpak pomislekov). Recimo: Kaj je pravzaprav predmet pogodbe, ki jo prostitutka sklene s svojim klientom? Nekateri zagovarjajo tezo, da prostitutka proda(ja) samo sebe oziroma, natančneje, svoje telo. Drugi, zlasti kontraktualisti, temu oporekajo. Po njihovem mnenju prostitutka, ki je lastnica same sebe ("owner of her property in her person"), ne proda sebe niti v celoti (v tem primeru bi postala "seksualna sužnja") niti po delih (na primer vagine, prsi ali zadnjice), ampak zgolj specifično seksualno storitev ("service"). V tem primeru ni razlike med njo in katerikoli drugim delavcem ali prodajalcem delovnih "storitev" (ali "delovne sile"). Ali to drži? Vprašanje je večplastno. Po našem mnenju določene razlike nedvomno so, ne moremo pa jih opredeliti kot bistvene. Zakaj? Pojdimo po vrsti.

Najprej je treba poudariti, da je - tako imenovana - delovna sila zgolj (politično-ekonomska) fikcija. Delovna sila ni nekaj, kar bi kdo (kapitalist ali kateri od njegovih najetih biričev) lahko preprosto kupil (na primer tako, kakor je mogoče kupovati stroje, zemljišča ali surovine). Delodajalec sklene z delojemalcem pogodbo, ki mu daje pravico, da delavcu (v okviru delovnega razmerja) ukazuje, kaj, kdaj, kje, kako in koliko naj dela. Ker je "delovna sila" v delavcu (ki je njen lastnik), se mora delodajalec potruditi, da bo iz delavca izvlekel - kvalitativno in kvantitativno - zadovoljujoče delo. Natančno temu namenu služi kapitalistična organizacija dela (oziroma različne oblike nadzora v delovnem procesu).<sup>10</sup> Interes delodajalca ni usmerjen zgolj na telesno

hood: *Prostitution in America, 1900-1918*) sta pokazali, da je razvoj dogodkov v Avstraliji (New South Wales) - pa tudi v ZDA (zlasti po kampanjah v *Progressive Era*) - potekal nekoliko drugače. Tam je bila represija usmerjena predvsem na najbolj vidne razsežnosti prostitucije. Rezultat je bil vseeno podoben. Prostitutke niso več mogle delati samostojno (ali pod nadzorom "madam"). Opreti so se morale na zvodnike in organizirane kriminalne mreže. To je njihov položaj precej poslabšalo. Prostitutke so se soočale s čedalje bolj izkoriščevalskim in surovim vedenjem policije in novih (pretežno moških) "delodajalcev".

<sup>9</sup> Prim. Davis 1961:264-267; James 1976:178; Smart 1995:53-54; Sumner 1981:91-92; Beirne in Messerschmidt 1991:152-155; Boyd in Lowman 1991:116; Matthews 1986:188-190.

<sup>10</sup> Laclau in Mouffe upravičeno kritizirata ortodoksno marksistično tezo, da je delovna sila blago, katerega uporabna vrednost je delo, ki "kapitalistu", torej lastniku produkcijskih sredstev, ustvarja presežno vrednost: "Če bi namreč delovna sila bila zgolj blago kot druga blaga, potem bi bila njena uporabna vrednost očitno dejavna že od trenutka, ko je kupljena. ... Velik del kapitalistične organizacije dela je mogoče pojasniti zgolj kot rezultat nujnosti, da kapitalist izvleče delo iz delovne sile, ki jo je kupil. Razvoja produktivnih sil ni mogoče več razumeti, če ne doumemo tega, da si mora kapitalist podrediti samo jedro delovnega procesa. To pa seveda naredi vprašljivo samo idejo o razvoju produktivnih sil kot naravnem, spontano progresivnem pojavu" (1987:69-70). Pisca imata vsekakor prav, ko pojmovno izenačitev "delovne sile" z "blagom" označita kot fikcijo. Prezreta pa, da je fikтивен že sam pojem "delovna sila". V resnici gre namreč zgolj za delavce, ki so v zameno za mezdo prisiljeni sodelovati v produkcijskem procesu. Ti ljudje so tisti, ki se prodajajo po mesečnih obrokih. Ki morajo delati, da bi sebi - in (kar je še huje) svojim odvisnim družinskim članom - zagotovili preživetje - kar je pravzaprav definicija sodobnega "proletarca" (prim. Edwards 1986:64-65). Ki jih "kapital" podredi enostavnemu

komponento najetega delavca, niti zgolj na njegovo duševno komponento, niti zgolj na abstraktno "delovno silo". Delodajalca zanima uporaba (namreč produktivno delo) utelešenega človeškega sebstva ("self"), kar mu, mimogrede, zagotavlja še specifično pozicijo gospodarja. V tem oziru se mezdni delavec ("proletarec") in prostitutka vsekakor ne razlikujeta. Razlika je zgolj ta, da je prostitutkin klient zainteresiran za seksualno rabo ženskega (ali moškega) telesa. Če želimo razumeti domet tega razločka, si moramo osvetliti razmerje med telesom, sebstvom in seksualnostjo (ali seksualno identiteto). Telo, sebstvo in seksualnost gotovo niso istovetne "entitete", čeravno so nujno nerazločljive: sebstva na primer ni mogoče izločiti iz telesa (navzlic njuni nesporni fenomenološki razločenosti), obenem pa sebstvo presega svoje seksualne razsežnosti, čeprav je seksualna identiteta njegova osrednja sestavina. Po mnenju nekaterih<sup>11</sup> je ravno integralna povezava med seksualnostjo in občutenjem lastnega sebstva ("self-concept") razlog, zaradi katerega se mora prostitutka - če seveda želi zavarovati svoje sebstvo - psihično distancirati od spolne uporabe njenega telesa s strani klienta (takšno distanciranje odjemalca njene storitve kajpada ne osrečuje - prej nasprotno). Argument ni prepričljiv ne na teoretični ne na empirični ravni. Ni namreč jasno, zakaj bi se morala ravno prostitutka (bolj kakor vsi drugi proletarci in proletarke) tako drastično distancirati od svojega početja, da bi zavarovala svojo spolno identiteto in s samim tem še svoje sebstvo ("self"). Spolna identiteta namreč ni nič trdnega ali neomajnega. Nasprotno. Vselej jo je mogoče redefinirati ali reartikulirati.

Kako razumeti "seks", ki je predmet prodaje oziroma zamenjave za določeno korist? Jasno, če gre za vaginalno, analno ali oralno penetracijo, zadeva bržkone ni niti najmanj sporna. Kaj pa če ženska v zameno za plačilo zagotavlja moškemu zgolj to (erotično) ugodje, da je v njeni družbi (da jo gleda - "požira z očmi" - ali da jo posluša oziroma se z njo pogovarja)? Kaj če kupčija obsega tudi pravico do poljubljanja, objemanja in otipavanja? Je to že prostitucija? Na drugi strani pa se vsiljuje vprašanje, kako opredeliti besedo "plačilo" (za spolno storitev). Je to zgolj takojšnje plačilo v gotovini ali pa lahko vključuje še kaj drugega, na primer pijačo, drogo, večerjo, potovanje, počitnice, obleko, službo, napredovanje, avtomobil ali stanovanje? Zadeva se kajpak še bolj zaplete, če vključimo v denotacijo pojma "plačilo" raznovrstne nematerialne ("moralne") ugodnosti. Vseeno, v čem se, denimo, razlikuje oseba, ki ji bogati ljubimec ("sponzor") v zameno za (sporadično) spolno občevanje kupi (ali plačuje) stanovanje (ali drugo zares dragoceno gmotno dobroto), od osebe, ki si kupi (ali plačuje) stanovanje (ali drugo podobno dobroto) s prihranki, do katerih je prišla s prodajo spolnih storitev več ljubimcem? Končni (želeni) rezultat je pač v obeh primerih enak, le poti do njega sta nekoliko različni. Je razlika sploh pomembna? Je tolikšna, da bi utemeljila različni moralni oceni? Po našem mnenju ni. V obeh primerih je bil seks uporabljen kot pripomoček za doseg (gmotnega) cilja, instrumentalno torej: v prvem primeru "monocentrično", v drugem primeru "policentrično". To pa je tudi vse. Je tu kaj narobe? Le v primeru, če bi menili, da seksa ne smemo rabiti instrumentalno. Ampak zakaj bi to prepovedali? Kdo bi to sploh lahko prepovedal (in nato še sankcioniral!)? Še več, zakaj bi bilo moralnopolitično oporečno priti do določene dobrine s spolnim občevanjem, moralnopolitično neoporečno pa bi bilo, če bi se do istega rezultata dokopali z delom v tovarni ali uradu (vprašajmo se raje, koliko časa mora delavka za strojem pregarati, da bi si lahko kupila enosobno stanovanje)?

Menjava seksa za različne - gmotne ali "moralne" - ugodnosti potemtakem ni

nadzoru (ki temelji na vigilanci), tehničnemu nadzoru (ki delavca podredi ritmu stroja) ali birokratskemu nadzoru, da bi iz njih iztrgal kar največji odmerek heteronomnega dela.

<sup>11</sup> Prim. podrobno analizo v Pateman 1988:192-215.

sporna (pomislino na konvencionalne zakonske zveze, kjer je zelo običajno, da je ženska finančno - in še kako drugače - odvisna od moškega, kateremu v zameno za varnost zagotavlja seksualne in druge storitve, nemalokrat v "emocionalno indiferentnem" kontekstu). Nobenega razloga ni, zaradi katerega v čedalje bolj poblagovljeni družbi ravno seks ne bi smel biti (ali postati) komercializiran. Poleg tega pa je treba upoštevati, da moški še vedno dominirajo na osrednjih področjih družbenega življenja: v gospodarstvu, politiki, znanosti in kulturi. V razmerah takšne v oči bijoče (strukturno, nikakor pa ne biološko pogojene) neenakosti ima ženska pogosto na voljo samo svoje telo (seksualnost), da se - čeravno posredno (prek moških) - dokoplje do občutka moči, gmotnih dobrin ali ugleda. Je potemtakem pri prostituciji sporno promiskuitetno spolno vedenje? Kolikokrat mora kdo dati na voljo svoje (seksualno) telo v zameno za določeno korist, da bi postal "prostitutka"? Vprašanje bi lahko ubesedili tudi drugače. Koliko spolnih partnerjev mora kdo zamenjati, da bi bil ožigosan kot promiskuitetna oseba ("politično korektna" raba nedoločnega zaimka "kdo" je tu odveč, saj se privednik "promiskuitetna" uporablja predvsem za označevanje žensk)? Rešitev te uganke ni v navedbi točno določenega števila (kakršnegakoli že). Biti promiskuitetna ženska pomeni najpogosteje spolno občevati s preveč partnerji in se spuščati v spolne odnose preveč "neizbirčno" (oziroma iz preveč neustreznih razlogov). Recimo: ne iz (romantične) ljubezni (ali zaljubljenosti) ali iz spoštovanja "dolžnosti", ki naj bi jih imela žena do svojega moža, ampak "kar tako" - iz larpurlartistične želje po seksu (zaradi seksa) ali iz preračunljivih razlogov (seveda lahko tudi zakonska žena seksa preračunljivo, predvsem kadar to počne "altruistično" ali na podlagi izbire "manjšega zla"). Domnevni problem takšne "drže" (ki postane povsem normalna, celo naravna, kadar je njen subjekt moškega spola) je v tem, da ne ustreza tradicionalni predstavi o ženskosti: normalna ženska namreč ni (oziroma naj ne bi bila) promiskuitetna, ampak strogo monogamna, predana svojemu ljubljenu zakonskemu možu in zavezana svojemu materinskemu poslanstvu. Takšna je - oziroma naj bi bila - že po svojem biološkem bistvu: tako jo je sprogramirala mati narava (ali celo sam bog). Promiskuitetna ženska potemtakem ni le grešna, nemoralna, ampak že kar biološko (ali vsaj psihološko) motena: skratka, je odklonska oseba.

Pogledi na promiskuitetno spolno vedenje žensk se počasi spreminjajo (predvsem po zaslugi boja samih žensk za spolno enakost in za priznanje njihove seksualne avtonomije). Čeprav je nedvomno res, da se promiskuitetne spolne prakse precej razlikujejo, smo danes vendarle prišli vsaj v položaj, kjer promiskuiteta ni že kar *a priori* patologizirana: eno je pač "kompulzivna" promiskuiteta (ki temelji prej na nezmožnosti reči "ne", kakor na potrebi po reči "da"),<sup>12</sup> drugo pa je promiskuiteta, ki izvira iz stanovitve in močne seksualne potrebe, želje po spoznavanju drugih ljudi (in njihove spolnosti) ali po eksploraciji lastnih spolnih zmožnosti ali iz drugih podobnih razlogov (ki jih seveda ni mogoče izčrpno naštet). Vsekakor ne prva ne druga oblika promiskuitetnega vedenja ne moreta biti predmet moralističnega neodobranja. V prvem primeru domnevno ni "svobodne" volje (ki je *sine qua non* za artikulacijo moralnih vrednostnih sodb), v drugem

<sup>12</sup> Ta oblika je problematična samo, če jo kot tako - namreč kot problematično - opredeli "kompulzivno" promiskuitetna oseba sama. V tem primeru imamo namreč opraviti z neke vrste odvisnostjo od spolnosti, kar seveda ni bolezen, ampak vprašanje, ki se nanaša na pomanjkljivo samodisciplino (ali samonadzor). Gre torej za krizo subjektive avtonomne "drže", v kateri je mogoče razbrati nezadostne "samoupravljalne" kompetence sebstva. "Seksoholik" je v tem pogledu podoben "deloholiku" (*workaholic*), saj je zasvojenost v obeh primerih - za razliko od odvisnosti od prepovedanih drog - fokusirana na družbeno sprejemljive dejavnosti: v prvem primeru na seks, v drugem primeru pa na (heteronomno) delo. V formalnem (ali strukturnem) pogledu med posamičnimi oblikami odvisnosti seveda ni bistvenih razlik.

primeru pa imamo opraviti s samodoločeno različico seksualnega življenjskega sloga, se pravi z nečim, kar sodi v domeno posameznikove avtonomije, ki jo je treba pač spoštovati (ne glede na to, ali nam je všeč ali pa se nam morda gabi).

Promiskuiteta kot taka torej ni problematična. Je problematična vsaj "emocionalna indiferentnost" (namreč v kontekstu menjave seksualne storitve za določeno plačilo)? Zdi se, da je tudi na to vprašanje treba odgovoriti v nikalni obliki. Kdaj smo pravzaprav emocionalno indiferentni v spolnem odnosu? Kadar z nekom spolno občujemo, čeprav nam v bistvu ni do seksa, vendar imamo to osebo radi in je ne bi želeli prizadeti? Kadar seksamo z nekom, ki ga ne ljubimo (oziroma nam je zanj vseeno), vendar nam je všeč ali pa nas vsaj erotično - dovolj močno - privlači? Kadar spolno občujemo z nekom, ki nam niti ni posebno všeč (v spolnem smislu), vendar se čutimo nekako "dolžni" do njega, na primer zato, ker nam je plačal večerjo ali pa nam je storil kako drugo podobno uslugo? Težko je reči, v katerem od zgornjih primerov bi bilo spolno občevanje "emocionalno indiferentno" (vselej so pač v igri določene - bolj ali manj intenzivne - emocije). Za prostitutko se pogosto reče, da spolno občuje samo zaradi denarja, medtem ko do odjemalca ne čuti nič. V redu. Taki primeri so popolnoma mogoči (v praksi so lahko celo zelo pogosti). Ampak tudi vsega spoštovanja vredna zakonska žena lahko spolno občuje s svojim soprogom (na primer zaradi določenih - gmotnih ali "moralnih" - koristi), čeprav do njega ne čuti nič (več); lahko ga celo (zavestno ali nezavedno) sovraži in prezira. Tudi monogamna ljubica lahko s svojim darežljivim ljubimcem spolno občuje iz gole preračunljivosti, ne pa iz ljubezenskih ali sentimentalnih razlogov. "Emocionalna indiferenca" (do partnerja) med spolnim občevanjem potemtakem sploh ni tako zelo redek pojav. Zadevo bi lahko še dodatno zapletli, če bi se vprašali, kaj sploh je ljubezen do drugega (na primer do nekoga, s katerim spolno občujemo)? Očitno je, da je to, kar v vsakdanjem življenju imenujemo - ali kar smo se naučili poimenovati - "ljubezen" (oziroma "ljubiti koga"), zelo zmuzljivo, spremenljivo in težko opredeljivo. Vsekakor so empirične "ljubezni" zelo različne (celo "ista" ljubezen med dvema osebama se v času precej spreminja, na formalni in vsebinski ravni). Nobenega razloga ni, zakaj bi bile spolne prakse z "ljubljen" osebo *a priori* boljše (v moralnem smislu) od spolnih praks z osebo, do katere smo "emocionalno indiferentni". Poleg tega je treba upoštevati, da danes - tako imenovani - priložnostni seks (*casual sex*), ki ni vezan na konvencionalno koncipirano "ljubezen" ali "zaljubljenost" (ampak zgolj na vzajemno všečnost ali vsaj željo po seksu), ni več nekaj moralno spornega (červavno se kajpada še vedno najdejo nekateri, ki se jim zdi to "grozno", pri čemer je praviloma zopet ženska tista, ki je najbolj obsodbe vredna).

Če je prostitucija opredeljena s prvinami, ki - vzete posamič - niso problematične, zakaj je potem problematična njihova povezanost v celoto? Kaj je narobe pri tem, da kdo "emocionalno indiferentno" ponudi svoje telo (ali spolno storitev) v zameno za kakršnokoli korist ali denarno plačilo? Zakaj nikogar ne motijo tovrstne transakcije znotraj zakonske zveze (kjer je "stranka" resda le ena sama, vendar nastopa v vlogi "odjemalca" v daljšem časovnem obdobju), moteče pa so zunaj zakonske zveze oziroma v primeru, v katerem je strank več (vendar v kratkih časovnih presledkih)? Zakaj bi se spotikali ob prodaji seksa, ko pa večina odraslih prodaja na trgu malone vse, kar je kupljivo? Na primer: svoje telo, moč, zmogljivosti, večšine, znanje, lepoto, domiselnost, osebnostne značilnosti, ustvarjalnost, vernost, modrost ...? Kaj naj bi to pomenilo? Da je prostituiranje heteronomno ali abstraktno delo, kakršna je večina drugih (heteronomnih ali abstraktnih) del, s katerimi si sodobni proletarci služijo svoj kruh? Da ("spodobni") ljudje obsojajo prostitucijo zgolj (ali predvsem) zaradi moralnih predsodkov, hipokrizije ali zastarelih zamisli o "pravi" spolnosti? Ker je zanje preveč grozeče pomisliti, da so navsezadnje tudi oni sami - v vlogi proletarcev, ki se morajo



prodajati (delati), da bi sebi in svojim družinskim članom zagotovili dostojno preživetje - "kurbe"? Prav mogoče. Ne pozabimo, da je za marsikoga sramotno priznati že to, da je delavec ali proletarec: od tod najbrž izvira privlačnost laži o izumiranju delavskega razreda. Nemara pa je ravno to eden izmed pomembnih razlogov, zaradi katerih "družba" potrebuje specifično skupino stigmatiziranih prostitutk: ne le za (po)tešitev spolnega nagona ali zato, da bi "spodobne" ženske (ali "žene") z razločitvijo od njih branile svojo samopodobo in samospoštovanje ("vsaj kurba nisem"), ampak tudi zato, da bi beda splošnega prostituiranja (v sodobni kapitalistični družbi) ostala prikrita ali izrinjena v globine družbenega nezavednega.

### Stališča do prostitucije in prostitutk

Stališča do prostitucije je treba razlikovati od stališč do prostitutk. Ni namreč nemogoče obsojati prostitucije (na primer zato, ker implicira ponižanje, degradacijo, subordinacijo ali eksploatacijo žensk in njihove seksualnosti), hkrati pa ne obsojati prostitutk (isto velja za katerokoli heteronomno ali abstraktno delo, saj ga lahko obsojamo, ne da bi v isti sapi obsojali njegove subjekte - z enim samim zadržkom: proletarцем je mogoče očitati<sup>13</sup> vsaj to, da delajo preveč, da namenjajo preveč svojega časa/življenja za heteronomna opravila in da tolerirajo iracionalno organizacijo delovnega procesa).

Stališča do prostitucije seveda še zdaleč niso enotna. Tudi v zgodovini so se vrednostne ocene prostitucije zelo spreminjale. To je vsekakor dovolj razumljivo, nena- zadnje zato, ker obstajajo in so obstajale precej različne empirične oblike in vsebine tega - domnevnega - "univerzalnega" družbenega pojava.

Za nekatere je prostitucija (katerakoli in kakršnakoli) "zlo": (a) ker krši božja pravila (kakor jih pač razumejo cerkveni uradniki);<sup>14</sup> (b) ker je nemoralna (za žensko, za moškega ali za oba enako); (c) ker je protipravna (legalizacija bi ta razlog zavračanja prostitucije nemudoma odpravila); (č) ker ogroža patriarhalno družbo oziroma njeno moralno (namreč vrednotno in normativno) "infrastrukturo"; (d) ker podpira patriarhalno družbo, ki temelji na podrejenosti, manjvrednosti in izkoriščanju žensk. Za druge je prostitucija relativno (in ne absolutno), nujno ali celo funkcionalno "zlo": (a) ker utrjuje ugledne družbene institucije (na primer družino in monogamno zakonsko zvezo), ki temeljijo na omejevanju seksualnosti; (b) ker je zaradi nje manj posilstev in drugega spolnega nasilja;<sup>15</sup> (c) ker omogoča spolno občevanje osebam, ki imajo zaradi svoje

<sup>13</sup> "Veliko delavcev se je naveličalo dela. Stopnja odsotnosti z dela, menjavanja služb, kraj, sabotaž, divjih stavk in vsesplošnega postopanja na delovnem mestu je visoka in raste. Slutimo lahko gibanje k zavestnemu in ne več samo intuitivnemu zavračanju dela. Pa vendar, tako med gospodarji in njihovimi agenti kakor med delavci še vedno prevladuje prepričanje, da je samo delo neizogibno in potrebno. ... Samo majhen in vedno manjši del dela služi kakšnemu koristnemu namenu in je neodvisen od obrambe in reprodukcije delovnega sistema ter njegovih političnih in pravnih priprepkov. Pred dvajsetimi leti sta Paul in Percival Goodman ocenila, da bi že dvajset odstotkov dela - ta številka, če je bila natančna, mora biti danes še nižja - zadostilo našim osnovnim potrebam po hrani, obleki in bivališču" (Black 1987:143-144).

<sup>14</sup> V optiki krščanske ideologije je prostitucija običajno ožigosana kot "grešna". Bullough in Bullough (1978:58) v tej zvezi opozarjata, da je strogo odklonilno stališče (v okviru krščanske folklorne) pravzaprav nenavadno, saj je bila ravno ex-prostitutka Marija Magdalena tista, ki je po križanju prva odkrila, da je Kristusov grob prazen, in ki je prva videla odrešenika, potem ko je bil ta vstal od mrtvih.

<sup>15</sup> Ta argument izhaja iz "hidravličnega" modela moške seksualnosti. V tej optiki je namen prostitucije zagotavljati možnosti za zadovoljevanje spontanih spolnih nagonov. Več je teh možnosti, manjše so moške potrebe po nasilnem ali izsiljenem seksu. Empirični dokazi za omenjeno hipotezo so dvomljivi. Nekateri (na primer Herman in Julia Schwendinger, 1983) poudarjajo, da lahko uzakonjena prostitucija še poveča moška nagnjenja k nasilju do žensk, namreč v meri, v kateri ojačuje predstave o ženski kot

neprivlačnosti (ali morebitnih drugih - telesnih ali psihičnih - pomanjkljivosti) težave pri navezovanju spolnih stikov z osebami istega ali nasprotnega spola; (č) ker omogoča zaslužek (in s tem preživetje ali celo povsem zadovoljiv življenjski standard) osebam, ki se z njo ukvarjajo.

Za nekatere je prostitucija družbeno in zgodovinsko pogojeni - in potemtakem bistveno kontingentni - pojav, ki je v prvi vrsti tragična reperkusija skrajne revščine, ekonomskih prisil in neenake strukturne porazdelitve priložnosti za doseganje ekonomske samostojnosti (ali celo za golo preživetje). Ti pisci običajno menijo, da je prostitucijo (vsaj načeloma) mogoče odpraviti predvsem z odstranitvijo ekonomskih vzrokov, ki silijo ženske (in moške) v prodajanje lastne seksualnosti. Za druge<sup>16</sup> je prostitucija neodpravljiva: ker si pač ni mogoče zamisliti empirične družbe, v kateri ne bi delovale vzročne "sile", ki generirajo povpraševanje po prostitutkah.

Za nekatere je nedopustna zgolj vidna ali preveč opazna prostitucija (medtem ko so pripravljene tolerirati prikrito ali vsaj getoizirano prostitucijo), za druge pa je nedopustna sleherni - opazna in neopazna - prostitucija (običajno iz razlogov, ki smo jih že omenili). Za nekatere je prostitucija problematična predvsem iz zdravstvenih razlogov: ker je z njo povezano širjenje spolnih bolezni. Drugi pa opozarjajo, da to nikakor ne drži, saj je mogoče to nevarnost preprečiti (z rabo kondoma in z zdravniškimi pregledi), poleg tega pa prostitucija kot taka sploh ni glavni razlog širjenja spolnih bolezni, ampak sta to prej promiskuiteta in zanemarjanje preprečevalnih ukrepov. Za nekatere je prostitucija sporna, ker daje prelahke zaslužke (*easy money*), ki ni plod dela v "pravem"<sup>17</sup> pomenu te besede, medtem ko vidijo drugi problem v tem, da je prostitutka premalo plačana (oziroma da ji preveč zaslužka poberejo njeni "delodajalci"). Vsekakor je še najbolj enodušno obsojena otroška prostitucija.

Zelo raznolika so tudi stališča do prostitutk. Nekateri bi jih najraje spravili v zapor, drugi pa bi jim raje pomagali, saj so prepričani, da se "normalna" (psihično zdrava) ženska s takimi stvarmi ne ukvarja (kdor se ukvarja s prostitucijo, potemtakem ne more biti normalen; takšna oseba ni problem, ampak ima problem: zato ne potrebuje sankcije, marveč psihosocialno pomoč, ki naj jo usmeri v polje normalnih ženskih vlog). Za nekatere so prostitutke žrtve moške dominacije v patriarhalni družbi, za druge so junakinje v boju za žensko seksualno emancipacijo. Za nekatere so prostitutke najbolj eksploatirane mezdne delavke v kapitalistični družbi, za druge pa so izajdljive podjetnice, ki znajo in si predvsem upajo zaslužiti več, kot bi sicer lahko s "spodobnim" heteronomnim delom. Nekateri občutijo do prostitutk globok prezir, ker predstavljajo izrazito očitno odmik od konvencionalne ženske vloge matere/soproge.<sup>18</sup> Drugi pa

spolnem objektu, ki ga je mogoče kupiti, prodati, uporabiti in - nenazadnje - zlorabiti (Matthews 1986:194).

16 Prim. Davis 1961:285-286. Pisec svoje "črnogledno" stališče utemelji na domnevi, da prostitucija ne bo izginila zato, ker ni pričakovati izginotja njenih temeljnih vzrokov. Ti pa so naslednji: (a) institucionalna kontrola seksa (v funkciji varovanja "interesov" družbenega reda, reprodukcije in socializacije); (b) neenaka porazdelitev telesnih potez, ki so dojete kot privlačne; (c) razredne in spolne - ekonomske in socialne - neenakosti.

17 Kako kaže razumeti besedo "delo", je zelo sočno in brez nepotrebnega slepomišljenja pokazala neka francoska delavka v izjavi za *Libération* (29. 11. 1976): "Vse delo v tej družbi je prostitucija" (navedba v zborniku *Boj proti delu* 1985:343).

18 Nelegalni status prostitucije vsekakor vsaj v določeni meri ojačuje ideološki prepad med "čisto" in "umazano" žensko. S tem razdeljuje ženske v dva nasprotujoča si tabora in krepi pojmovanje, da je za večino žensk sprejemljiva ena sama življenjska opcija, namreč trajna razmerja in monogamni zakon. Zato nekateri slavijo prostitucijo kot osvobajajočo in napredno. Vendar pa kaže biti pri tem previden. Vse, kar je videti kot antiteza normalne ženske vloge, ni nujno občudovanja vredno (prim. de Beauvoir 1975:585). Vse protimonogamne strategije niso že kar vnaprej in v enaki meri progresivne. Zares v grobem bi morali razlikovati vsaj med anomičnimi in avtonomnimi nemonogamnimi spolnimi praksami.

prostitutkam odkrito ali - najpogosteje - prikrito zavidajo:<sup>19</sup> zaradi dobrega zaslužka, neodvisnosti ali razgibanega spolnega in socialnega življenja. Nekateri občutijo sočutje le do tistih žensk, ki so bile v prostitucijo pritegnjene s silo (ali z zvijačo). Nekateri obsojajo zvodnike, prostitutke same pa se jim ne zdijo moralno oporečne. In tako naprej.

### Motivacijska podlaga prostitucije

Prostitucija je fenomen, ki ga (po)ustvarjata vsaj dva. Praviloma sta to ona (ženska prostitutka) in on (moški klient), čeprav kajpada obstaja ob heteroseksualni tudi precej razširjena homoseksualna prostitucija,<sup>20</sup> in to tako gejevska kakor lezbiška. Običajno se prostitucijo dojemata kot specifično ženski<sup>21</sup> problem: Kako je mogoče, da se ženska odloči za tak poklic ali (poslovno) dejavnost? Kateri so vzroki ali razlogi, ki motivirajo njeno odločitev? Ne tako redek - pretežno moralistični - "podton" takšnih vprašanj je naslednji: Kaj je s prostitutko narobe (če z njo ne bi bilo nič narobe, pač ne bi bila prostitutka)?

Ob tem pa se pozablja, da prostitucije ne bi bilo, če ne bi bilo povpraševanja po tovrstni spolnosti. Povpraševanje je *conditio sine qua non* obstoja prostitucije. V čem je torej čar prostitucije za moškega (klienta)? Tu ni nič misterioznega. Prostitucija je privlačna predvsem zaradi svoje preprostosti.<sup>22</sup> Človek potrebuje le denar in že lahko pride do zaželenega seksa. Ni mu treba zgubljeni časa za prepričevanje oziroma osvajanje. To je prednost še zlasti za tujca, ki se le za kratek časa mudi v kakem mestu, slej ko prej pa je privlačna tudi za poslovneže, ki imajo navadno malo časa, a ogromno denarja. Prostitucija ne implicira tesne emocionalne vezi (z vsemi prijetnimi in neprijetnimi implikacijami čustvene navezanosti). Prostitucija omogoča razmeroma varno (in "brezosebno") obliko zunajzakonskega seksa. Prostitutka lahko stranki zagotovi manj običajno spolno storitev (na primer sadomazohistično). Ne nazadnje pa omogoča spolno občevanje vsem tistim, ki se jim - iz tega ali onega razloga - ni posrečilo najti spolnega partnerja.

Kakšna je motivacija oseb, ki se prostituirajo? V kriminoloških besedilih naletimo na kopico zelo različnih razlag. Starejše teorije so poudarjale predvsem (socio- in psihopatološke) dejavnike, kakršni so slaboumnost, seksualna izprijenost, ekonomska prikrajšanost, nravna pokvarjenost ali posurovelost (ki ima svoj "epicenter" v grobem

<sup>19</sup> Na ta vidik opozarjajo tudi pisci *Socialne patologije*: "V zvezi s prostitucijo velja poudariti, da je precejšen krog žensk, ki v domišljiji ali vsaj na ravni podzavestnega dogajanja težijo k enaki sprostitvi lastne spolnosti, kot je znana ali jo vsaj domnevajo za prostitutke. V obrambi pred takšnimi težnjami določen krog žensk odločilno vpliva na stališča družbe do prostitucije" (Kobal et al. 1969:167). Zadeva je že malone tragikomična. "Spodobna" ženska ima odklonilno stališče do prostitutke, ker ta simbolizira seksualno svobodo, ki se ji mora ona - v imenu spodobnosti - odreči. Namesto da bi zavmila takšna (seksistična) pojmovanja "spodobnosti", se postavi na stališče, ki še ojačuje prevladujoča dvojna moralna merila.

<sup>20</sup> Obstaja več tipov moških prostitutk. Razvrstimo jih lahko glede na različna merila. Na primer: (a) po "seksualni identifikaciji" (moška prostitutka je lahko heteroseksualni ali homoseksualni *hustler*); (b) po spolni vlogi (moška prostitutka lahko privzame moško ali žensko vlogo med seksualno transakcijo); (c) po vrsti seksualne storitve, ki jo v zameno za plačilo zagotovi moška prostitutka (felacija, sadomazohizem in tako dalje); (d) po modusu delovanja (moška prostitutka lahko posluje na ulici, v baru ali prek agencije: "street hustler", "bar hustler", "escort service hustler").

<sup>21</sup> Beirne in Messerschmidt (1991:154) v tej zvezi upravičeno opozarjata, da je že v količinskem pogledu prostitucija v večji meri moški kakor ženski fenomen. Poglejmo, zakaj. Prvič, ženska prostitutka običajno prodaja svoje seksualne storitve večjemu številu moških klientov ("johns"). Drugič, ženska prostitutka pogosto dela za moškega ("pimp") oziroma ga finančno podpira. Tretjič, moške prostitutke nikakor niso maloštevilne (le bolj prikrite so).

<sup>22</sup> Prim. Bell 1971:321; Goode 1978:331-333; Rich 1979:103.

ravnanjem brezobzirnega zvodnika). V sodobni optiki so tovrstna pojmovanja često označena kot mitološka. Namesto njih je ponujena alternativna koncepcija, ki vidi v ozadju prostituiranja poklicno izbiro, katere motivacijska "podstat" se ne razlikuje bistveno od motivov, iz katerih rezultirajo izbire drugih poklicnih dejavnosti, recimo na področju prava, medicine, bogoslužja ali pedagogike.

Sicer pa se pri pojasnjevanju razlogov za prostituiranje soočamo z epistemološkimi težavami, ki spremljajo vse teorije o človeškem delovanju (normalnem ali odklonskem). Na primer: Kakšno je razmerje med zavestnimi in nezavednimi psihodinamičnimi določevalnicami? Kakšno je razmerje med notranjimi in "zunanji" (situacijskimi) določevalnicami? Kakšno je razmerje med biološkim in psihološkim? Kakšno je razmerje med preteklimi izkušnjami in aktualnim delovanjem? In tako naprej. Zato ne preseneča, da naletimo v teorijah o razlogih (ali "vzrokih") prostituiranja malone na vse možne (epistemološke) različice. Nekatere se osredotočijo na zavestne, (prosto)voljne ali racionalne faktorje, druge (zlasti psihoanalitične) pa poudarjajo nezavedne, iracionalne ali celo kompulzivne aspekte subjektivnega motivacijskega kompleksa; na drugi strani pa se nahajajo teorije, ki dajejo večjo težo različnim (pretežno negativnim) vplivom iz neposrednega socialnega okolja.

Med zavestnimi razlogi, ki pogojujejo odločitev neke osebe, da se bo ukvarjala s prostitucijo, so najvažnejši (oziroma vsaj najpogosteje omenjani) ekonomski. V luči takšnih teorij se nekdo prostituira, ker pač oceni, da je to zanj najboljša opcija med tistimi, ki so mu na voljo: ker prinaša višji dohodek kakor drugi dosegljivi poklici ali službe (upoštevati je treba, da so tipično ženski poklici še vedno razmeroma slabo plačani, neugledni in neperspektivni za razvoj osebnostnih potencialov; še zlasti pa to velja za heteronoma dela, ki si jih lahko izberejo ženske z nizko izobrazbo). Za razliko od tradicionalnih (ekonomističnih) razlag, ki so poudarjale zlasti "absolutno" revščino ali vsaj skrajno ekonomsko deprivacijo, je danes precej važnejša (povsem normalna) želja po izboljšanju življenjskega standarda oziroma po zaslužku, ki omogoča kar najboljše življenje.<sup>23</sup> Odločitev za prostitucijo lahko izvira kajpada tudi iz želje po samostojnosti (lasten denar oziroma ustrezní zaslužek je *sine qua non* za samostojno življenje), še posebej tedaj, ko druge dosegljive poklicne opcije ne zagotavljajo (niti ne obljublajo) finančne neodvisnosti (finančno avtonomna ženska predstavlja odklon od tradicionalnega modela, ki postavlja žensko v odvisen položaj znotraj družine ali zakonske zveze; danes ekonomska neodvisnost ženske v splošnem kajpak ni več dojeta kot "deviacija", res pa je, da ostaja še vedno zelo težko uresničljiv ideal za številne osebe ženskega spola).

Ampak vseeno, če gre prostitutki predvsem za denar (najboljši možni dohodek z vsem, kar to lahko implicira), zakaj si tega cilja ne prizadeva doseči drugače? Na primer tako, da bi si našla premožnega moža ali vsaj darežljivega ljubimca (takšna opcija je namreč ne bi potisnila v moralno sporno kategorijo seksualno "odklonske" osebe<sup>24</sup>). Da

<sup>23</sup> V tej zvezi kaže omeniti primer, ko se kdo prostituira, da bi na ta način prišel do denarja, ki ga potrebuje za financiranje svoje razvade, recimo odvisnosti od heroína. Vendar pa je treba paziti, da takšnih primerov ne odpravimo prehitro s klišejskim pojasnilom, češ da droge (ali "narkomanija") povzročajo prostitucijo ("zlo rojeva zlo"). Oseba, ki je odvisna od prepovedane droge, potrebuje za svojo razvado mnogo denarja predvsem zato, ker je cena droge pretirano visoka, in to zgolj zaradi kazenskopravne prepovedanosti. V tem primeru torej ne drži moralistična floskula, da zlo (zasvojenost z drogo) nujno rojeva zlo (prostitucijo), zakaj prostituiranje ni pogojeno z odvisnostjo, ampak z visoko ceno mamila na "črnem" (ilegalnem) trgu. Zato bi morali prej reči, da "dobro" ali vsaj želja delati "dobro" (izkoreniniti določena mamila s kazenskopravno represijo) v tem primeru rojeva "zlo" (prostituiranje odvisnih oseb).

<sup>24</sup> Prav nasprotno. Bolj ali manj trajna "osvojitvev" premožnega možkega je v številnih kulturnih okoljih še vedno opredeljena kot eminentni dokaz ženske uspešnosti: kot očitno znamenje, da je znala pametno "vnovčiti" svojo telesno lepoto ali spolno privlačnost.

bi odgovorili na to vprašanje, moramo opozoriti še na druge privlačne aspekte prostitucije. Dohodek ni edino, kar dela prostitucijo mikavno. Tu je še kopica drugih prednosti, ki se navezujejo na specifični način življenja (*way of life*) prostitutke.<sup>25</sup> Prostitucija lahko omogoča vrsto vznemirljivih, razburljivih, pustolovskih in zabavnih doživetij, ki jih druge (prostitutki dosegljive) službe (oziroma monotona, rutinizirana, omejujoča in odtujujoča heteronoma opravila) ne dajejo. Prostitucija lahko omogoča razgibano družabno življenje (*social life*), pestre medosebne interakcije, srečevanje zelo različnih ljudi in vrsto drugih podobnih izkušenj, za katere je ženska, ki se odloči za "spodobno" zakonsko in družinsko življenje, običajno - ali vsaj zelo pogosto - prikrajšana (oziroma jih lahko okuša samo znotraj svojega subjektivnega domišljjskega sveta).

Kakšna je vloga zvodnika (v etiologiji prostitucije)? V optiki tradicionalnih koncepcij je zvodnik stereotipno prikazan kot surovež, nasilnež in izkoriščevalec - moralno torej skrajno negativen lik, ki tiranizira prostitutko in ji maksimalno greni življenje: on je tisti, ki žensko prisili (ali kako drugače zvabi) in potem še naprej sili v prostitucijo. Novejše raziskave kažejo, da je zvodnik večinoma neznamen faktor v etiologiji prostitucije (James 1978:180). Zvodnik lahko igra v razmerju do prostitutke zelo različne vloge.<sup>26</sup> Lahko je njen oče, fant, ljubimec, mož, menedžer (poslovni agent) ali varovalec. Prostitutka lahko vstopi v razmerje z zvodnikom iz različnih razlogov. Na primer: Ker je socializirana tako, da ima potrebo po nekom (moškem), ki bo zanjo skrbel, jo varoval, bdel nad njenimi posli, vzgajal njene otroke, jo ljubil, spoštoval in razumel, ji pomagal in jo po potrebi discipliniral ali usmerjal. Ker noče biti sama, saj je samska ženska kulturno opredeljena kot odklonska (namreč kot oseba, ki ji nekaj manjka: "njen" moški seveda). Vidimo torej, da gre za motive, ki tudi "normalne" ženske pogosto vodijo v zakonske zveze oziroma zunajzakonske monogamne odnose. Prostitutka si često želi najti zvodnika, ki ima visok status (ugled) znotraj njenega referenčnega subkulturnega okolja (v tem pogledu se v ničemer ne razlikuje od "spodobne" ženske, ki si želi doseči družbeni ugled tako, da dobi moškega, ki je visoko na hierarhični lestvici v okviru njene referenčne družbene skupine). Jennifer James (1978:181-183) v tej zvezi upravičeno opozarja, da se razmerje med zvodnikom in prostitutko razlikuje od konvencionalne zakonske zveze predvsem v treh točkah: (a) poklic prostitutke je nezakonit; (b) prostitutka je hranitelj družine (*breadwinner*); (c) zvodnik ima lahko hkrati več podobnih razmerij. Empirični zvodnik se seveda lahko močno razlikuje od idealnega zvodnika. Ampak to nikakor ni njegova specifična razlika. Ne pozabimo namreč, da se tudi empirični zakonski možje pogosto močno oddaljujejo od idealiziranega modela te družbene (in tudi pravno urejene) vloge. Pomislimo na nasilje v družinah (Stets 1988:3-6). Na telesne, psihične in spolne zlorabe žena (in otrok). Zakonska žena je v tem pogledu nemalokrat še na slabšem kakor prostitutka.

V mnogih psihoanalitičnih študijah<sup>27</sup> o razlogih za prostituiranje je razbrati podmeno, da je prostitucija specifični družbeni problem, ki izvira iz določenih psihičnih

<sup>25</sup> V tej zvezi je pomenljiva tale izjava neke prostitutke: "Pri mojem delu nimaš vnaprej določenega urnika, po katerem moraš delati. Delaš lahko, kadar hočeš. Nehaš lahko, kadar hočeš. ... Nimaš šefa, ki bi nenehno bdel nad tabo. Neodvisen si" (navedba v James 1982:302). Eleanor Miller (1986:140) je - na podlagi empirične raziskave o "deviant street networks" - pokazala, da imajo prostitutke pri svojem delu pogosto večjo samostojnost in več vznemirljivih doživetij ("excitements"), kakor proletarke (prodajalke "delovne sile") s podobno izobrazbo ali poklicno usposobljenostjo v svetu zakonitega heteronomnega dela.

<sup>26</sup> Goode (1978:350-354) opozarja, da zvodnik (*pimp*) zagotavlja prostitutki psihološko podporo in ji daje občutek (sedanje in prihodnje) varnosti. Upravlja njene finance in dnevne rutine. Brani jo pred strankami in policijo. Vodi jo v restavracije in na javna mesta, kjer bi lahko prišla do boljše klientele. Kupuje ji obleke in ji daje stanovanje (Bell 1971:242-243; Rich 1979:103).

<sup>27</sup> Prim. Choisy 1961; Winick in Kinsie 1971:82-85; Fenichel 1961:391.

anomalij. Tovrstnih razlag pravzaprav ni mogoče ovreči, saj ni nikakršnih empiričnih dokazov, da ima prostitutka, denimo, "ojdipsko fiksacijo" oziroma izrazito močna občutja krivde zaradi nezavednih incestuoznih fantazij. Tradicionalni mit, da imajo prostitutke prevelik spolni nagon ("libido"), so postavile pod vprašaj poznejše raziskave, ki so pokazale, da so za prostitutko njene komercializirane spolne prakse predvsem "business", gola ekonomska dejavnost (James 1978:190). Na drugi strani pa včasih naletimo na hipotezo o frigidni prostitutki: ovrgele so jo raziskave, ki so pokazale, da prostitutke v povprečju lažje dosegajo orgazem kakor večina drugih žensk (James *ibid.*). Nekateri menijo, da je v psihodinamičnem ozadju prostituiranja (nezavedno) sovrašтво do moških. Takšna domneva je hudo vprašljiva: "Ženske, ki postanejo uspešna dekleta na poziv (*call girls*), morajo biti občutljive in tople, podobno kakor tiste, ki postanejo uspešne socialne delavke. Imeti morajo rade ljudi in se udobno počutiti v njihovi družbi. Kdor ne mara ljudi, ne bi mogel uspeti v poklicu, ki zahteva tesen telesni stik s tujci. Znotraj teh splošnih pogojev se stališča deklet na poziv do klientov seveda razlikujejo, podobno kakor stališča socialnih delavk. Za nekatera dekleta na poziv je razmerje do klienta zgolj poslovno ... Druga dekleta na poziv pa kažejo pristno zanimanje za svoje kliente ... Večina deklet na poziv, ki sem jih srečala, se nahaja med tema dvema ekstremoma, podobno kakor večina socialnih delavk, ki jih poznam" (Stein 1974:22-23).

Med situacijskimi faktorji, ki so etiološko povezani s prostitucijo, so najpogosteje omenjane naslednje spremenljivke: (a) zlorabljanje ali zanemarjanje od staršev (predvsem v otroškem obdobju);<sup>28</sup> (b) poprejšnje življenjske izkušnje na področju seksualnosti (na primer izguba spolne reputacije zaradi promiskuitetnega življenja v rani mladosti ali zgodnje spoznanje, da se je mogoče s seksom dokopati do raznih ugodnosti in ekonomskih nagrad); (c) opravljanje poklica, ki je po svoji naravi zelo blizu prostituciji, ker poudarja zunanji (seksapilni) videz in uslužnost do strank (takšni poklici so na primer natakaraica, striptizeta, maserka, estradna plesalka ali hostesa).

Po našem mnenju bi kazalo med mogočimi motivi za prostituiranje dati odločilno prednost spremenljivkam, ki se navezujejo na "specifiko" te ekonomske dejavnosti, predvsem dohodu in različnim mikavnim razsežnostim prostitutkinega življenja. V bistvu ni tu nič posebej nenavadnega. Nenavadno je prej dejstvo, da je ravno prostitutka - mnogo bolj kakor druge proleterke - pritegnila tolikšno znanstveno pozornost, vse-kakor večjo kakor, na primer, nuna, vzgojiteljica v vrtcu, učiteljica, profesorica, zdrav-nica, medicinska sestra, sodnica, tožilka, odvetnica, ekonomistka, tajnica, raziskovalka ... Čeprav je tudi pri izbiri teh - recimo "normalnih" - poklicnih opcij pričakovati določujoče vplive nezavednih psihodinamičnih sil in raznovrstnih situacijskih (ali "zunanjih") faktorjev, se o njihovih vzrokih praviloma nihče ne sprašuje. Nič ni namreč narobe pri tem, da se ženska ukvarja z vzgojo otrok, poučevanjem mladih ljudi, čišče-njem prostorov, zdravljenjem in nego bolnikov, socialno pomočjo, tajniškimi opravili, raziskovanjem prostitucije ... Ne, vse to je povsem v redu. Le prostitucija ... To pa nekako ne gre. Preveč se oddaljuje od pričakovanj, ki jih "družba" vceplja v glave (in še kam drugam) odrasčajočih oseb ženskega spola. Domnevali bi lahko, da bo vzporedno s slabljenjem tovrstnih socializacijskih vplivov najbrž usihalo tudi zanimanje za "vzroke" ali - če uporabimo bolj "človeški" izraz - razloge za opravljanje poklica prostitutke.

### Politika do prostitucije

Odgovori na vprašanje, kaj storiti s prostitucijo oziroma kako se odzivati na ta

<sup>28</sup> Prim. Kobal *et al.* 1969:170; James 1978:185-186.

družbeni pojav, so precej različni. Razlike je opaziti seveda tudi na ravni empiričnih (družbeno in zgodovinsko kontingentnih<sup>29</sup>) modelov družbenega nadzora prostitucije oziroma prostitutk.

Najbolj drastična oblika družbene kontrole je pravno-politična prepoved, zlasti inkriminacija prostitucije, in sicer v celoti ali v njenih posameznih segmentih (pri čemer je skrajno redko, da bi bila kazenska represija usmerjena zoper moške kliente, čeravno so *sine qua non* obstoja prostitucije). Drastičnost nadzorovalnega ukrepa seveda ni sinonim za njegovo učinkovitost. Ta je pač slej kot prej zelo nizka, in to iz razumljivih razlogov. Prostitucija je pogosto označena kot *victimless crime*.<sup>30</sup> Oznaka v bistvu implicira, da v komercialni seksualni transakciji žrtve ni: prostitutka dobi plačilo, njena stranka prejme spolno storitev - oškodovanja potemtakem ni (Schur 1974:8). To pa nadalje pomeni, da ni nikogar, ki bi v takem primeru *sua sponte* zadevo prijavil policiji. Ob tem pa bi kajpada kazalo upoštevati dejstvo, da zagovornikom kriminalizacije prostitucije običajno sploh ne gre za dokončno izkoreninjenje tega pojava, marveč bolj za to, da bi prostitucijo (in prostitutke) pometli pod preprogo (da bi ostala torej kar najbolj neopazna) in da bi z inkriminacijo potrdili pravilnost moralnih in političnih vrednot, v katere verjamejo. Simbolne funkcije kazenskega prava so v tem primeru močnejše od instrumentalno-pragmatičnih.

Ponekod se skuša prostitucijo regulirati (ali nadzorovati) tako, da se ji nameni posebno območje (*red light areas*) ali posebne ustanove (na primer bordele, ki jim da licenco državna uprava).<sup>31</sup> V tej zvezi nekateri (na primer Matthews 1986; Boyd in Lowman 1991:121) opozarjajo, da mnoge prostitutke zavračajo delo v bordelih ali "eros centrih", kjer imajo manj avtonomije in slabše delovne pogoje: "To je ušiva služba. V eros centrih in savnah naletiš na tipe vseh vrst. Prav nič se ne razlikujejo od bordelov. Nobene možnosti nimaš, da bi lahko zavrnil klienta. Dekleta so prisiljena k delu, da bi plačale prostor, kjer delajo. Hujše je kakor v znanstveni fantastiki. To je okolje, kjer se vse vrti okrog moških, ki imajo dovolj denarja, in njihovega užitka" (navedba v Matthews 1986:194). Nekateri menijo, da je dajanje licence za opravljanje prostitucije še vedno oblika stigmatizacije in da "država" s tem prevzema vlogo ("kolektivnega") zvodnika (Barry 1979:124). Zdi se, da je uzakonjeno delovanje "eros centrov" (kjer so zaposlene izključno prijavljene prostitutke z licenco) še najbolj v ko-

<sup>29</sup> Prim. Rich 1979:95-102; Matthews 1986:192-202; Sumner 1981:96-97; Smart 1995:57-60; Boyd in Lowman 1991:119-121; Heidensohn 1996:27-30; Haft 1978:220-223; Kobal *et al.* 1969:174-177; Volasko 1996:21-38.

<sup>30</sup> Angleška sintagma *victimless crime* je v bistvu skrajno bizarna: zločin (ali "hudodelstvo"), ki je brez žrtve. Kako je nekaj lahko "zločin" (ali "hudo-delstvo"), če ni nobene "žrtve" oziroma, drugače rečeno, če ni nobenega "zla" (ali nič "hudega"), namreč nobene "škode" ali "poškodbe"? V tem primeru bi imeli opraviti s čisto *contradictio in adiecto*. In še nekaj je, kar hudo bode v oči. Namreč beseda *crime*. Če z besedo "zločin" označimo prostitucijo (v celoti ali v njenih posamičnih aspektih), katero besedo bomo potem uporabili, ko bo treba opisati umor, povzročitev hude telesne poškodbe ali surovo posilstvo? Še več, katero besedo bi uporabili, ko bi opisovali množične poboje, mučenja, požiganje hiš, uničevanje premoženja, nasilje zoper etnične manjšine in tako dalje? Ne gre. Beseda "zločin" je pač prehuda (vrednostno preobtežena), da bi z njo poimenovali prostitucijo, pa čeprav bi se nemara strinjali, da je z njo lahko povezana določena družbena in osebna škoda (in potemtakem tudi določene abstraktne ali konkretne žrtve).

<sup>31</sup> Zagovorniki tovrstnega modela urejenosti prostitucije izhajajo iz podmene, da je prostitucija neizogibna in funkcionalna (ker ojačuje družino in zagotavlja nujno socialno storitev). Po njihovem mnenju je takšna rešitev v interesu vseh: prostitutk, klientov in skupnosti. Izboljša se namreč zdravstveni nadzor nad prostitutkami. Poveča se varnost prostitutk (te so zavarovane pred policijo, zvodniki in nevarnimi klienti). Prostitucija se umakne z ulic. Odvzame se ji stigma, ki je reprekusija kriminalizacije. Prostitucija postane normalna ekonomska dejavnost, ki je obdavčena. Prostitutke lahko delajo v bolj udobnem okolju. Lažje se umaknejo iz te dejavnosti, če bi to hotele.

rist moškimi klientom (in kajpada podjetnikom ali organizatorjem tovrstne dejavnosti). "Eros centri" so zanje udobni, varni in prijetni, še posebej v primerjavi z agencijami ("escort agencies") dvomljivega slovesa, dragimi nočnimi klubi, temačnimi ulicami ali negotovimi oglasi. Razcvet "eros centrov" v nekaterih zahodnoevropskih državah je torej pojav z več obrazi. Na prvi pogled bi se utegnilo zazdeti, da vodi ta (uzakonjena) oblika prostitucije k višjemu družbenemu statusu prostitucije (in posledično še prostitutk). Vendar pa so tu še drugi - in povsem novi - problemi. Vstop precejšnjih količin kapitala ima za posledico še večjo komercializacijo prostitucije. Fizična prisila, značilna za bordele iz devetnajstega stoletja, se umika ekonomski. Po drugi strani pa uzakonjenje prostitucije ne pomeni nujno zmanjšanje celotnega obsega tega pojava (zlasti ne neprijavljene prostitucije): "Ustanovitev eros centrov v Nemčiji ni prispevala k zajeitvi prostitucije. Število *freelance* prostitutk se je povečalo, medtem ko se je število prijavljenih prostitutk zmanjšalo. Nemške prostitutke delajo danes večinoma na domu, v stanovanjskih hišah, savnah, masažnih salonih in avtomobilih" (Boles in Tatro 1978:76).

Večina (zlasti ženskih) skupin, ki si prizadevajo za priznanje prostitucije kot legitimnega (ali vsaj legalnega) dela/poklica, se zavzema za dekriminacijo.<sup>32</sup> Model, ki ga predlagajo, predvideva zlasti delo prostitutk v majhnih ("samoupravnih") kolektivih ali samostojno opravljanje te dejavnosti ("self-employed"). Tovrstni ("libertinski") predlogi izhajajo iz podmene, da je načeloma mogoče organizirati prostitucijo na način, ki ni ne poniževalen (*non-degrading*) ne izkoriščevalski (*non-exploitive*). Ideala seveda nikoli in nikjer ni mogoče dosledno uresničiti v praksi (že zato, ker je pač "ideal"). Ekscesi, zlorabe ali eksploatacija so vselej možni spremljevalci prostitucije. Ampak vsa ta obžalovanja vredna dejstva niso *differentia specifica* prostitucije. Poglejmo samo, kakšen je danes - v tako imenovani svobodni, demokratični ali odprti družbi - družbenoekonomski položaj žensk. Ozmimo se na razmere, v katerih dela večina zaposlenih žensk. Pomislimo na njihov položaj v družini ali zakonski zvezi. Kogar skrbi usoda "ubogih" žensk, ki se "vdajajo"<sup>33</sup> prostituciji, naj se zadeve loti resno. Predvsem naj s poli-

<sup>32</sup> Prim. Heidesohn 1996:29; Sumner 1981:97; Haft 1978:207-210.

<sup>33</sup> "Vdajanje" prostituciji je v veljavnem pravnem sistemu določeno kot prekršek zoper javni red in mir (Uradni list SRS št.16/74). Zakaj naj bi bilo to dobro, bi kajpada najbolje pojasnili tisti, ki imajo politično moč odpraviti to prepoved. Vendar pri vsem tem bode v oči še nekaj drugega. Namreč ubesedenje prepovedi (v peti točki 10. člena *Zakona o prekrških zoper javni red in mir*). Prepovedano ni "prostituiranje" ali "ukvarjanje s prostitucijo", ampak "vdajanje prostituciji". Glagol "vdajati se" se običajno uporablja v zelo specifičnih sobesedilih. Na primer: nekdo se vdaja alkoholu (ali kakšni drugi drogi). Ta stavek praviloma implicira, da oseba preveč pije ali da je celo zasvojena z alkoholom. Nikoli (ali vsaj skrajno redko) se ne reče, da se kdo vdaja športu, glasbi ali opravljanju kakega poklica. Za zdravnika se ne reče, da se vdaja medicini (pa čeprav cele dneve preživi v bolnišnici). In tako naprej. Kaj to pomeni? Pravzaprav predvsem dvoje. V skladu s prvo interpretacijo bi lahko sklepali, da je zakonodajalec menil, da je prostituiranje podobno alkoholizmu, narkomaniji ali drugim podobnim pojavom. Kje je našel razloge za takšno analogijo, ni jasno. (a) "Alkoholik" je zasvojen ali odvisen od svoje droge, prostitutka pa ni nujno zasvojena s svojo dejavnostjo. Seveda je načeloma mogoče, da bi bila zasvojena s svojim poklicem (v tem primeru bi bila "deloholičarka"), kakor je lahko zdravnik ali znanstvenik zasvojen s svojo poklicno dejavnostjo. Vendar nikomur ne pride na misel, da bi preganjal z delom zasvojene zdravnike ali poslovneže. Zakaj bi preganjali preveč prizadevne prostitutke? (b) Alkoholik troši denar za svojo razvado, prostitutka pa ga služi - lahko seveda tudi za alkohol ali prepovedano mamilo, ampak to je že drug problem. (c) Pretirano uživanje alkohola je praviloma škodljivo za zdravje, prostitucija pa ne (če je prostitutka ustrezno zavarovana pri delu). V skladu z drugo interpretacijo pa bi lahko sklepali, da zakonodajalec ni prepovedal vsakršnega prostituiranja, ampak le tistega, ki spominja na vdajanje nečemu, kar je škodljivo. V tem primeru bi bila prepoved še bolj absurdna. Zakaj bi namreč od vseh oblik "vdajanja" prepovedali zgolj "vdajanje" prostituciji? Če bi že hoteli vztrajati pri rabi sintagme "vdajati se prostituciji", potem bi z njo prej opisali ravnanje tistih moških klientov, ki zelo pogosto obiskujejo prostitutke. Je imel zakonodajalec v mislih te osebe, ko se je odločil prepovedati



ličnimi ukrepi zagotovi, da bo imel vsakdo - ne glede na spol - efektivno pravico, da si z vključitvijo v sfero produktivnega dela zagotovi elementarno blaginjo - predvsem stanovanje in ustrezen dohodek (določen v odvisnosti od splošnega gospodarskega razvoja). Vendar pozor. To ni (oziroma ne bi smela biti) več utopija, ampak že kar veljavno pravo. Kdor ne verjame, naj vzame v roke ustavo in mednarodne dokumente o človekovih pravicah.<sup>34</sup> V njih bo brez posebnih težav našel določbe, ob katerih bi se utopični socialisti (in klasiki marksizma) bržkone zjokali od sreče. Danes so te norme svojevrstni politični izziv vsem tistim, ki jim je pri srcu vsaj ideal "pravne države", če so že brezbrizni do obrobnežev, ki jih je brezobzirnovo povozil vlak globaliziranega kapitalizma.

Zagovorniki dekriminalizacije<sup>35</sup> izhajajo iz teze, da je prostitucija kaznivo dejanje brez žrtve ("non-victim crime"). Pravni poseg (ki se omeji predvsem na prepoved) je v tem pogledu neupravičen. Temelji zgolj na zastareli, preživeli morali. V bistvu je edina žrtev prostitutka sama. Prostitutka je pravzaprav dvakratna žrtev: (a) žrtev težkega družbeno-ekonomskega položaja, ki zelo omejuje njene poklicne izbire; (b) žrtev represivne pravne ureditve, ki jo izrinja v ilegalo (kjer se sooča z nadlegovanjem policije, izkoriščevalskimi zvodniki in surovimi klienti). Ob tem pa se vendarle vsiljuje vprašanje, ali ne bi priznanje in uzakonjenje (dekriminalizacija) prostitucije še okrepilo seksistične ideologije, ki prikazuje ženske kot spolne objekte, ki jih je mogoče kupiti (in prodati) na trgu (kot katerakoli druga blaga): "Očitno je, da zamisel o nenasitnih moških spolnih potrebah podpira institucionalizirano žensko prostitucijo. Manj očitno pa je, kako sama prostitucija ojačuje to ideologijo. Zdi se, da mora obstoj ženske, ne pa moške, prostitucije vsaj v določeni meri krepiti idejo, da ženske nimajo tolikšnih potreb po seksu, da bi povpraševale po njem na trgu, medtem ko ga moški očitno tako zelo potrebujejo, da so pripravljeni zanj drago plačevati. Podobno kot posilstva, sodobne oblike pornografije, lepota tekmovanja in številni izdelki množične kulture tudi prostitucija prispeva k temu, da se žensko dojema kot objekt, moškega pa kot subjekt, s čimer perpetuirata prevladujočo ideologijo" (McIntosh 1978:63-64).

## Sklep

Prostitucija je in bo najbrž še lep čas ostala izrazito kontroverzen fenomen. Ni pričakovati, da bi v bližnji prihodnosti (ali celo kdajkoli?) dosegli konsenz o tem, kako bi jo uredili v kar najbolj zadovoljujoči obliki. Upati, da bi jo lahko izkoreninili, pa bi bilo že kar preveč utopično (nemara tudi nezaželeno).

Nezakoniti (kriminalni) status prostitucije je - v povezavi z religioznim in moralističnim (puritanskim) klevetanjem - zapustil trdožive sledi na ravni (simbolnih) kul-

"vdajanje prostituciji"? Kolikokrat mora nekdo spolno občevati s prostitutko, da bi lahko zanj rekli, da se "vdaja prostituciji"?

<sup>34</sup> Mislimo predvsem - če se omejimo na mednarodne pravne akte - na *Splošno deklaracijo človekovih pravic* (zlasti na 22. člen, 23. člen, 24. člen, 25. člen, 28. člen in 29. člen) in *Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah* (predvsem na 7. člen in 11. člen).

<sup>35</sup> Zagovorniki dekriminalizacije - vseh aspektov - prostitucije prihajajo tudi iz tabora, ki se ga je oprijelo poimenovanje "kriminologija nove desnice" (Tame 1991:127-128). Tako imenovani libertinci (*libertarians*) se zavzemajo za dekriminalizacijo vseh "zločinov brez žrtve" (*victimless crimes*). Rothbard (1982:vi) v tej zvezi poudarja, da bi morala beseda "zločin" (*crime*) zaobseči izključno tista protipravna dejanja, s katerimi nekdo napade lastnino druge osebe (pri čemer pojem "lastnina" ne vključuje samo gmotnega premoženja, ampak tudi posameznikovo telo, zdravje in življenje). Na podobno stališče naletimo tudi pri novoliberalnih ekonomistih. Ti - za razliko od libertincev (ki jim gre predvsem za varovanje človekovih "naravnih pravic") - nasprotujejo inkriminacijam "zločinov brez žrtve" iz gole računice: kazenskopравни pregon se na tem področju preprosto ne splača, saj je predrag, neučinkovit in celo kriminogen (Morris in Hawkins 1970:2).

turnih reprezentacij. Beseda "kurba" je praviloma rabljena kot žaljivka (zanimivo je, da se v gostilniški politični govorici ta razvpita kletvica pripisuje predvsem "politiki", abstraktnemu samostalniku ženskega spola, ne pa na primer moškimi, ki "suvereno" dominirajo na političnem prizorišču). Imaginarni konstrukt, ki ga poimenujemo ali enačimo s to označitvijo, še vedno preganja tako imenovane spodobne ženske. Predvsem v obliki strahu, da ne bi bile videti ali ožigosane kot "kurbe": če bi govorile preveč nedostojno (*sexy* ali *dirty talking*), če bi hodile ali se oblačile preveč izzivalno, če bi bile preveč samoiniciativne v svojih spolnih praksah, če bi imele "preveč" spolnih partnerjev, če bi se spuščale v spolne avanture ali se ukvarjale s seksom iz preveč neromantičnih vzgibov (na primer zgolj za potešitev spolne sle, iz radovednosti ali v zameno za določeno protiuslugo), zunaj družbeno odobranih institucij (monogamne heteroseksualne ljubezenske zveze, zakonske zveze ali njenega zunajzakonskega ekvivalenta) ali onstran tradicionalnega modela primerne ženske vloge. To je kajpada žalostno, obžalovanja vredno dejstvo, ki pa je v današnjem času vse manj samoumevno.

Ob tem pa ne smemo prezreti dejstva, da dušeče in utesnjujoče reperkusije dvojnega (normativnega) "standarda" na področju seksualnosti, tradicionalne spolne morale, razvrščanja žensk na "kurbe" in "nekurbe" ter drugih podobnih anahronizmov vendarle počasi zgublajo (vsaj v razvitih zahodnih državah) svojo specifično težo. Domala povsod se piše in govori o vzponu "novih" žensk: žensk, ki ne pristajajo več na tradicionalne omejitve, hipokrizijo in toga pravila (seksualnih) medosebnih iger. Boj žensk za seksualno emancipacijo in demokratizacijo zasebnega/intimnega življenja vpliva tudi na prostitucijo. In to na več ravneh. Po eni strani večja spolna enakost (oziroma avtonomija nasploh) žensk nujno vodi v krizo vseh tradicionalnih družbenih institucij (zakonske zveze, monogamije in nuklearne družine), ki implicirajo precejšnjo (vsekakor preveliko) mero represije nad (prostim ali svobodnim) izražanjem spolne idenitete. Ta "kriza" je kajpak dobrodošla, zakaj razkroja institucij, ki temelje na zatiranju seksualnosti (in s samim tem življenjske energije) ali na podrejenem položaju žensk in otrok, ne bi kazalo obžalovati. Po drugi strani pa se s širjenjem spolne svobode (oziroma s krhanjem institucionalnih kontrol spolnega vedenja) manjša povpraševanje po komercializiranem seksu. Spolno občevanje, ki temelji zgolj na vzajemni želji, privlačnosti, uživanju ali prijateljstvu, je najhujši, pravzaprav že kar smrtni sovražnik prostitucije (Davis 1961:287). Vzporedno s krepitvijo ekonomskih, političnih, seksualnih in drugih oblik enakosti med spoloma se - ob "novih" ženskah - pojavljajo tudi "nove" prostitutke: bolj samozavestne, odločne (v zagovarjanju svojih pravic), izobražene in osveščene prostitutke, ki jim je dovolj stigmatizacije in družbene getoizacije.

Prostitucijo - pravzaprav vsakršno komercializacijo, objektivizacijo ali komodifikacijo seksualnosti - seveda zlahka označimo kot nemoralno početje. Z enim samim zadržkom. Priznati moramo, da je vsakršna komercializacija, objektivizacija ali poglobljenje človeka oziroma človeške dejavnosti nemoralno početje - pravzaprav prostituiranje (v najširšem smislu).<sup>36</sup> To z drugimi besedami pomeni, da bi lahko vsakršno

<sup>36</sup> "Delo se norčuje iz svobode. ... Delavec je honorarni suženj. Gospodar mu ukaže, kdaj se mora pojaviti, kdaj oditi in kaj naj v vmesnem času počne. Ukaže vam, koliko dela morate opraviti in kako hitro. Kontrolo lahko svobodno prižene do ponižujočih skrajnosti; če se mu zazdi potrebno, lahko določa obleko, ki jo morate nositi, in kako pogosto lahko odidete na stranišče. ... Ponižujoči sistem gospodovanja, ki sem ga opisal, vlada desetletja nad polovico budnih ur večine žensk in velike večine moških skozi večino njihovega življenja. V nekaterih primerih sicer ni preveč zavajajoče, če naš sistem poimenujemo demokracija ali kapitalizem - ali še bolje - industrializem, njegovi pravi imeni pa sta tovarniški fašizem in pisarniška oligarhija. Kdor pravi, da so ti ljudje 'svobodni', je lažnivec ali neumnež. Si to, kar delaš. Če opravljaš dolgočasna, neumna in monotona dela, boš po vsej verjetnosti tudi sam postal dolgočasen, neumen in monoton" (Black 1987:138-139).

heteronomno delo ožigosali kot nemoralno.<sup>37</sup> Ampak brez heteronomnega dela ne družba ne njeni posamični udje ne bi mogli preživeti. Heteronomno delo je - na žalost - neodpravljlivo. Seveda pa ga zgolj zaradi tega še ne kaže kovati v zvezde. Narobe. Bržkone bi bilo ustrezneje prizadevati si za to, da bi ga skrčili na minimum<sup>38</sup> in enakomerno porazdeli med vse dela zmožne člane družbe (namesto da smo priče absurdnemu, celo grotesknemu stanju, ko so nekateri preobremenjeni do skrajnih telesnih in psihičnih meja, drugi se otepajo s problemi brezposelnosti, tretji tratijo čas z družbeno nekoristnimi opravili, četrti - nedvomno privilegirani - pa so plačani za nekaj, kar bi že sicer počeli brez denarnega plačila). S tem bi sprostili izredne količine prostega časa, energije in zdravja, se pravi (za vsakogar od nas) skrajno redkih "dobrin", ki so neogibno potrebne za sleherno samodoločeno delovanje. Ali govorimo o utopiji? Najbrž res, čeravno o čudoviti in - vsaj glede na obstoječe gospodarske, tehnološke in človeške zmogljivosti - povsem uresničljivi utopiji (prim. Gorz 1994:102-117; Méda 1995:302-310). Toda v isti sapi bi si morali priznati, da bo vse do njene uresničitve ostalo poplošno<sup>39</sup> prostitutiranje sodobnih proletark in proletarcev politični problem *par excellence*.

Preganjanje prostitutk in prostitucije (v najožjem - namreč seksualnem - pomenu) je jalovo, celo kontraproduktivno početje. Družbena regulacija prostitucije bi se morala odpovedati grožnjam s kazenskopravnimi sankcijami. Takšna politika je v sodobnih razmerah čisti anahronizem. Koga ali kaj varujemo s prepovedjo prostitucije? Moške kliente? Ampak saj prostitucije brez njih ne bi bilo. Moške, ki ne obiskujejo prostitutk? Nesmisel. Prostitutke same? Takšno odvrčanje od prostitucije (s sankcijami) ne bi bilo smiselno celo v primeru, če bi bilo delo v postelji zares bolj nevarno ali škodljivo (ali nemoralno) kakor delo za tekočim trakom, šankom, štedilnikom, uradniškim okencem ali kod drugod. Problematično je zgolj prisiljevanje v prostitucijo. Vendar nič bolj kakor prisiljevanje k delu v rudniku, kuhinji ali kjerkoli drugod.

## LITERATURA

- Allen, J.: *The Making of a Prostitute Proletariat in Early Twentieth-Century New South Wales*. V: K. Daniels (ed.), *Women and Prostitution in Australian History*. Fontana Books, Sydney 1984.
- Barry, K.: *Female Sexual Slavery*. Avon Books, New York 1981.
- de Beauvoir, S.: *The Second Sex*. Vintage Books, New York 1974.
- Beirne, P., Messerschmidt, J.: *Criminology*. Harcourt Brace College Publishers, New York 1991.
- Bell, R.: *Social Deviance*. The Dorsey Press, Homewood 1971.
- Black, B.: Ukinitve dela. V: B. Black in G. Tomc (ur.), *Pozdravi iz Babilona. Ameriška subkulturna teoretska scena*. KRT, Ljubljana 1987, str. 135-149.
- Boles, J., Tartro, C.: Legal and Extra-Legal Methods of Controlling Female Prostitution. *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 1978, št. 2, str. 71-85.
- Boyd, N., Lowman, J.: The Politics of Prostitution and Drug Control. V: K. Stenson in D. Cowell (eds.), *The Politics of Crime Control*. Sage, London 1991, str. 109-126.
- Bullough, V., Bullough, B.: *Prostitution: An Illustrated Social History*. Crown Publishers, London 1990.
- Braverman, H.: *Labour and Monopoly Capital*. Monthly Review Press, New York 1974.

37 "Čudna norost je obsedla delovne razrede narodov, kjer vlada kapitalistična civilizacija. Ta norost povzroča osebno in družbeno bedo, ki dve stoletji trpinči klavarno človeštvo. Ta norost je ljubezen do dela, smrtonosna strast do dela, ki izčrpuje življenjske sile posameznika in njegovega potomstva. Duhovniki, ekonomisti in moralisti pa so posvetili delo, namesto da bi se uprli tej duševni zablodi" (Lafargue 1985:50).

38 "Tistim, ki pravijo, da je delati nujno, odgovarjamo, da je množina akumulirane znanosti tolikšna, da bi bilo mogoče delo, namesto da se ga deklarira kot 'temelj človeškega obstoja', takoj zreducirati na zgolj posttranski faktum človeškega življenja" (Comitato operaio di Porto Marghera 1985:392).

39 V svoji analizi razredne strukture v razviti kapitalistični družbi je Braverman (1974:110) pokazal, da se je v današnjem času skoraj vsa aktivna populacija preobrazila v uslužbenca kapitala.

- Choisy, M.: *Psychoanalysis of the Prostitute*. Philosophical Library, New York 1961.
- Comitato operaio di Porto Marghera: Zavračanje dela. V: T. Kuzmanič et al. (ur.), *Boj proti delu*. KRT, Ljubljana 1985, str. 389-396.
- Conklin, J.E.: *Criminology*. Macmillan, New York 1986.
- Davis, K.: Prostitution. V: R.K. Merton in R.A. Nisbet (eds.), *Contemporary Social Problems. An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization*. Harcourt, Brace & World, New York 1961, str. 262-289.
- Edwards, P.K.: *Conflict at Work. A Materialist Analysis of Workplace Relations*. Blackwell, Oxford 1986.
- Fenichel, O.: *Psihoanalitična teorija neuroze*. Medicinska knjiga, Zagreb 1961.
- Glick, L.: *Criminology*. Allyn and Bacon, Boston 1995.
- Goode, E.: *Deviant Behavior: An Interactionist Approach*. Prentice-Hall, New Jersey 1978.
- Gorz, A.: *Capitalism, Socialism, Ecology*. Verso, London 1994.
- Haft, M.G.: Hustling for Rights. V: L. Crites (ed.), *The Female Offender*. Lexington Books, Lexington 1976, str. 207-228.
- Heidensohn, F.: *Women and Crime*. Macmillan, London 1996.
- James, J.: Motivations for Entrance into Prostitution. V: L. Crites (ed.), *The Female Offender*. Lexington Books, Lexington 1976, str. 177-206.
- James, J.: The Prostitute as Victim. V: B.R. Price in N.J. Sokoloff (eds.), *The Criminal Justice System and Women*. Clark Boardman, New York 1982, str. 291-315.
- Kobal, M. et al.: Prostitucija. V: L. Bavcon et al., *Socialna patologija*. Mladinska knjiga, Ljubljana 1969, str. 158-179.
- Laclau, E., Mouffe, C.: *Hegemonija in socialistična strategija*. Partizanska knjiga, Ljubljana 1987.
- Lafargue, P.: Pravica do lenobe. V: T. Kuzmanič et al. (ur.), *Boj proti delu*. KRT, Ljubljana 1985, str. 49-80.
- Livingston, J.: *Crime and Criminology*. Prentice Hall, Upper Saddle River 1996.
- Lowman, J.: The "Left regulation" of Prostitution: Reconciling Individual Rights and Collective Interests. V: J. Lowman in B.D. MacLean (eds.), *Realist Criminology. Crime Control and Policing in the 1990s*. University of Toronto Press, Toronto 1992, str. 157-176.
- Matthews, R.: Beyond Wolfenden? Prostitution, Politics, and the Law. V: R. Matthews in J. Young (eds.), *Confronting Crime*. Sage, London 1986, str. 188-210.
- McIntosh, M.: Who Needs Prostitutes? The Ideology of Male Sexual Needs. V: C. Smart in B. Smart (eds.), *Women, Sexuality and Social Control*. Routledge and Kegan Paul, London 1978.
- Méda, D.: *Le travail. Une valeur en voie de disparition*. Aubier, Paris 1995.
- Miller, E.: *Street Women*. Temple University Press, Philadelphia 1986.
- Morris, N., Hawkins, G.: *The Honest Politician's Guide to Crime Control*. Chicago University Press, Chicago 1970.
- Pateman, C.: *The Sexual Contract*. Polity Press, Cambridge 1988.
- Rich, R.M.: *The Sociology of Criminal Law: Evolution of Deviance in Anglo-American Society*. Butterworths, Toronto 1979.
- Rosen, R.: *The Lost Sisterhood: Prostitution in America, 1900-1918*. The John Hopkins University Press, Baltimore 1982.
- Rothbard, M.: *The Ethics of Liberty*. Humanities Press, Atlantic Highlands 1982.
- Schur, E.M., Bedau, H.A.: *Victimless Crimes*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974.
- Smart, C.: *Law, Crime and Sexuality. Essays in Feminism*. Sage, London 1995.
- Stein, M.L.: *Lovers, Friends, Slaves*. GP Putnam's Sons, New York 1974.
- Stets, J.E.: *Domestic Violence and Control*. Springer-Verlag, New York 1988.
- Suchar, C.S.: *Social Deviance. Perspectives and Prospects*. Holt, Rinehart and Wilson, New York 1978.
- Sumner, M.: Prostitution and the Position of Women: A Case for Decriminalization. V: A. Morris in L. Gelsthorpe (eds.), *Women and Crime*. Cropwood Conference Series No. 13, Cambridge 1981, str. 88-103.
- Svetek, S.: Kriminaliteta v letu 1996. *Revija za kriminalistiko in kriminologijo*, 1997, št. 2, str. 125-144.
- Sykes, G.M.: *Criminology*. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978.
- Tame, C.R.: Freedom, Responsibility and Justice: The Criminology of the "New Right". V: K. Stenson in D. Cowell (eds.), *The Politics of Crime Control*. Sage, London 1991, str. 127-145.
- Volasko, M.T.: *Prostitucija. Zakonodajni, sociološki in nadzorstveni vidiki pojave*. Ministrstvo za notranje zadeve, Ljubljana 1996.
- Walklate, S.: *Gender and Crime. An Introduction*. Prentice Hall, London 1995.
- Walkowitz, J.R.: *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State*. Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Winick, C., Kinsie, P.M.: *The Lively Commerce*. New American Library, New York 1971.
- Zaviršek, D.: *Ženske in duševno zdravje*. Visoka šola za socialno delo, Ljubljana 1994.

## Transcendenca zavesti in zvoka

MIRA OMERZEL-TERLEP

### POVZETEK

Sodobna etnomuzikologija se spoprijema z novimi raziskovalnimi interdisciplinarnimi izživi: od leta 1990 tudi z dognanji subkvantne fizike.

V 20. stoletju se srečujemo z dvema popolnoma različno zasnovanima glasbenima jezika: s starejšimi netemperiranim jezikom (poltonsko neizravnanim, neravnim oz. naravnanim k ustvarjanju vseh zvočnih struktur) in sodobnim temperiranim glasbenim jezikom, v katerem se šolamo zavedno in nezavedno od baročne dobe dalje. Naše zaznave in (ne)senzibilnost čutil pa pogojujejo tudi glasbene parametre in strukture. Toda, zakaj prav takšne in ne drugačne? Zakaj v določenem geografskem prostoru prav takšne (npr. mikrointervalne v Aziji), a drugje drugačne (npr. v Evropi pol in celtonske strukture). Ljudska glasba je do danes ohranila še posebej pestro zvočnost, tudi zvokotvornost slovenskih pokrajin in muzikanstva, nikdar povsem ponovljivega. Individualno različnost pa po krivici imenujejo razglašnost. Je le neukalupljenost.

Naši predniki so se mnogo bolj zavedali bivanjskega kozmičnega (Univerzalnega) reda in ga poskušali preliti tudi v zvočne strukture in jezike. Odgovore na vprašanja, kako zvok deluje na človeka in kako pogojuje zvočne oblike ( - prav to pa je ustvarjanje - ) pravzaprav pričenjamo natančneje raziskovati in tako slediti tudi izkusvenim dognanjem sodobne fizike, ki vse bolj potrjuje dedovano zvočno izročilo in razkriva ustroj psihofizičnih sposobnosti naše razsežnosti na subatomski ravni materialnega sveta: človeškega telesa, zaznav in čutil ter zavesti! Svetlobno - energetski-zvočni kvanti prežemajo našo stvarnost na subatomski ravni. Če želimo razumeti dogajanja na ravni čutil in zaznav, pa moramo razširiti svojo zavest in s tem percepcijo na finosnovni svet frekvenc. Zdi se, da je tu vzpostavljen stik med nami in zvokom, našimi zaznavami in zavestjo.

Slišanje je resonančni pojav, možgani pa s posredovanjem čutil "preberejo" (sozvenijo, resonirajo) oz. prevedejo frekvenčni svet (valovanje) v zvok, okus, barvo, vonj celo tip. Za razumevanje moramo prestopiti tudi časovno - prostorske omejitve zaznav. Čas in prostor sta relativna. Čas v svojem bistvu ni linearen, prostor ni le tridimenzionalen. Tudi naše merilne naprave so vse bolj vprašljive. Čas in prostor doživljamo večdimenzionalno. V časovno - prostorskem kontinuumu so mogoča transemporalna in transcendentalna izkustva, kar poznajo vrači in šamani, ki delujejo z zvokom ali brez njega, vidci, ustvarjalci zvoka in glasbil. Naša čutila in čutno dožemanje je hologramsko. In zvok deluje na nas znotraj in zunaj slušnega polja oz. linearne in tridimenzionalne omejitve. Vse tradicije našega sveta so razvile različne tehnologije, tudi zvočne (zvočne in ritmične strukture ipd.) za zavestno prestopanje teh meja, za stik s hologramsko celoto. Zaznave večdimenzionalnega zvoka so osnovno oblikotvorno zvočno orodje, ki pogojujejo "kulture" različnih glasbenih svetov ter spreminjajo raven naših možganskih valovanj in s tem zavesti. S tradicionalnimi zvočnimi tehnikami in širitvijo zavesti senzibiliziramo naše zaznave in zavest.

Ton dnevne zemeljske rotacije (ton  $G = 194$  Hz) so "zaznale" različne civilizacije sveta (zadnji so govorili o njej Pitagorejci in glasbeni teoretiki srednjega veka), ki multipliciran (24x) v naše slušno polje pogojujejo celo obliko glasbil, prav gotovo pa široko razširjeno uglasitev na osnovnem tonu  $G$  (bordunu) ali v  $G$  tonalitetah, v rabi tudi pri petju. Namen: uglasitev in resoniranje človekovega telesa in duha s temeljnimi zemeljskimi aspekti. dedinji te tradicije in zaznave sta tudi uglasitev in petje na bazičnem bordunu v tonu  $G$  (dude, lajne, burdunske citre, rod piščali, liturgično in ljudsko petje ...), ki preživita v umetni glasbi do srednjega veka, v ljudski pa do atomske dobe.

## ABSTRACT

## THE TRANSCENDENCE OF CONSCIOUSNESS AND SOUND

Modern ethno-musicology is confronted with new interdisciplinary research challenges and, since 1990, with events in sub-quantum physics as well.

In the 20<sup>th</sup> century we have come across two completely different concepts of musical expression: the old non-tempered language (irregular semi-tones, natural or directed towards the creation of agreeable sound structures) and the modern tempered musical expression in which we have consciously or sub-consciously been educated since Baroque. The perception and (in)sensibility of our senses are also conditioned by other musical parameters and structures. But why such parameters and not different ones? Why are they specific to one geographical area (e.g. micro-intervals in Asia) and different in another (e.g. semi- and full-tone structures in Europe)? Folk music has retained especially varied sound structures - in the sound structures of the Slovenian regions and music as well - which are never really imitable. Individual differences are unjustifiably considered out-of-tune, "non-standard".

Our predecessors were much more aware of the existing cosmic (universal) order, attempting to mould it into sound structures and languages. We have only begun to study in detail the answers to the question how sound affects man and how it conditions sound structures (this is creation!), and through this to follow the experiences of modern physics, which increasingly confirms the inherited tonal traditions and reveals the structure of the psycho-physical capacities of our dimensions at the sub-atomic level of the material world: the human body, the perception and the senses, and consciousness.

The light-power-sound quanta pervade our reality at a sub-atomic level. If we wish to understand events at the level of our senses and perception, we must expand our consciousness, and with it our perception, to cover the fine material world of frequencies. It appears that, at this point, we have established a link between ourselves and sound, our perception and our consciousness.

Hearing is a phenomenon of resonance which the brain, with the help of senses, "reads" (resonates), and translates the world of frequencies (waves) into sound, taste, colour, sense of smell, even touch. To understand it we must transcend the temporal and spatial limitations of our senses. Time and space are relative. In its essence time is not linear and space is not three-dimensional. Even our instruments of measurement are becoming questionable. We experience time and space multi-dimensionally. In the time-space continuum, trans-temporal and transcendental experience becomes possible, which is also known by witch doctors and shamans who work through sound or without it, seers, and the creators of sound and musical instruments. Our senses and sensual perceptions are holographic.

*Sound affects us within and beyond our field of hearing, which is governed by linear and three-dimensional limitations. All the traditions of our world have developed various technologies and also sound technology (sound and rhythmic structures) for the conscious transcendence of these limitations - for contact with the holographic totality. Perceptions of multi-dimensional sound are the elementary sound-forming tools conditioned by the "cultures" of various musical worlds which change the level of our brain waves and, with them, our consciousness. Through traditional sound techniques and the broadening of our consciousness, we stabilise our perception and consciousness.*

*The tune of Earth's daily rotation (G tone = 194 Hz) has been perceived by many civilisations (the last to explain it were the Pythagoreans and the medieval musical theoreticians) which, multiplied (24 x) within our hearing field, conditions even the shape of musical instruments and is definitely the widespread tuning to the basic G tone (bourdon) or the G tonality in use in singing as well. The purpose: the tuning and resounding of the human body and soul to the Earth's basic aspects. The heirs of this tradition and perception are also tuning and singing in the basic bourdon in the G tone (bagpipes, hurdy-gurdy, bourdon zither, flutes, etc.), liturgical and folk singing which survived in composed music until the Middle Ages, and folk singing up to the nuclear age.*

#### I. UGLAŠENO JE RAZGLAŠENO, NAVIDEZNO RAZGLAŠENO JE NARAVNO UGLAŠENO

Za strokovne nasvete s področja fizike se zahvaljujem fiziku Urbanu Kordešu z Inštituta Jožef Stefan, prof. dr. Janku Musku s Filozofske fakultete pa za zanimive pogovore o transcendentnem.

"Človek mora raziskovati lutnjo,  
da bi razumel tone;  
človek mora raziskovati tone,  
da bi razumel glasbo;  
človek mora raziskovati glasbo,  
da bi razumel red..."

LI GI  
(Kitajska)

Sodobna etnomuzikologija mora sprejeti tudi nove raziskovalne izzive. Še zlasti, če se želi spoprijeti z vprašanji, zakaj so glasbila ali ljudska glasba takšna, kakršna so, kaj določa njihovo strukturo in rabo. Poglejmo, kakšni bi lahko bili ti izzivi.

V 20. stoletju se srečujemo z dvema popolnoma različno zasnovanima glasbenima jeziki: s starejšim netemperiranim in novejšim temperiranim, ki se je intenzivno oblikoval vsaj od 16. stoletja dalje. Uho nešolanih (torej povečini tudi ljudskih in samouških) glasbenikov je naravnano k ustvarjanju ušesu vsečnih zvočnih struktur, ki niso podrejene teoretičnim modelom, kot velja za temperacijo, ki se je zavedno in nezavedno učimo že tri stoletja vse do danes. Iz "visoke", "umetne" ali "stilne" glasbe se je začela intenzivneje seliti med podeželsko ljudstvo šele z iznajdbo radia, ki je postal pri nas dosegljiv v času med obema vojnoma. Z radiom, po vojni pa tudi s televizijo in industrijo zabave (plošče, kasete, video) je začel svojo pot tudi nezaveden sprejem poltonsko izravnane temperiranega jezika. Toda glasba, ki se je prebila iz preteklosti v

naš čas in ji pravimo ljudska, je povsem drugačnega izvora kot današnja glasba. Ljudska glasba, v kateri tičijo še prazgodovinski in predkrščanski vsebinski in zvočni vzorci, je nastala med povsem drugače usmerjenimi nosilci od današnjih godcev. Mislim, da so ljudje minulih stoletij doživljali in oblikovali zvok mnogo mnogo intuitivneje in manj razumsko.

*Glasba je najprej intuitivna kreacija.* In kaj je intuicija? Točnih odgovorov še ne poznamo. Z glasbenim jezikom in tematiko ljudskih pesmi, celo z uglasitvijo in posredno tudi zgradbo ljudskih glasbil, so poskušali razlagati svoje **zavedanje bivanjskega kozmičnega (univerzalnega) reda**. V tem so bili zavidljivi mojstri stari Grki, hkrati tudi nasledniki azijskega kulturnega izročila. Grško filozofijo smo z indoevropskim in rimskim posredništvom delno spoznavali tudi v evropskem prostoru. Tudi "neciviliziranim ljudstvom", ki so se zdelo evropskemu intelektualcu zaradi nerazumljenosti necivilizirana, se je, kot kažejo etnomuzikološka raziskovanja, zvok odkrival v tenkočutnih pulzacijah tona, barve in energije. Le otroški svet nam ponuja vrsto odgovorov na zastavljena vprašanja - ne glede na geografsko pripadnost. **Vsaj do 7. leta starosti so namreč otroške zaznave mnogo bolj podobne zaznavam in občutenjem zvoka t. i. naravnih ljudstev** (o čemer pričajo tudi otroška zvočila) kot pa **dojemanju intelektualca, ki v procesu intelektualizacije izgublja smisel in občutek za zvočno podobo sveta. Izgublja pa tudi širino zaznav vseh petih čutil: sluha, vida, tipa, okusa in vonja.** Mislim, da so naši predniki zmogli **zvok in ton slišati, videti, tipati, celo okušati in vonjati.**<sup>1</sup>

Toda tudi še v našem času lahko zasledimo nezatrta, naravna in povsem individualna občutja za zvočnost ter najrazličnejše načine prilagajanja. Z medijsko glasbo še ne povsem zasvojeni pevci in godci najpogosteje uglašujejo glasbila in igrajo ter pojejo nekje vmes med podedovanimi glasbenimi vzorci in sozvočji, osebnim glasbenim občutjem ter sprejetim temperiranim jezikom. Bolj ko gremo k netehnološkim kulturam, močnejše je individualno glasbeno občutenje zvoka. In tisto, kar slišimo, je najbolj podobno tistemu, kar označujemo za razglašeno, pa tudi ljudsko, nečolano. **Z razglašenostjo pravzaprav označujemo izvajalsko prakso, ki niha med dvema različnima glasbenima jezika in vrednotama.** Vendar ne gre za razglašenost, temveč za drugačnost. Uglasitev je odvisna od godčevega ušesa, počutja, okusa za zvok in zvočne strukture, od psihofizičnih okoliščin, celo od vremena in kozmičnih vplivov, ki pri izdelavi, uglaševanju in pri igri vplivajo nanj. Tudi ljuski pevci in godci se še danes zavedajo, da ima vsak izvajalec ne le svoj slog, temveč tudi *svoja ušesa* za intervalske strukture.<sup>2</sup>

Toda naravnost ljudskoglasbenega izraza, ki narekuje tudi obliko in zgradbo glasbil, nadalje navidezna razglašenost, individualnost izvajalčeve glasbene prakse ali neuniformiranost, s katero se srečujemo ob *poslušanju slovenske ljudske glasbe in glasbe najrazličnejših kultur in tradicij, nas pravzaprav postavljajo pred nove raziskovalne izzive*, morda mnogo bolj temeljnega pomena, kot se zdi na prvi pogled ali prvi posluh. Uho, počutje,okus...! Kako razložiti samosvojost in neukalupljenost v

<sup>1</sup> In otroci so sposobni doživljati zvok z vsemi čutili. Zvok lahko diši po kruhu iz krušne peči, boža (toplje) z dotikom matere, se pojavi kot slika iz otroštva...

<sup>2</sup> Najnazornejši primer vselej drugače izdelanih in vselej za malenkost drugače zvonečih glasbil so trstene orglice, vse pastirske piščali in citre domače izdelave. In Rezijani še danes nezmotljivo uglasijo citre na vedno enako višino, to je za malo terco višje od uglasitve današnjih violin. Vračajo se k vedno enakim instrumentom (citiri in bunkuli), tona  $c^2$  in  $g^2$  pa igrajo vedno nekoliko višje od temperiranih. Tudi citarji so strune do zadnjih desetletij uglaševali "po svojem ušesu". Tovrstnih analogij je v ljudski glasbi veliko.



evropski teoretični sistem? Ustavimo se pri ugotovitvi, da je naravni glasbeni (zvočni) jezik poleg kulturno-sociološkega okolja odvisen predvsem od človekovih psiho-fizičnih sposobnosti, pa naj sodi med novodobne pojave ali v svetovno kulturno dediščino. Razmišljanje in raziskovanje nas morata peljati prek meje golih ugotovitev, da sta uglasitev in zvočni jezik odvisna od izvajalčevega ušesa, okusa, počutja. *Izzivi za prestop doslej začrtanih raziskovalnih meja znanosti, etnologije in etnomuzikologije. Na tem mestu bo torej govor o interdisciplinarnih izzivih sodobne znanosti, in ne o dokazovanju še ne povsem dokazanega.*

Naj spomnim, da so bile še srednjeveške univerze vse do prehoda k popolni empirični znanosti usmerjene v prepoznavanje naše (kozmične) stvarnosti z vedami, kot so astronomija, matematika in glasba. Z nezmožnostjo dokazati nevidno pa se je z dosledno empirijo zavrlo vse nedokazljivo. Nevidno in nedokazljivo in torej raziskovano predvsem s čutilom vida, je nedokazljivo tudi zaradi tehnične omejenosti merilnih naprav ali omejenosti naših zaznav. Na grmadah inkvizicije empirične znanosti je zgorelo celovito razpoznavanje tona, tonske večdimenzionalnosti in njenih vplivov na človeka, ki se jim le otroški svet še ni povsem odrekel. S poslušom in obrnjenostjo k naravnemu in individualnemu lahko to drugačno empirijo celo razvijamo dalje.<sup>3</sup>

Sodobni raziskovalec naj bi bil odprt za drugačno in novo, pa sprejemljiv in oprezen hkrati, zainteresiran za snovni in tudi (nevidni) nesnovni svet, kamor sodi tudi zvok; sodobni raziskovalec naj tudi ne hodi za nikomer, le za (svojo?) resnico.

In velja se ozreti tudi za (trenutno) nepreverljivim, pogosto takim zaradi pomankljivih tehničnih možnosti eksperimentalnega dokazovanja.

"Znanost namreč ni nič drugega kot poskus odkrivanja enovitosti v različnosti narave," je slikovito zapisal G. Doczi, oziroma natančneje, v različnosti naših izkušenj.<sup>4</sup>

Tudi znanost sama se je oblikovala postopoma in skupek znanstvenih spoznanj o naravi in naši bivanjskosti je nastajal že v oddaljeni preteklosti, ko še ni bila takšna, kakor jo razumemo danes. Gre za velikansko, tisočletja ustvarjano podobo (celoto), sestavljeno iz prispevkov posameznih raziskovalcev skozi vso človeško zgodovino. Tudi C. G. Jung je zapisal, da vedno vidimo le skozi svoje oči, zato znanost ne more biti delo enega, temveč mnogih.<sup>5</sup> Znanstveno podobo (celoto) sestavljajo različna spoznanja posameznikov (delcev). *Zavedanje samosvojesti lastnih (raziskovalčevih) predstav, nagnjen in uvidov* bi bilo dobrodošel znanstveni prispevek k nedogmatičnosti. Vsak pogled pa je tudi zamejen. Moj zamejeni prispevek k sodobni znanstveni (etnološki in etnomuzikološki) misli, prispevek s pogledom skozi moje oči, se retrogradno vrača k teoretično-praktičnim izkušnjam minulih kultur in civilizacij, ki s svojimi uvidi, pridobljenimi tudi na intuitiven način (pa zato nič manj točen in preverljiv), z jezikom

<sup>3</sup> Čas zgodnjega otroštva, ki ga lahko do neke mere primerjamo z ustvarjalnim časom prazgodovinskih in naravnih zgodovinskih združb, je tudi najpomembnejši za razvoj doživljanja celostnih struktur zvočnega sveta. Um je odprt za celosten sprejem zavestnih in podzavestnih sporočil ljudske glasbe, ki komunicira na ravni individuuma in na ravni kolektivne podzavesti. To sem lahko neštetokrat opazovala med otroki in ljudskimi godci, še očitneje med tistimi, ki žive odmaknjeno v naravnem okolju. Ob šolskih animacijskih koncertih (dua Omerzel-Terlep) so otroci spontano sprejemali in se vživljali v glasbeno izročilo pokrajine, iz katere so izhajali, čeprav je glede na čas nastanka niso mogli poznati, in se smejali zvočnim strukturam glasbenega jezika drugih pokrajin, ki so jim bile tuje. Ali pa takrat, ko so mi starši zgrozeno pripovedovali, da otroci ne gredo spat brez zvočnih posnetkov sicer grozljivih besedil ljudskih petih balad. Zvok jim verjetno prinaša sporočila kolektivno nezavednega.

<sup>4</sup> 1994, str. 79. Želim opozoriti tudi na še vedno prezrta dognanja o naši stvarnosti. Zato posegam tudi po neetnomuzikološki literaturi, ki osmišlja drugačen vpogled v svet zvoka, saj so znanstveniki preteklosti in sedanjosti različnih strok izoblikovali vrsto misli in dognanj, ki bi utegnili pojasnjevati zastavljeno tematiko.

<sup>5</sup> Carl Gustav Jung 1994, str. 155.

simbolov pojasnjujejo, dopolnjujejo sodobna znanstvena dognanja celo z mikroskopsko natančnostjo subatomskega sveta. **Poskusimo preseči zamejenost meja.**

Osnovnim fizikalnim paradigmam se v zadnjih desetletjih spreminjajo lastnosti, znanost nas preseneča z novimi razkritji doslej nerazrešenih ugank zlasti s področja fizike. Naše poznavanje narave še vedno ni povsem zadostno.

Preidimo k bistvenemu vprašanju našega razmišljanja. **Je zvok res zadovoljivo opisan s fizikalno frekvenco? Kako zvok, ton in zvočne strukture vplivajo na nas? Kakšna je oblikotvornost zvoka?** Ali zvok narekuje obliko? Ali (nesnovna) oblika ustvarja zvok?

Današnje racionalno razglabljanje v sodobni muzikologiji in etnomuzikologiji se zdi precej nezadovoljivo, saj povsem odpove že ob temeljnem vprašanju, **kako zvok deluje na človeka.** Obe znanosti, muzikologija in etnomuzikologija, tudi ne razpolagata z merljivim in preverljivim eksperimentalnim orodjem, ki bi potrjevalo teorije znanstvenega spoznanja in bi zmoglo odgovoriti na zastavljeno vprašanje, pa še vrsto drugih. To jima prevečkrat daje pečat popolne subjektivnosti, nemoči in tudi nejasnosti. Žal današnja znanost o glasbi povečini ustvarjajo naš intelekt pod vplivom emocionalnih vtisov in nekaj fizikalnih frekvenčnih meritev v okviru Newtonove fizike - ta že zaradi narave glasbene umetnosti ne more prodreti v bistvo zvoka. Intelekt in emocije sicer tvorijo modrost, pravi ljudska filozofija. Toda kako meriti emocije? Kako meriti nevidno? **Zdi se, da bomo vpliv lahko razlagali šele na subatomske ravni materialnega sveta (človeškega telesa) in zvoka.** Zato čakamo novih spoznanj in odkritij naravoslovnih znanosti, predvsem fizike, ki preučuje finosnovni svet.

## II. SUBKVANTNA RAVEN NAŠE BIVANJSKOSTI

Naše stoletje so znanovale tri epohalne fizikalne teorije, ki so pogojevale sodobno fiziko: posebna teorija relativnosti (1905), splošna teorija relativnosti (1915) in teorija kvantne mehanike (1926). Za prvi dve je odgovoren Albert Einstein, posredno pa tudi za tretjo.<sup>6</sup> Subatomska fizika podira meje med duhovnim in materialnim, med naravoslovjem in humanistiko,<sup>7</sup> dviguje meglo s področja, označenega s paranormalnim, zabrisuje mejo med zahodno znanostjo in vzhodnjaško modrostjo in t. i. mistiko. Kvantna fizika postavlja nove temelje za preučevanje doslej nemerljivega in (nevidnega) zvoka. Fizik Fritjof Capra<sup>8</sup> sledi prepričanju, da se starodavna misel vzhoda (op. pa tudi zahoda) prekriva z izkušnjami relativnostne in kvantne fizike, mikrobiologije, genetike, psihologije in medicine, kjer bomo, verjamem, lahko v bodoče našli tudi razlage za bit zvoka.<sup>9</sup>

V tem stoletju se v fiziki dogajajo skokovite spremembe osnovnih paradigem. Revolucionarnim iznajdbam, kot so odkritje elektrike in atomske moči, je sledila kvantna teorija naše stvarnosti, ki kliče po novi fiziki, po novih spoznanjih, po novem razumevanju biti narave. Tudi kvantni pionir Max Planck se je med prvimi fiziki pridružil tisočletja stari ljudski filozofiji (predvsem azijski), da je zavest primarna in da je materija celo proizvod zavesti.<sup>10</sup> Njegova "kvantna" misel podpira številne trditve

<sup>6</sup> Stephen Hawking 1994, str. 81.

<sup>7</sup> Včasih je treba tuliti z volkovi, pogovor z znamenitim fizikom in Nobelovim nagrajencem Wernerjem Heisenbergom, Dnevnik 19. 10. 1993, ki je pisec revolucionarnega dela Del in celota (1977).

<sup>8</sup> Avtor svetovnih uspešnic, kot sta npr. Tao fizike in Neobičajna modrost, je po mnenju nekaterih med prvimi dokaj uspešno spojil izročilo vzhodnih filozofij z najnovejšimi spoznanji zahodne znanosti.

<sup>9</sup> Zvok sicer označujemo kot valovanje v mediju (na primer v zraku, vodi ipd.), ki ga izražamo s frekvenco.

<sup>10</sup> Anonimna skupina avtorjev 1993, str. 6.

arhaičnih zamisli našega bivanja in vse več je sodobnih fizikov, ki potrjujejo njegova odkritja.<sup>11</sup> Kvantna teorija temelji na preučevanju pojavov na ravni elementarnih delcev (osnovnih gradnikov materije). Vakuuma, popolnoma praznega prostora v kozmosu ni! Je le "vsepolna praznina", kot pravi Mitja Peruš,<sup>12</sup> ali "hologibanje", kot piše David Bohm.<sup>13</sup> Materija in energija sta različna vidika istega.

**Svetlobni (energetski) kvanti (fotoni) prežemajo našo stvarnost na subatomske ravni,** na kateri je materija povsem spremenljiva, torej v nasprotju z Newtonovimi pogledi na trdna fizikalna telesa. Teoretska in praktična dokazovanja subatomskega teorema prepustimo fizikom. S pridom pa lahko uporabimo njihova dognanja in jih povezujemo z našimi razmišljanji. Od odkritja kvantne misli je v zahodni znanosti preteklo sicer že tri četrt stoletja, naša miselnost in izobrazba pa še vedno temeljita izključno na Newtonovih "realnih" (trdnih) telesih in na dogmi o nespremenljivosti naših teles, ki jih občutimo kot mehanična. Seveda večina Newtonovih fizikalnih zakonov še vedno velja (v okviru svojih meja), vendar **moramo razširiti svojo percepcijo in zavest tudi na svet onstran fizikalnih trdnih teles, onstran atoma, na subatomske svet, na "finosnovni" svet frekvenc - svetlobnih, energetskih in zvočnih. Zdi se, da je na subatomske ravni vzpostavljen stik med nami in zvokom, med našimi zaznavami in našo zavestjo.**

Vzhodne znanosti poznajo današnja kvantna in relativnostna spoznanja že tisočletja. Sodobnikom so jo sporočale z ustnim izročilom in predvsem z nauki nauki t. i. misteričnih šol vse od Kitajske, Tibeta, Indije, Japonske, Egipta in Grčije, kjer znanost in glasba nista bili nikdar ločeni disciplini, znanstveniki pa so bili hkrati tudi glasbeniki, in kjer se je misel o zvoku skozi tisočletja zatekala k razlagi, da je zvok nevidno pulziranje, podobno kot pulzira univerzum. Planeti in vesolje samo naj bi se gibali v točno določenih in izračunljivih ritmih (frekvencah), kar danes potrjujejo tudi astronomi in fiziki.<sup>14</sup> Karl Pribram je trdil, da je univerzum velikanska ubrana simfonija harmoničnih valovanj, "kraljestvo frekvenc", ki jih spoznavamo s čutili. In vsaka združba in vsak posameznik razpozna frekvence drugače.

**Slišanje in gledanje sta resonančna pojava.** Vendar pulzacije - tudi zvok in barvo - zaznavamo z vsem telesom.<sup>15</sup> Naša ušesa posredujejo frekvenco možganom oziroma zavesti in zaznajo jo kot ton. Stare magične zvočne prakse in tudi mlajše ljudske obredne šege ter običaji izhajajo iz logičnih in bioloških vidikov zvočnih struktur, ki jih sprejemajo subtilni receptorji naših organizmov. **Fizikalno gledano pravzaprav ne obstaja nikakršna barva ali ton, temveč le določene kombinacije valovnih dolžin, ki jih dojemamo subjektivno,<sup>16</sup> ko naši možgani s posredovanjem čutil preberejo (sozvenijo, resonirajo) oz. prevedejo frekvence (valovanje) v zvok, barvo, okus, vonj, celo otip in tako ustvarjajo "iluzijo sveta".** Angleška beseda "person" na primer izhaja iz lat. besede per - sonare, to je *sozveneti* in pojasnjuje pojav slišanja.

"Najstarejša intelektualna dediščina obravnava nekaj absolutno resničnega in naravnega, česar v njenem ustnem izročilu in ohranjenih zapisih še nismo natančno izsledili in dodobra razumeli: imenovali smo jo mistika in sčasoma zavrgli kljub

<sup>11</sup> Beri tudi delo Davida Bohma 1983.

<sup>12</sup> 1995, str. 156.

<sup>13</sup> Prav tam.

<sup>14</sup> Michel Gauquelin na primer citira izsledke raziskav A. Roberts, ki piše, da so Venera, Jupiter in Saturn viri močnih radijskih valov, Zemlja pa jih sprejema. (1992, str. 88.) Karl Pribram je zapisal, da so znanstveniki 20. stoletja žal spregledali pomembnost frekvenc pri čutilih. (Michael Talbot 1994, str. 63-64.)

<sup>15</sup> Uho loči deset oktav, oko le eno. Beri Hans Cousto 1992, str. 18.

<sup>16</sup> Hans Cousto 1992, str. 21.

domnevi, da gre za velika znanja.<sup>17</sup> Zavreči nam jo je uspelo zaradi neuspešnih razlag, čeprav dajo slutiti, da so njeni avtorji že takrat poznali mnogo tega, kar danes velja za znanstveno,<sup>18</sup> in da vsebuje nekaj nadčasovno vrednega že dejstvo, da se ta znanja ohranjajo skozi tisočletja. Iz dneva v dan smo priče novim in novim odkritjem fizikov, kemikov, medicincev, ki potrjujejo tisočletja dedovano znanje. Vse nam nerazumljivo znanje ljudstev vzhoda in zahoda ponavadi vržemo v koš magije, ki pa ni nič drugega kot poglobljena psihoanaliza in praktično izkustvo jedrske (kvantne) fizike naše stvarnosti zunaj meja linearne uma,<sup>19</sup> ki jo je krščanska cerkev vse od 4. stoletja sistematično in načrtno iztrebljala kot pogansko in zakrivila povezavo med ezoteričnim oziroma magičnim znanjem in krivoverstvom. In človek, ki mu pravimo mag, naši "normalni pameti" zaradi omejene zavesti povsem nerazumljiv, je pravzaprav vrhunski znanstvenik, ki teorijo spreminja v prakso, njegova moč in zmožnost delovanja pa sta odvisni od razumevanja in obvladovanja tudi subatomske zakonov narave.

Veliki večini ljudi se žal še ni uspelo prebiti izven teoremov omejene newtonske podobe sveta, in čeprav smo že na koncu stoletja epohalnih odkritij, nam jih je prav malo uspeli vnesti v naše vsakdanje življenje in znanstveno mišljenje. O kvantni fizikalni stvarnosti sicer tečejo zagrete polemike in raziskave predvsem v ozkih znanstvenih krogih, vse več pa je tudi poljudnih znanstvenih del s to tematiko za široke množice, del, katerih avtorji so našli temeljna znanja za svoja odkritja v vzhodnih filozofijah in naukah o življenju, saj je žal večina tovrstnega zahodnega znanja zgorela na grmadah inkvizicije. In prav sinteza vzhodne modrosti in zahodne misli nam kaže novo podobo sveta, o čemer govorijo tudi dela fizikov Davida Bohma, Karla Pribrama, Wernerja Heisenberga, Maxa Plancka, Fritjofa Capre in drugih.

### III. ČAS, PROSTOR IN HOLOGRAM ali SLIŠANJE KOT RESONANČNI FENOMEN

Mistiki in fiziki so si enotni, da čas ni linearen in prostor ni tridimenzionalen. V našem univerzumu so vse stvari medsebojno povezane. Naša zavest ustreza tridimenzionalnemu izkustvu realnosti.<sup>20</sup> Čas in prostor sta sicer relativna, vendar vsa merjenja, ki vključujejo tudi prostor in čas, izgubljajo absolutni pomen. Z našimi urami merimo le linearni čas po zakonih Newtonove mehanike. Vendar časa in prostora ne doživljamo vselej linearno, temveč multidimenzionalno, ko preteklost in prihodnost živita skupaj s sedanjostjo. Govorimo o t. i. multitemporalni realnosti, že Einstein pa je razmišljal o časovno-prostorskem kontinuumu.<sup>21</sup> Indijanci so na primer delili čas na sedanji čas (to je linearni) in na Veliki čas, v katerem so mogoča tudi transtemporalna (transcendentalna) izkustva linearne časa "sedaj", torej tudi časa "naprej" in "nazaj", kot ga poznajo šamani, vrači, vidci, ki delujejo z zvokom ali brez njega, in seveda relativnostni fiziki. In časovno-prostorske meritve zvoka (frekvence tona) enako izgubljajo svojo absolutno vrednost. Opazovalec- opazovanje in opazovano so eno. Raziskovalec s svojo prisotnostjo vpliva na eksperiment in na objekt eksperimenta. Eksperimentalni proces in opazovano vplivata tudi na opazovalca. To so vedeli že stari modreci v tisočletjih pred našim štetjem (rši - devata in čandas: v ob-

<sup>17</sup> Tomo Perme 1991.

<sup>18</sup> Prav tam.

<sup>19</sup> Sem sodi na primer tudi v našem času ponovno izpostavljen pojav gledanja človekovega svetlobno-energijskega polja, ki ga svetovne tradicije poimenujejo z različnimi imeni. Najbolj znano je avra. Upodobljeno pa je že na prazgodovinskih risbah in slikarijah.

<sup>20</sup> Beri tudi Barbara Ann Brennan 1988 in 1996.

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

dobju ved), pojav pa ponovno odkriva subatomska fizika.<sup>22</sup> Tudi zato znanost ne more biti povsem objektivna. *Toliko manj ne more biti objektivne znanosti, ki preučuje subjektivno - na primer umetnost.* Interpretacijo sveta moramo znova in znova popravljati, dopolnjevati, naša svoboda pa se izraža tudi v odločanju, v kakšni resničnosti želimo živeti: v preseženi in zamejeni doktrini ali v razširjeni zavesti novih spoznanj in preseženih paradigem. **Toda, če hočemo razumeti uvide preteklih kultur,** ki so tudi predmet etnološkega in etnomuzikološkega zanimanja in sodobno naravoslovno znanost ter realnost samo, **moramo spremeniti svojo percepcijo, jo posodobiti z novodobnimi spoznanji, ki utegnejo razložiti tudi izročilo preteklih kultur.** Novodobna fizikalna odkritja odpirajo in odstirajo vrata drugačne realnosti, nam tudi odtujene in nerazumljene, ter razlagajo neodkrito in skrivnostno.

S teorijo relativnosti in kvantno mehaniko prihaja tudi *zavest o nedeljivi celoti.* **Hologramski koncept** naših možganov in univerzuma, ki je edinstven sodobni kozmični pogled na realnost, identičen pogledom naših prednikov širom po svetu, "zahteva reinterpretacijo vseh bioloških odkritij".<sup>23</sup> **Hologramska so tudi naša čutila oziroma naše čutno dojemanje.** Hologramski koncept dokazuje, da je vsak delček narave povezan s celoto in nosi zapis o njej, zato je iz njega mogoče rekonstruirati *popoln hologram (celoto), ki transcendirata čas in prostor.*<sup>24</sup> Pojavni svet tako obstaja znotraj in zunaj okvirjev naše tridimenzionalne percepcije.

Ton in zvok ter njuno delovanje sta tudi zunaj in znotraj tridimenzionalnih meja in linearnega časa. **In kateri koli zvok deluje znotraj in tudi zunaj slušne in tridimenzionalne percepcije! Zvok pulzira tudi zunaj našega slušnega polja (nad in pod njim),** torej tudi kot infra in ultra zvok, slušno pa zaznavamo le zvok znotraj njega. Ko zaznamo harmonični ton nekega tona, hologramsko začutimo tudi osnovni ton, saj nam možgani in čutila (zavest?) posredujejo "manjkajoče" frekvence celotne sestavljanke: osnovnega tona z delnimi (harmoničnimi) toni. Zaznamo tudi tisto, česar sicer ne moremo slišati, saj je zunaj našega slušnega polja. Tudi možgani in čutila so hologramski. Iz delčkov sestavljajo celovito podobo pulzirajočega univerzuma. Zavedanje tega in **preseganje omejenih meja linearnosti in tridimenzionalnosti ter širitev zavesti in doseganje koherentnih možganskih stanj omogočajo multidimenzionalno zavestno rabo zvoka in njegov "čudotvorni" oblikotvorni (šamanski) vpliv, ki ga zaradi nepoznavanja zmistificiramo ali odklonimo misel o njegovem daljnosežnejšem vplivu.** Zvočne učinke pripišemo magiji, kar v svojem bistvu pravzaprav tudi so, če magijo razumemo kot spreminjanje zavesti po lastni volji.

Magistra atmosfere fizike, znanstvenik in psihoterapevt Barbara Ann Brennan, dolgoletna raziskovalka Nase, Duxel University in Institute for Psychophysical Synthesis v ZDA, ki je raziskovala subkvantno realnost človekove telesnosti in predavala po Ameriki in Kanadi, je vrsto let preučevala tudi delo ameriških zdravilcev in napisala izredni deli Roke, ki zdravijo<sup>25</sup> in Prebujajoča svetloba: Potovanje osebnega zdravljenja,<sup>26</sup> v katerem je nadgradila subkvantno teorijo s subtilnimi raziskovanji in znanstvenimi preizkusi, delo, ki je popeljalo številne opazovalce v običajno neviden subkvantni svet svetlobe in energij, težko dosegljiv in spoznaven linearnemu umu, multidimenzionalnemu in hologramskemu pa enako stvaren kot materialni svet.

<sup>22</sup> Beri tudi Michael Redhead 1993.

<sup>23</sup> Prav tam. Beri tudi Michael Talbot 1994.

<sup>24</sup> Boris Farkaš 1985, str. 34; beri tudi Miroslav Adlešič 1964, poglavje Kvantni potek dogajanj v ušesih, str. 102.

<sup>25</sup> Prevedeno v slovenščino 1988.

<sup>26</sup> Prevedeno v slovenščino 1996.

Brennanova pravi, da šele v zadnjih letih (torej v desetletjih po drugi vojni) priznamo, da smo prežeti z (energetskim) poljem<sup>27</sup> in da ponovno odkrivamo univerzalno polje življenja, ki so ga v simbolnem jeziku izpričevali na primer že vedski modreci ršiji. Po Brennanovi so ljudje vedeli za pojav človekovega energijskega polja že v prazgodovinskem obdobju najmanj 5000 let pred našim štetjem.<sup>28</sup> Nekateri ga imenujejo tudi peto stanje materije.<sup>29</sup> Trenutno po vsem svetu in tudi v Sloveniji poteka intenzivno preučevanje in dokazovanje subtilnih človekovih energijskih teles. Opisovali so jih tudi modreci številnih svetovnih civilizacij v različnih kulturnih obdobjih. Raziskovalci so našli več kot 40 različnih izrazov zanje (najstarejši izvirajo iz Kitajske in Indije), zavutih tudi v pripovedke, mitične ali simbolne predstave.<sup>30</sup> Mislim, da se bo v bodoče treba še bolj posvetiti raziskovanju trenutno še težko dosegljivih omenjenih večdimenzionalnih subkvantnih medijev, ki so zadnja stoletja ostali prezrti.

**Zavest je temelj naravne strukture, je polje samo.**<sup>31</sup> *In duh - naša misel - lahko transcendirata: prestopi čez meje linearnega uma v multidimenzionalno stvarnost.*<sup>32</sup> **Vse tradicije našega sveta so razvile tehnologije, tudi zvočne, za zavestno prestopanje naših "namišljenih meja" tridimenzionalnosti in linearnega časa, tehnologije, ki delujejo prek naših petih čutil in tudi nadčutil<sup>33</sup> na naš um in zavest in omogočajo izkušnjo povezanosti posameznih delcev s celoto, z brezčasjem in brezprostorjem.**

**In kar je mogoče slišati, je mogoče tudi videti, okušati, vonjati in tipati. Zaznavanje je objektivno in subjektivno.** Zlasti otroci, ki še niso trdno okovani v spone izkustvenih meja in privzgojenih mentalnih vzorcev, ter naravna ljudstva **zvočno pogosto zaznavajo z vsemi čuti hkrati** in ob poslušanju vonjajo kruh, čutijo zvočne frekvence kot šibak tok po telesu, okušajo sladko ali grenko, ga zaznavajo z okusom različnih jedi, razpoznavajo v oblikah, občutijo kot mrz ali toploto... Posamezen zvok, oziroma njegova višina, lahko v človeku sproži določeno barvno zaznavo v "vidnem polju uma". **Zaznava je objektivna, odtenek in oblika pojavnosti pa sta od človeka do človeka drugačna, sta torej subjektivna. Gre za različnost istega.** Pri nekom se zvok pojavlja kot barva in torej oseba zvok zaznava s čutilom vida, pri drugem kot vonj, ki ga zaznava s čutilom vonja, pri tretjem kot oblika... Vendar zvok v sebi vselej nosi multidimenzionalno hologramsko sporočilnost, ki jo mi - sprejemniki - zaznamo z enim, dvema... ali vsemi čutili in tudi nadčutili. **Kako jo razbiramo, je odvisno od naše percepcije. Naša percepcija pa je odvisna od stopnje zavesti.** Po Petru Russellu je stanj človekove zavesti vsaj sedem (7): *budnost* (1. stanje zavesti), *sanjanje* (2. stanje zavesti), *globoko spanje* (3. stanje zavesti), *transcendentalno stanje* (4. stanje zavesti), *kozmična zavest* (5. stanje zavesti), *poveščana kozmična zavest* (6. stanje zavesti) in *7. stanje zavesti*, ki ga opredeljuje stanje doživete *enosti in celovitosti, stanje razsvetljenja*, ko "zavest opazuje samo sebe".<sup>34</sup> Žal se na tem mestu ne moremo (in spet smo pri paradoksu naše omejenosti) pomuditi pri najzanimivejšem: pri primerjanju etnologiji in etnomuzikologiji znanih pojavov s povedanim. Naj nekatere, za glasbeno področje najzanimivejše, le omenim.

<sup>27</sup> 1988, str. 22.

<sup>28</sup> 1988, str. 20.

<sup>29</sup> Predlog je zamisel dr. Viktorja Injušina (Barbara Ann Brennan 1988, str. 20).

<sup>30</sup> Glej zanimivo kronološko razpredelnico pojavljanja imen zanje v delu Barbare Ann Brennan (1996, str. 34-35).

<sup>31</sup> Fizika svjetskog mira 1993, str. 6.

<sup>32</sup> Beri zanimiv psihološki in filozofski zaključek o transcendentalnem Janka Muska 1995, str. 232-238.

<sup>33</sup> Ljudstvo zanje uporablja termin "sedmi čut".

<sup>34</sup> Peter Russell 1988, str. 84-142. Njegove razlage temeljijo na sodobnih raziskavah in vedskem izročilu.

## IV. ZVOK KOT TEHNIKA ZA PRESTOPANJE V VIŠJA STANJA ZAVESTI IN TON ROTACIJE ZEMLJE

Med najpogostejše tehnike za prestop v večdimenzionalno realnost sodijo **meditativne tehnike s transcendentno izkušnjo in transom, raba zvoka in zvočnih formul: petje ali recitiranje posameznih samoglasnikov (A, E, I, O, U) in zlogov (manter), petje in igranje nazalnih zvokov ter delnih ali harmoničnih tonov in ritmično ponavljajočih se frekvenc, nadalje ritmično-svetlobni efekti (ritmično in monotono bobnanje, rožljanje ob soju sveč, bakel in kresov), ropot oziroma določene ritmične frekvence, ki povzročajo nevrofiziološke spremembe**<sup>35</sup> predvsem v utripu srca in možganskih valovanjih (doseganje sproščene alfa stanja, nato theta in delta ravni možganskih valovanj oziroma stanja globoke sprostitve, ki omogočajo povišano sprejemljivost ter transcendentalni prestop naše omejene - linearne in trodimenzionalne - realnosti), nadalje *hipersugestibilnost* itd. Vse naštetu je moral praktično obvladovati vsak vrah ali mag in tudi svečenik v glasbeni službi prazgodovinskih in staroveških kultur.<sup>36</sup>

Ko se možgani deaktivirajo in umirimo miselne procese, so pasivni, vendar ne spijo. **Theta možgansko valovanje (4-7 Hz) je t. i. raven šamanske aktivnosti.**<sup>37</sup> Človeško telo je čudovit orkester.<sup>38</sup> Epifiza je odgovorna za spremenjena stanja zavesti in doživetje transcendentalne enosti,<sup>39</sup> ko se producira *melatonin*, katerega izločanje na primer nekatera indijanska plemena povzročajo tudi s halucinogenimi drogami. *Zvok lahko stimulira, podobno kot smeh in džoging, izločanje endorfina, ki ga občutimo kot radostno doživetje. Zvok je sredstvo izredno močne in učinkovite tehnologije, ki v anorganskem in organskem svetu deluje kot harmonizirajoča ali disharmonizirajoča sila*, odvisno pač od frekvence tona in kompatibilnosti frekvenčnih kombinacij s človekom. Harmonične frekvence naravnih in matematično določljivih razmerij, ki si sledijo v zapovrstju **kot harmonični (delni) toni (alikvoti)**,<sup>40</sup> v pesku na primer celo ustvarjajo harmonične (vidne) oblike, vse dokler ustvarjamo zvočno vibracijo, t. i. **Chladnijeve figure**,<sup>41</sup> ki potrjujejo zvočno oblikotvornost.

**Petje in igranje harmonične vrste tonov je ena najstarejših, najmočnejših in širom po svetu razprostranjenih zvočnih zdravilnih tehnik in tehnik za dvig zavesti na višje ravni**, ki okrepi harmonizirajočo in z njo tudi zdravilno (šamansko) moč zvoka. Petje harmoničnih tonov, ki ga je med zvočnimi tradicijami poznalo še gregorijansko petje in predvsem tisočletno ljudsko vokalno - inštrumentalno izročilo širom po svetu, zahod dandanes ponovno odkriva predvsem kot izredno močne terapevtske metode (Jonathan Goldman 1992), poleg odkrivanja zvočno arhetipskega, t. i. primordialnega zvoka.

Psiholog in statistik s sorbonske univerze piše, da je **"ena osnovnih in najbolj skrivnostnih lastnosti življenja njegova odvisnost od ritmov**. Ugotovili so, da različni ritmi uravnavajo vse: ne samo življenja živali, ampak tudi rastlin, ne samo organizma kot celote, ampak tudi vsakega od organov, vsako celico in vsakega od atomov, ki jo sestavljajo. Ritmični utripi so osnova vseh bioloških reakcij, od najosnovnejših

<sup>35</sup> Glej Neher Andrew 1990.

<sup>36</sup> Beri Michael Hutchinson 1990-1992, str. 7-12.

<sup>37</sup> Jonathan Goldman 1992, str. 14-15.

<sup>38</sup> Jonathan Goldman 1992, str. 13.

<sup>39</sup> Keith Sherwood 1990, str. 86.

<sup>40</sup> Prima (1), oktava (8), čista kvinta (5), 2. oktava (8), velika terca (3), čista kvinta (5), mala septima (7), 3. oktava (8), velika sekunda (2), velika terca (3), višana kvarta (4), čista kvinta (5), mala seksta (6), mala septima (7), velika septima (7), 4. oktava (8), itd.

<sup>41</sup> Ernst Florens F. Chladni (1756-1827).

celičnih procesov do procesov organizma kot celote. Če jih pogledamo pobliže, so ti ritmi posledice pravih 'bioloških ur', ki tečejo vse življenje. Za vsa živa bitja... je ritem prav tako pomemben kot življenje samo..., še več (op. organizem) ne more živeti, če mu je umetno vsiljen ritem drugega organizma. Da deluje tuji ritem kot strup, so pokazali poskusi biologinje Janet Harker z univerze v Cambridgeu... Za preživetje je torej potrebna usklajenost različnih ritmov; če ne morejo biti uglaseni drug z drugim, sprožijo resno bolezen..."<sup>42</sup> *Ritem torej deluje kot strup ali zdravilo. Vsak zvok je tudi ritmičen utrip. Zato tudi ton in glasba delujeta spodbujajoče ali uničujoče. S "trobentami" oziroma vsiljenimi frekvencami njihovih zvokov naj bi podirali zidove Jeriha.*<sup>43</sup> In M. Gauquelin nadaljuje, da "...naravnava različne ure v organizmu skupno ritmično geofizikalno okolje tega planeta."<sup>44</sup> Vendar se živa bitja odzivajo predvsem na šibke energijske impulze in pulziranja v naravi - in variacije v zemeljskem magnetizmu sodijo v to skupino.<sup>45</sup> Zaznavanje zemeljskega magnetizma prištevamo med t. i. nadčutne (ekstrasenzorne) sposobnosti. O neznanih človekovih čutilih lahko tudi beremo v omenjenem delu Michela Gauquelina 1992,<sup>46</sup> kjer piše o odkrivanju "subtilnih ritmov" kozmičnega izvora in valovih izredno nizkih dolgih frekvenc (od 1 do 10 Hz na desetine in stotisoče kilometrov),<sup>47</sup> o vplivih kozmičnih ritmov na primer na živčni sistem<sup>48</sup> in menstruacijski cikel žena,<sup>49</sup> zdravje in bolezen ipd., kar pravzaprav dokazuje izjemno človekovo občutljivost<sup>50</sup> in vpetost v kozmos. Najnovejša odkritja pa po njegovem potrjujejo dejstvo, "da človekov magnetski čut omogoča odčitavanje planetarnih ritmov... in omogoča človeku 'dialog z vesoljem'. Ta dialog se odvija skozi človekove električne kanale<sup>51</sup> in po poteh, ki jih za zdaj še ne poznamo. Ti kanali naj bi bili prevajalci 'ukazov' (ritmov), ki nam jih skozi vesolje pošiljajo kozmične ure v biološki jezik."<sup>52</sup> Tako Michel Gauquelin. Znanost se že spopada s temi ugankami. V prihodnje lahko pričakujemo novih spoznanj, ki podo potrdila ali ovrgla številne teorije. **Čakamo pa tudi subtilnejših merilnih naprav, ki bi zmogle meriti tako pretanjene frekvence in ritme, kot jih zmorejo živi organizmi.** In v prihodnosti lahko pričakujemo zanimiva dognanja o povezavi naših čutil s kozmičnimi ritmi (frekvencami) tudi v navezavi s tisočletnim kulturno-filozofskim izročilom narodov, ljudstev in etničnih skupin sveta.

**Temeljni vprašanja glasbe - harmonije in resonance - se ponovno zastavljata v pretres.** Kot temeljni vprašanja oblikovne sile, intervalskih odnosov in vseh glasbenih parametrov pulzirajočega frekvenčnega univerzuma, ki ustvarja oblike in vzbuja občutenja, odvisna od naše percepcije (to je zavesti).

*Naravna struktura vsakega tona, ki ga sooblikujejo harmonični toni po vrstnem redu od oktave, kvinte, kvarte..., je skozi tisočletja in stoletja narekovala osnovne glasbene parametre, temeljna intervalska razmerja, uglasitev glasbil ter strukture ljudskih melodij, sozvočij oziroma harmonij in disharmonij. Oktave, kvinte, kvarte so v starem veku intervali "spiritualne zvočnosti", terce in sekunde pa intervali telesne - fizične - zvočne manifestacije. Sakralna in posvetna glasba tudi skrbno izbirata "prave"*

42 Michel Gauquelin 1992, str. 91.

43 O tem poroča Biblija, ki poleg pisane besede navaja tonske višine, v katerih naj zvone psalmi, in omenja, kateri inštrumenti naj se uporabljajo.

44 Michel Gauquelin 1992, str. 103.

45 Beri Michel Gauquelin 1992, str. 105.

46 Od str. 110.

47 Prav tam, str. 108.

48 Str. 119.

49 Str. 123.

50 O tem v omenjenem delu od str. 124 dalje.

51 Verjetno misli na energijske meridiane.

52 Prav tam, str. 126.



gradnike svoje glasbe. Do atomskega veka so preživele lajne, dude, citre s strunami in piščalmi, uglasenimi v intervalih oktave, kvinte, kvarte..., v intervalih, ki si z ozirom na pogostost in veljavo sledijo po vrstnem redu naravnih razmerij alikvotnih tonov (delčkov, ki tvorijo celoto) in skozi zgodovino dobivajo različno težo, ter sledijo neslišnim (?) kozmičnim ritmom.

In skozi zgodovino se ideje o matematičnih razmerjih v materialnem in nesnovnem svetu ter o univerzalnem energijskem prežemanju narave in vsega obstoječega, kar opazamo kot svetlobna telesa živega, razvijale najrazličnejše kulturne dediščine, na zahodu jo je prvič mogoče zaslediti med *pitagorejci* (ok. 500 let pr. n. št.). **Pitagora**, mislec, filozof, glasbenik, matematik, astronom, na čigar učenju posredno temelji zahodna glasbena znanost 20. stoletja, je trdil, da je *univerzum velik inštrument oziroma monokord* in da je vse materialno mogoče izraziti v matematičnih razmerjih, zato je tudi v tonih.<sup>53</sup> Človeško uho pa je pretopo, da bi slišalo to čudovito "glasbo univerzuma". Njegova matematika in zvočni izračuni (tabele lambda doma) so nastali na podlagi preučevanj matematičnih izračunov astronomskih gibanj planetov ter ustreznih zvočnih analogij (frekvenc) enostrunskega monokorda. V iskanju razmerij med višino tona in dolžino strune se je rodila zahodna matematična in glasbena znanost. Ljudje so občutili in prepoznali, znanstveniki in mistiki izrazili in izračunali...

Človek je mikrokozmos v makrokozmosu, pravijo vzhodne filozofije. Misel izraža hologram. Kar je zgoraj, to je spodaj. V človeku "zveni" univerzum. Kar se dogaja v kozmosu, se dogaja tudi v človeku, ki je majhno vesolje hologramske celote (univerzuma). Matematične izračune gibanj planetov je mogoče izraziti tudi v tonih. To znanje so zahodnemu svetu posredovali Pitagorovi učenci in preučevalci njegovih teorij. H. Cousto in J. Goldman sta v svojih delih prinesla zanimive teorije o t. i. **zemeljskem tonu**, ki podobno kot pitagorejska zvočno-matematična dognanja slonijo na izračunih gibanja zemlje. Kot na primer: če **zvok dnevne** rotacije (23 ur, 56 minut, 4 sek. = 86.164 sek.) **zemlje (0,000.001,160.576 Hz)**, ki zveni pod našim slušnim območjem, zvišamo za 24 oktav, se dvignemo v frekvenčni svet našega slušnega polja, ki sega od približno 20 do 25.000 Hz. Dobimo ton **G=194 Hz**.

*Ton G (označen tudi kot SOL, zemlja pa SOLEI) je ton, ki je bil v stilni glasbi vsaj tja do 17. stoletja temeljni ton in najpogostejši prostozveneči bordun, okoli katerega se je sukalo zvočno gradivo glasbenih jezikov različnih narodov sveta na vseh kontinentih in ki je pogojeval osnovno uglasitev svetovnega ljudskega instrumentarija minulih tisočletij! Okoli temeljnega tona G so zvenela staroveška in srednjeveška glasbila, ki so se ohranila kot ljudska do danes: lajne, dude, preproste bordunske citre in velika večina piščali. Dediči te uglasitve so tudi strune glasbil (na primer godal) kot preostanek povezave s temeljno zemeljsko rotacijo. Z uglasitvijo spremljevalnih ali melodičnih strun na "zemeljski ton G" naj bi se naši predniki (intuitivno) povezovali z "materjo zemljo" (tako na primer tudi Indijanci in Azijci) in krepili zemeljska fizična občutja, podpirali iskanja sozvočij s harmonijami univerzuma in "Božjim". Inštrumenti z borduni v tonu g naj bi bili vozila k harmoniji in svetemu, delčkov k celoti.*<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Njegova muzika sfer naj bi temeljila na matematičnih izračunih sozvočij univerzuma. Ali pa morda še na kakšnih drugih temeljih.

<sup>54</sup> Hans Cousto je izračunal tudi tone letne rotacije zemlje (365,242 dni) in dobil v 32. oktavi njene rotacije (z ozirom na naš tonski sistem in komorni ton a<sup>1</sup> 440 Hz) ton C/CIS=136, 10 Hz, z ozirom na gibanje njene osi v platonskem letu (v eonu, to je v obdobju 25920 let) pa v 47. oktavi ton F = 172,06 Hz. Ton F je starim Kitajcem rabil kot temeljni ton. Spet imamo opraviti s *temelnimi intervali harmonske naravne alikvotne vrste kvarte in kvinte*:  
C (CIS) - G - F  
T - D - SD.

Še vedno so aktualna vprašanja, ali temelji na teh razmerjih tudi ustroj našega tonalnega sistema,

P. M. Hamel navaja (po Nestlerju) "da je Pitagorova glasba (Muzika sfer) neslišna, le simboli so slišni... kozmos je mit... spiritualni red... Neslišni substanci kozmosa sta ton in zvok..., ki rojevata predstavo tonskih višin in zgradbo inštrumentov... Kozmični-zvočni simboli Harmonije sfer tvorijo idejni temelj naše glasbe, ki se predstavlja našim ušesom skozi matematične odnose med zvoki."

Pitagorov monokord s tonskimi razmerji predstavlja 'vpetost med zemljo (z najnižjim tonom G) in kozmosom' ter ves vmesni snovni svet s soncem v sredini. Celoten univerzum monokorda je Pitagora razdelil na dve oktavi, v okviru katerih dominirajo intervalska razmerja oktave in kvinte. *Kvarta in kvinta namreč "sestavljata harmonijo, to je oktavo" oziroma pojav resonance. "Žal je izkušnja intervalske kreacije za nas izgubljena."*<sup>55</sup> Tudi številni inštrumenti starega in srednjega veka so uglašeni v G tonalitetah oziroma je njihova najnižja možna frekvenca z ozirom na komorni  $a^1 = 440$  Hz ekvivalentna tonu G (dude, citre, psalterij in poznejši oprekelj ter cimbale itd). **In pariška ali dunajska uglasitev** (komorni ton  $a^1 = 435$  Hz) je bližja naravnim frekvencam oziroma tonu dnevne zemeljske rotacije ( $G=194$  Hz,  $A=217$  Hz). Mislim, da je (bila) bližja tudi ljudskemu naravnemu, nešolanemu ušesu. Kako je človek zaznal ali spoznal zemeljski ton, nas na tem mestu ne more prednostno zanimati: ga je zaznal intuitivno, meditativno, z "nadčutili" (za zemeljsko gravitacijsko in magnetno polje) oziroma z nadčutno percepcijo? Ljudske tradicije zagotovo odkrijejo dejstva, čeprav ne razumejo pojavov. Ali je frekvenca današnjega tona G že del nas samih, del naše fizične strukture? Ali morda naš "notranji ton"? Tem vprašanjem lahko namenimo samostojno študijo. In upam, da jo v prihodnje tudi bomo. *Sodobni monokordi so tudi številna ljudska glasbila 20. stoletja: dude, lajne, cimbale in predvsem bordunske citre.*

Hans Kayser (1963) je zanimivo demonstriral matematično zvezo med (odnosi) atomske fizike in glasbenimi zakonitostmi in podobno kot W. Krüger, (Das Universum Singt, brez letnice izdaje) *naravni fenomen glasbe* (matematičnih odnosov) *razpoznal kot temeljne zakonitosti fizike*.<sup>56</sup> Tudi Max Planck je razpravljal o Pitagorovi Harmoniji sfer in jo vzporejal z zakoni kvantne fizike oz. je primerjal temeljne zakonitosti akustike z atomsko zgradbo, kjer se odkrivajo razmerja delcev, podobna intervalskim. *Iz matematičnih razmerij, ki jih simbolizirajo intervali oktave, kvinte, kvarte, sekunde, je po Pitagori sestavljeno življenje. Subatomska fizika je tej trditvi na sledi.* Skrito znanje preteklih dob pripisuje zvoku kreativno moč (zlasti v kozmogonijskih mitih o stvarjenju sveta, o nastanku prvih zvokov in inštrumentov), posameznim zvočnim frekvencam pa posebno vlogo in transformacijsko moč. Tako *kozmos, atom in človeško telo naj bi bili (po M. Plancku) zgrajeni v matematičnih razmerjih, ki jih razbiramo tudi v planetarnih ciklih.* Astronom J. Kepler naj bi na primer trdil, da so *glasbena razmerja "vrojena v človekovo dušo"*, kar lahko po P. M. Hamelu razumemo tudi v smislu Jungovih arhetipov in kolektivno nezavednega.<sup>57</sup> In kot pravi Hans Cousto,<sup>58</sup> vseeno je, ali je človek napravil diatonsko lestvico na osnovi rotacije zemlje ali matematičnih izračunov gibanja planetov ali sferičnih frekvenc... dobil je ENAKE (intervalne) odnose. Še več. Ugotovil je celo, da so *elektromagnetni impulzi iz zemeljske atmosfere v oktavnih odnosih z zemeljsko rotacijo, nato slede impulzi v intervalskih odnosih kvarte, kvinte, sekste, sekunde...*

njegovih funkcij in harmonskih pravil? In ali naš ton G ali violinski (G) ključ potrjujeta zvezo z "zemeljskim tonom"? Pa uglasitev predklasičnih glasbil in njihovih stalnozvenečih in po izročilu z zemljo povezujočih se spremljevalnih strun ali piščali?

<sup>55</sup> Peter Michael Hamel 1995<sup>2</sup>, str. 93-96.

<sup>56</sup> Beri Peter Michael Hammel 1995<sup>2</sup>, sl. 106-108.

<sup>57</sup> Peter Michael Hamel 1995<sup>2</sup>, str. 121-122. Miroslav Adlešič je zapisal, da sta Kepler in Newton "pomagala, da je bilo mogoče praktično do kraja ugotoviti harmonijo planetnega sistema" (1964, str. 185).

<sup>58</sup> 1992, str. 40.

**In inštrumenti z borduni**, uglašeni v oktavi, kvarti, kvinti..., naj bi krepili (vitalizirali) človekovo **zemeljsko bivanjskost**. Zato pa so si prislužili izgon iz sakralne glasbe med ljudske vrste. Dvanajsttinski sistem je izraz kozmičnih vidikov matematičnih frekvenčnih razmerij in **zgradba in uglasitev inštrumentov sta posledici iskanja ušesu in celotnemu organizmu všečnih oziroma naravnih in celo človeškemu zdravju potrebnih zvočnih frekvenc in harmonskih odnosov**.

B. A. Brennan navaja (po jedrskem fiziku dr. Robertu Becku) podatek, da se nihanje zemeljskega magnetnega polja giblje v frekvenčnem območju 7-8 Hz (t. i. Schumannovo zemeljsko valovanje), v katerem valujejo tudi možgani človeka v sproščenem alfa stanju in elektromagnetni impulzi iz rok zdravlilca (šamana).<sup>59</sup> Podatek je izredno zanimiv, saj nas napeljuje na vrsto novih razmišljanj in vodijo v ponoven pretres pitagorejskih idej "vse je med seboj v harmoničnih odnosih".

Gre torej za predstave, intuitivno ali kako drugače rojene že v minulih tisočletjih. Zdi se, da so nasledniki teh zamisli tudi srednjeveška in še današnja predklasična ljudska glasbila: bordunske citre, dude, lajne, rodovi piščali... Te predstave sledijo ritmom, ki narekujejo naš življenjski, letni in vsakodnevni utrip ter bivanjsko cikličnost.

## V. STARO - UGLAŠENO IN NOVO - RAZGLAŠENO

Na koncu tega kratkega razmišljanja, ki želi v pretres ponovno ponuditi nerazumljeno, ljudsko in tudi "mistično" (kamor smo stlačili vse, česar ne razumemo), še ne povsem preverjeno, na koncu prispevka, ki kliče po nadaljnjih poglobljanjih, se ponovno vrnimo k izhodiščnemu vprašanju: *uglašeno ali razglašeno?* Multidimenzionalno razumevanje zvoka kot orodja za dvig človekove zavesti narekuje preučevanje zvočnih gradnikov oblik, glasbil in glasbenih stvaritev tudi v razmerju z možnostmi, ki jih pogojuje naša zavest, oziroma omejevanje ali transcendenčno prestopanje v večdimenzionalno realnost. Prestopanje, do katerega lahko pride, ko ustvarjamo alikvotne tone: harmonije delčkov s celoto. Pa tudi nikoli, če zavest omejujemo s čimer ožamo svojo percepcijo. Zvočne frekvence in ritmi vplivajo na nas tudi z ozirom na delovanje možganov, podrejenim ritmičnim spremembam okolja (govorimo o beta možganskem valovanju - budnem stanju, alfa valovanju - stanju sprostitve, theta valovanju - stanju globoke sprostitve šamanske aktivnosti ali delta možganskem valovanju - meditativnem stanju zdravljenja).<sup>60</sup> **Z vsiljeno zvočno frekvenco, torej z izvajanjem zvočnih struktur ali le z enim tonom, spreminjamo stanje možganskih valovanj (EEG) in s tem tudi zavest, psihofizično počutje, posredno pa tudi našo odzivnost in sprejemanje v smislu empatije ali antipatije.** Povedano določa tudi oblike naših nadaljnjih zvočnih kreacij.

**"Nova-stara" realnost nam narekuje širitev raziskovalnih meja** in poglobljeno preučevanje zvenenja posameznih tonskih kvalitete uglašeni ali razglašeni ter delovanja zvočnih struktur, harmonij in ritmov v mejah objektivne in subjektivne stvarnosti, kjer je vse hologramsko podrejeno celoti (univerzalnim zakonom, ustroju človeka in njegovim zaznavnim možnostim) in kjer obstaja vse tudi kot izraz unikatnega, neponovljivega individualnega kreativnega procesa, neukalupljenega v teoretične sisteme nove dobe (oziroma temperacije). **Naš kvantni preskok** v multidimenzionalno doživljanje zvoka, ki so ga naši (zlasti zunajevropski) predniki izkustveno prav gotovo bolje poznali in zavestno prakticirali, **pomeni tudi dojemanje**

<sup>59</sup> Barbara Ann Brennan 1996, str. 37.

<sup>60</sup> Jonathan Goldman 1992, str. 14-15. Peter Russell 1988, str. 157.

pulziranja posameznih zvočnih frekvenc z vsemi petimi čutili na vseh možnih (7) ravneh zavesti, ki ustvarjajo v subtilnem človekovem telesu harmonizirajoči ali disharmonizirajoči učinek. *Resoniranje (harmoniranje) ali disharmoniranje pulziranj zvočnih višin in človekovih subtilnih teles in čutil (poslušanje je resonančni pojav, ne samo v ušesu, temveč v vsem telesu) določa subtilen občutek za lepoto zvoka in torej tudi vsečno uglaševanje glasbil, subjektivno iskanje barvitosti zvoka, oblike glasbil ter glasbeno ustvarjanje samo.* Naši občutki so vedno povsem samosvoji in se upirajo teoretičnemu zvočnemu ukalupljanju.

Veljalo bi se natančneje spopasti z "novo-starimi" pogledi na našo realnost.

Raziskovalci načina življenja po svetu se že vneto spoprijemajo z njimi. K nakazani problematiki se v zadnjih letih obračam z vso pozornostjo. In tudi Slovenci smo že dobili knjižni prvenec mladega fizika o zavesti, delovanju možgan in subatomski stvarnosti naše biti, delo Mitje Peruša, *Vse v enem, eno v vsem, Možgani in duševnost v analizi in sintezi*.<sup>61</sup> Delo ponuja v razmislek tudi drugačne fizikalne temelje, kot smo jih bili vajeni doslej, tudi za iskanje odgovorov o zvočni realnosti in njenih oblikotvornih vzgibih. **Psihologija glasbe in medicina glasbe sta pri nas še v povojih in raziskovanje intuitivnega dožemanja zvoka in njegovega dejanskega vpliva na človekovo psiho ter telo je zagotovo ena od prihodnjih nalog muzikologije in etnomuzikologije**, ki se bosta morali spopasti z manj otipljivimi področji naše stvarnosti, česar so se bolj ali manj uspešno lotili že nekateri tuji raziskovalci (J. Goldman, H. Cousto). Zdi se celo, da bo morda šele v sodobnosti mogoče razumeti oddaljene in zmistificirane zvočne predstave naših prednikov. **In zapisano naj bo izziv sodobnim raziskovalnim nalogam.** Čas je, da si natančneje razložimo tudi misel, ki jo je zapisal Mircea Eliade (1992): "Bistvena razlika med arhaičnim človekom in tradicionalnimi družbami ter človekom modernih družb, ki ga močno določuje judovsko-krščansko izročilo, razkriva dejstvo, da se prvi čuti trdno povezanega s kozmosom in kozmičnimi ritmi, drugi pa vztraja pri trditvi, da je povezan zgolj z zgodovino. Seveda arhaičnemu človeku kozmos prav tako pomeni 'zgodovino'..."

Na koncu naj zapisanemu ilustrativno dodam nekaj zapisov o doživljanju zvokov in načinih izdelave glasbil izredno zanimivega muzika in izdelovalca zvočil in glasbil dedka Slava Batiste pd Kotlarjevega iz Kopra.<sup>62</sup> Zvočila in glasbila je izdeloval že, ko je pastirjeval<sup>63</sup> po bližnjih gmajnah in bil ves dan v stiku z naravo in živalmi: izdeloval je *rogove, razne piščali, klarinete, trstenke, enostrunske in večstrunske citrice*, danes pa se loteva zahtevnejših citer in harf različnih oblik in lastnih idejnih konstrukcij. Več kot desetletje mi je pripovedoval o doživljanju zvoka, o tem, kako ga ta (barva in tudi zaznave drugih čutenj)<sup>64</sup> vodi pri izdelavi in konstruiranju glasbil. Je godec izredne občutljivosti, ki ure in ure prebije pri poslušanju in iskanju novih, drugačnih in všečnih zvočnih odtenkov. Njegova iskanja prav tako zaslužijo vso pozornost.<sup>65</sup> Naj na tem mestu le nanizam nekaj Slavovih misli, opažanj in idej,<sup>66</sup> saj na svojevrsten način oslikavajo zapisano v tem poglavju:

- *vsak les po svoje resonira*, ko potrkam na košček lesa, *je kot živ, ima dušo, slišim ga, vidim*, začutim njegovo dušo, eden poje, drugi ne, tudi odpadni kos lesa lahko čudovito poje;

61 1995.

62 Rojen 1927 v Zarečici pri Ilirski Bistrici.

63 Pastirjeval je do 13. leta.

64 Govor je o barvni sinesteziji.

65 Pripravljam študijo o njegovi umetnosti.

66 Zapisala sem jih med letoma 1984-1997.

- ko sem bil še pastir, *sem videl vsak ton v barvah*, bilo je čudovito, nato sem se zaljubil v gosli; v uk so me vzele nune in mi z učenjem teorije skoraj pokvarile te zmožnosti in veselje ter me porinile s samosvoje poti; zato sem se prenehal učiti teorijo in poskusil še naprej uživati v barvah zvokov;

- *barve sem videl v svojevrstnih odtenkih; na osnovi barv sem sestavil svojo lastno teorijo*; vedel sem, kateri tonski višini pripada rdeča ali kateri zelena...;

- *melodije sem videl kot barvni trak, na katerem sem odčitaval višino, dolžino traku pa sem odčitaval kot trajanje note*;

- *intervale sem gledal glede na rdeči C, sledili sta mu rumena, rožnata...*;

- *zdelo se mi je, kot da bi hodil po barvnih stopničkah; tako sem dojemal tudi lepo in si melodijo v trenutku zapomnil*, čeprav sem jo slišal le enkrat;

- *s pesmijo sem doživiljal tudi pokrajino, videl sem slike*;

- *čutim tudi zvoke, ki jih ni; so neslišni, pa vendar čutim njihovo gomazenje v telesu, ne vem, od kod so; iščem jih; ne znam jih opisati*;

- *zvočim imam v spominu; v sebi*;

- *po več dni, celo tednov lahko iščem in ustvarjam obliko resonančne skrinjice, ki bi mi dala lep ton; tu so zelo pomembna rebra, vsak košček lesa, žebliček na pravem mestu...*;

- *če poskušaš, lahko tudi na rog iz lubja zatrobiš dvoglasno, lahko ti uspe tudi v tercah*;

- *vedno sem se ravnal po intuiciji (vedno sem čutil prihajajočo nevarnost)*;

- *kakovost in obliko orodja za izdelavo glasbil sem preizkušal tako, da sem ga pristonil na ustnice (ne vem točno, kakšne informacije sem iskal)*;

- *največ čutim in najbolje slišim, kadar sem med zelenjem pri svoji hiški v Rižani*;

- *tako iščem zamisli za izboljšave inštrumentov, dopolnitve,<sup>67</sup> najraje igram in raziskujem zvoke ponoči, ko je tiho; tako čudovit mir se ustvari v meni; ves žarim, nemir izgine in pomirjen grem spat*;

- *poskušal sem na violinskih citrah igrati različne tone; imam zelo visok pritisk; v 15 minutah ponavljanja določenega tona sem spraval povišan pritisk s "180 na 130"*;

- *iskal sem tudi resonanco tona in "prisluškoval", kako se mi odzivajo posamezni organi, prav neverjetno*;

- *ob nekaterih zvokih sem začutil, da mi je srce pričelo biti drugače; čutil sem toploto (energijo)*;

- *slišim, kakšna je frekvenca (ton) srca*;

- *čutim utrip zemlje na poseben način, ne znam povedati, kako, se ne da opisati*;

- *po spominih na pastirske dni bom opisal izdelavo "citric": iz deščice, dolge okoli pol metra in široke od enega do dveh decimetrov sem izdolbel resonančno skrinjico; zatiče sem naredil iz starih žebeljev, jih upognil in nato okoli ovil žico (strune)-(sistem je zelo natančen in stabilen), ki sem jih dobil iz telefonskih žic (najraje sem delal naslonsen ob kozi in vmes tudi zadremal); na paši - to je bil najlepši čas mojega življenja - sem imel dovolj časa za razmišljanje in iskanje različnih barv ob različnih konstrukcijah; na različnih lesenih podlogah, ob različnih zatičih in podložkah... (želel bi izdelati citre, kot jih še ni, morda dvojne... ali take, da bi zvenele kot harfe) pastirske citrice sem uglasil tako, da sem poiskal vse "tonske barve" lestvice.<sup>68</sup> Za iskanje celotne lestvice je bila najprimernejša pesmica Na planincih, v kateri so vsi toni diatonične lestvice: vsakemu sem poiskal ustrezno dolžino strune in mesto na pokrovu za zatič;*

<sup>67</sup> Izpopolnil je trsteni klarinet, rogove, citre, sedaj se skuša s keltsko harfo.

<sup>68</sup> Žal dandanes ne vidi več v barvah in se ne spominja več vseh barv, ki jih je videval; spomni se rdeče/c<sup>1</sup>, vijolične, zelene, modre/c.

- tako so nastajali inštrumenti.

*Da, tako se rojevajo in razvijajo glasbila, ljudska ali umetna.* Starši vseh oblik so človekova čutila in sposobnosti naših zaznav. Širša ko je zavest, subtilnejša so, zanimivejša so odkritja, pestrejši odzivi, glasbila pa sorazmernih mojstrskih zvočnih kvalitet. Raziskovanje naštetega pa izzivi za znanost o zvoku v 21. stoletju.

Zvočne strukture in glasba so brez dvoma matematika. In finosnovna fizika. Red. Prepoznana formula kozmičnih zakonov. Ton sam, zgradba tonskih sistemov (od malotonskih, pentatonskih, heptatonskih, dvanajstonskih lestvic), simboličnost ljudskih števil in zgradbe ljudskih melodij (zlasti tistih, vezanih na življenjska obredja, ki slavijo kozmične ritme in cikle), nadalje oblike in uglastitve glasbil, ki se uglašujejo z zemeljsko bivanjskostjo, delovanje hologramskih čutil in naše zavesti v navezavi z Univerzalnim (Celoto) in kolektivno podzavestjo (arhetipi), potrjujejo kozmični red in cikličnost prepoznavnih ritmov Univerzuma ter čaščenje pravil harmonije in resonance ter zlatega reza v naravi in v človeku.

"Matematična razmerja so vdolana v kozmos,

so univerzalno navzoča...

in naravni človek jih je s sluhom že zdavnaj občutil...

komponiranje<sup>69</sup> je kot iskanje izgubljenih delcev izgubljenega skladja...

Glasba je sporočilo o našem potovanju skozi čas..."

Lojze Lebič (1985)<sup>70</sup>

Lahko bi tudi zapisali, da je **glasba poročilo in sporočilo o potovanju skozi linearni čas in o poskusih preseganja tega**. Razpoznavanje matematično-fizikalnih odnosov in ugank duha v glasbi - še zlasti v ljudski, ki iz roda v rod prenaša tisočletno izročilo filozofskih predstav in spoznanj - še nadalje ostaja raziskovalni izziv.

## LITERATURA IN VIRI

- Adlešič, Miroslav, 1964: Svet žive fizike II, svet zvoka in glasbe  
 Anonimna skupina avtorjev, 1993: Fizika svjetskog mira, Zagreb  
 Bohm, David, 1983: Wholness and the Implicate Order, New York  
 Brennan, Barbara Ann, 1988: Roke ki zdravijo; (orig. Hands of Light); Ljubljana 1996: Prebujajoča svetloba; (orig. Light Emerging: The Journey of Personal Healing), Ljubljana  
 Cousto, Hans, 1992: Die Oktave, Berlin,  
 Capra, Fritjof, 1989: Tao fizika, Jedno istraživanje paralela između savremene fizike i istočnjačkog mističizma, Beograd  
 Doczi, György, 1994: The Power of Limits, London  
 Eliade, Mircea, 1992: Kozmos in zgodovina, Ljubljana  
 Farkaš, Boris, 1993: Radiestezijska u primjeni, Zagreb  
 Gauquelin, Michel, 1992: Kozmične ure, Ljubljana  
 Goldman, Jonathan, 1992: Healing Sounds, The Power of Harmonics, Shaftesbury, Dorset, Rockport, Massachusetts  
 Hamel, Peter Michael, 1991<sup>1</sup> (1995<sup>2</sup>): Through Music to the Self, Shaftesbury, Brisbane, Rockport  
 Hawking, Stephen, 1994: Črne luknje in otroška vesolja ter drugi eseji (izdalo Društvo matematikov in astronomov Slovenije)  
 Hutchinson, Michael, 1990-1992: Kratka zgodovina svetlobno-zvočne tehnologije (brez navedbe kraja izdaje)  
 Jung, Carl Gustav, 1994: Sodobni človek išče dušo, Ljubljana  
 Kayser, Hans, 1963: Lehrbuch der Harmonik, Basel-Stuttgart  
 Musek, Janek, 1995: Neznanka duha, Ljubljana  
 Neher, Andrew, 1990<sup>2</sup> (1980<sup>1</sup>): The Psychology of Transcendence, Toronto

<sup>69</sup> Komponiranje lahko razumemo tudi v smislu skladanja ljudskoglasbenega.

<sup>70</sup> Zvok in tišina, Ustvarjam torej sem (1985, Ljubljana).

- Omerzel-Terlep, Mira, 1995: "Uglašeno in razglašeno v ljudski glasbi": kvantna fizika - izziv sodobni etnologiji in etnomuzikologiji, Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj, str. 109-117, Ljubljana
- Perme, Tomo, 1991: Quo vadis scientia?, Ljubljana
- Peruš, Mitja, 1995: Vse v enem, eno v vsem, Možgani in duševnost v analizi in sintezi, Ljubljana
- Ravnjak, Vili, 1993: Spoznavanje višjega jaza, Maribor
- Redhead, Michael, 1993: From Physics to Metaphysics, Cambridge University, Press
- Russell, Peter, 1988: Tehnika transcendentne meditacije, Ljubljana
- Talbot, Michael, 1994: Možgani kot hologram (Holographic Universe, New York 1991, prevod Katarina Majerhold), Življenje in tehnika (november), str. 56-64
- Včasih je treba tuliti z volkovi, pogovor z znamenitim fizikom, Nobelovim nagrajencem Wernerjem Heisenbergom, Dnevnik, Ljubljana 1993 (19.10)

## Identiteta evropskih etnoloških enciklopedičnih del in slovenski prispevek k temu<sup>1</sup>

MOJCA RAMŠAK

### POVZETEK

*Podrobnejša delitev enciklopedij po vsebinskem obsegu, torej glede na to, ali so splošne, strokovne, narodne ali kombinirane, in po načinu ureditve (abecednem ali tematskem) pripelje bralca do razmer v etnološkem enciklopediranju v Sloveniji.*

*Kriteriji za razpravo o identiteti evropskih etnoloških enciklopedičnih del so glede na abecedno ali tematsko ureditev razdeljeni na štiri področja:*

*- enciklopedična dela regionalne etnologije, dela tipa Völkerkunde (za neevropsko in evropsko etnologijo),*

*- dela tipa Volkskunde (za posamične nacionalne obravnave),*

*- dela, ki obravnavajo izraze iz splošne etnologije, etnološke šole in metode, zgodovino vede (ali pa le eno od naštetih področij),*

*- specializirana etnološka enciklopedična dela.*

*Slednjih je največ, kar 29 od skupaj 87, največ pa se jih nanaša na teme iz duhovne kulture oz. folkloristično tematiko, s področja materialne kulture pa največkrat obravnavajo ljudsko arhitekturo oziroma stavbarstvo ter muzeologijo.*

*Številna enciklopedična dela o neevropskih ljudstvih in kulturah sredi 20. stoletja kažejo na težnjo po raziskovanju "primitivnih družb" in t.i. "nepokvarjenih divjakov", katerih vrste so se vedno bolj redčile kot posledica hitrih družbenih in tehničnih sprememb in splošnih kulturnih vrednot v (bivših) kolonialnih državah. Ob različnih deskriptivnih nivojih (bolj ali manj podobnih) in razdelitvah gradiva (abecedni ali tematski sistem) je zanje značilna dobršna mera morda nehotene in nezavedne konservativnosti, saj različna tuja ljudstva opisujejo skozi včasih skoraj pretiranim poudarjanjem njihove drugačnosti od "civiliziranih", in to prav v času, ko se je Evropa zavedla potrebe po opravičevanju kolonialne ekspanzije. Bistvene poteze teh del so tudi natančno dokumentiranje po geografskih in različnih tipoloških načelih (npr. fizično antropoloških, po razdelkih osnovnih tipov kulture itn.), ki omogočajo dokajšnjo primerljivost sestavnih delov kultur.*

*Nacionalna in narodna etnološka enciklopedična dela prinašajo spoštovanje lastnih tradicij in (včasih tudi) nacionalno kljubovalnost. Nacionalna enciklopedična dela se ločijo zlasti po tem, kje so nastala: Britanci so npr. z njimi vzdrževali potrebo po premoči nad svojimi kolonijami, v državah celinske Evrope so enciklopedična dela največkrat povezana z nacionalnimi gibanji konec 19. in v začetku 20. stoletja in prizadevanji, odkriti lastno dediščino ljudske ali kmečke*

<sup>1</sup> Razprava je strnjen prikaz etnološkega enciklopediranja v Evropi, s posebnim poudarkom na slovenskem deležu. Nastala je na podlagi večletnega raziskovanja te tematike, ki sem ga ubesedila v dveh delih: *Prolegomena za etnološki slovar ali leksikon*. Diplomaska naloga, Ljubljana 1992; *Enciklopedija etnologije Slovencev - teoretični model*. Magistrska naloga, Ljubljana 1997. Obe hrani Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.



kultute. V Severni Ameriki in Kanadi ta dela obravnavajo prvotne prebivalce, Indijance, in vsebujejo kar največ podatkov o njihovih fizičnih potezah, materialnih artefaktih, jeziku ipd., in so na ta način nekakšno "reševanje" izginjajočih kultur.

Enciklopedična dela v kontinentalni Evropi obdelujejo domač geografski prostor, največkrat pa jih pišejo predstavniki raziskovanega naroda. Snov časovno zapolnjuje čas 19. in prve polovice 20. stoletja, vsebinsko pa pripovedujejo o takratnem večinskem, kmečkem prebivalstvu, kulturi in načinu življenja, pa tudi o njihovih socialnih, profesionalnih in verskih skupnostih. Kompleksnost informacij, večkrat tudi njihova poljudna strokovnost in potreba po poudarjanju narodovega samostojnega življenja, četudi ne eksplicitno izražena, povezuje ta dela v obravnavano kategorijo.

Značilnost prve polovice 90-ih let pa je povečano zanimanje za teoretska enciklopedična dela, ki se po svoji vsebini približujejo široko zasnovani antropologiji. Mesto tradicionalnih raziskav ljudske kulture lastnega naroda ne ostaja samo pri topiki ljudske kulture, ampak se je razširilo tudi na sodobne življenjske fenomene. Zato je teoretska in metodološka pozornost precej drugačna; ustrezno temu pa izahajajo tudi dela, ki jih je prej primanjkovalo: njihov delež je bil vključen v splošna enciklopedična dela, zdaj pa dobivajo samostojen status. Tako se prvi hip zdi, da je to čas, ko so v evropski etnološki enciklopedistiki začele naraščati teoretične in metodološke raziskave.

V Sloveniji se je organizirano etnološko enciklopedično delo začelo leta 1942, čeprav je bila potreba po njem izražena tudi že prej. Od leta 1991 poteka projekt izdelave Slovenskega etnološkega slovarja.

#### ABSTRACT

#### THE IDENTITY OF EUROPEAN ETHNOLOGICAL ENCYCLOPEDIAS AND THE SLOVENE CONTRIBUTION TO IT

After a detailed presentation of encyclopedias according to their contents, that is according to whether they are general, specialized, national or combined, and according to their classification (alphabetical or thematic) the author focuses on the work on ethnological encyclopedias in Europe and Slovenia.

The author establishes the criteria for studying the identity of European ethnological encyclopedias, dividing them (both the alphabetically and thematically arranged ones) into four categories:

- encyclopedic works of the *Völkerkunde* type (for non-European and European ethnology);
- works of the *Volkskunde* type (dealing with national ethnology);
- works covering terms from general ethnology, ethnological schools, methods, the history of the science (or just one of these subjects);
- specialized ethnological encyclopedic works.

The last category is the most numerous (no less than 29 out of 87 works). Most of them cover spiritual culture or folklore (folk literature, oral tradition, ballads, riddles, folk songs, tales, demons and ghosts, mythology and legends, ancient Slavic culture, superstitions, holidays and customs, games, folk art, knowledge about sex, the weather). As far as material culture is concerned, they most often deal with folk architecture and museology. Many encyclopedic works on non-European nations and cultures of the mid-20th century show a tendency towards researching "primitiv societies" or "unspoiled savages", whose ranks have been dwindling as a consequence of rapid social and technical changes affecting general cultural values in (former) colonial countries. In addition to their different

*descriptive levels (more or less detailed) and the arrangement of the subject matter (either alphabetical or thematical), what these works have in common is a generous dose of possibly unintentional and unconscious conservatism, sometimes dwelling too much on the differences between native and "civilized" people, this at a time when Europe felt a need for justifying colonial expansion. Another major characteristic of these works is a minute documentation on the basis of geographical and various typological principles (i.e. physical anthropological features, basic types of culture), which makes it possible to compare different cultural features.*

*National ethnological encyclopedic works are imbued with respect for national tradition and (sometimes) national defiance. National encyclopedias differ from country to country: the British used them to preserve their superiority over colonial lands, while in continental Europe encyclopedic works were mostly linked to nationalist movements at the end of the 19th and the beginning of the 20th century and were aimed at unearthing folk or rural heritage. In North America and Canada they deal with aboriginal Indians, containing a wealth of information on their physical features, material artifacts, language, and are thus an attempt to "rescue" vanishing cultures.*

*The encyclopedias of continental Europe cover the geographical territory of each country and are mostly written by natives. They date from the 19th and first half of the 20th century, focusing on farmers, the majority population of that time, their culture and way of life, as well as on social, professional and religious communities. A vast information pool, often characterized by popular expertise and an emphasis, though not specifically stated, on a nation's cultural life, is what links these works into a common category.*

*Since the early nineties there has been a growing interest in theoretical encyclopedic works loosely based on anthropology. Traditional studies of national heritage have been widened to include not only folk culture but also modern practical phenomena. With the shifting of the theoretical and methodological focus, there have been more works of which there used to be a shortage of. Once included into general ethnological encyclopedias, they now have an independent status. In current European encyclopedic efforts there is apparently a growing interest in theoretical and methodological studies.*

*In Slovenia the year 1942 marks the start of organized encyclopedic work in ethnology, although the need for it was felt much earlier and there were some attempts at it. In 1991 work started on "Slovenia's Ethnological Dictionary", a project led by Angelos Baš.*

## 1. V UVODU NA KRATKO O SPLOŠNIH, STROKOVNIH (SPECIALNIH) IN NARODNIH (NACIONALNIH) ENCIKLOPEDIJAH

### 1.1. O OPREDELITVI POJMOV ENCIKLOPEDIJA IN LEKSIKON - SODOBNA DEFINICIJA, OBSEG IN PREDMET; O ABECEDNI IN TEMATSKI RAZVRSTITVI GRADIVA

Splošne, strokovne in narodne *enciklopedije* sodijo med najpomembnejša strokovna in didaktična pomagala ne glede na to, ali so urejene po abecednem zaporedju stvarnih gesel ali po sistematski obdelavi in razporeditvi snovi.

Obseg mednarodnih splošnih enciklopedij je pogosto ogromen, saj so največkrat izdane v več (desetinah) debelih knjig(ah), največkrat velikega formata in bogato ilustrirane. Tudi evropske etnološke enciklopedije so obsežne, sodobnejše pa so dostopne tudi v elektronski obliki na zgoščenki (CD-ROM= compact disc-read only memory; npr. slovaška *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*, Bratislava 1995) in so večpredstavne (besedilo, vizualno gradivo in zvok).

Medtem ko splošne enciklopedije zajemajo gradivo z vseh področij znanja, so specialne omejene na izbrana znanstvena področja, na več strokovnih disciplin ali na neko temo. Narodne enciklopedije imajo zbrano gradivo o eni državi ali narodu, lahko tudi o skupini sorodnih narodov; prav tako so splošne in specialne.<sup>2</sup>

Za razloček od enciklopedij je *leksikon* ali enciklopedični slovar informativni priročnik, ki v abecednem zaporedju in skrženo definira ali opiše celotno znanje, kulturne in tehnične dosežke, družbene in politične dogodke in kratke biografije znamenitih ljudi. Od enciklopedij se loči po metodi obdelave gradiva: enciklopedično gradivo je obdelano obširneje, v večjih celotah, sintetično, tako da vsako geslo zaobseže širok pojem z več podpojmi, v leksikonu pa je gradivo obdelano krajše in analitično, gesla so sestavljena iz številnih ožjih pojmov z najosnovnejšimi podatki. Po vsebini so leksikoni splošni in specialni: splošni obsegajo gradivo z vseh področij znanja, specialni le iz določenih področij znanosti ali pa se omejujejo na izbrano temo. Mednje spadajo tudi biografski leksikoni, ki v abecednem zaporedju nizajo biografske in bibliografske podatke o življenju in delu pomembnih oseb. Narodni leksikoni zajemajo gradivo ene države ali naroda oz. skupine sorodnih narodov.<sup>3</sup>

Najbolj znana in razširjena je *abecedna ureditev* enciklopedičnega gradiva, ki se na prvi pogled zdi tudi najlažja. Toda tudi tu se mora enciklopedist spopasti s številnimi težavami: npr. razvrstitev imenskih delov pri geselskih člankih z dvodelnimi ali večdelnimi iztočnicami, spreminjanje naslovov in imen ustanov in oseb. Enciklopedist to razreši s kazalkami. Abecedno urejene enciklopedije so najbližje geselnikom, v etnologiji so take največkrat narodne oziroma nacionalne enciklopedije, leksikoni in slovarji.

Naslednja ureditev enciklopedičnih del je *ureditev po vsebini*, ki temelji na analizi vsebinskih enot. Označene so bodisi z vsebinskim klasifikatorjem ali pa s stvarnim geslom, na osnovi katerega potem lahko uvrstimo enoto v abecedni red. Izbiranje in oblikovanje vsebinskega sistema je za enciklopedista - etnologa odgovorna naloga. Sistemov je lahko namreč mnogo in že njihovo število kaže, da nobeden od njih ni popoln in vsestransko ustrezen. Upoštevati bi veljalo tiste, ki ponujajo racionalizacijo in praktičnost. Vsebinski sistemi se radi spremenijo v svetovne nazore, enciklopedista pa mora v prvi vrsti zanimati le ustreznost dokumentiranosti. Znanstveni sistemi upoštevajo delitev etnologije na discipline in poddiscipline in so v vsebinsko urejenih enciklopedičnih delih urejeni tako, da razlagajo snov od splošnega proti posamičnemu. Največkrat so v etnologiji tako urejena enciklopedična dela, ki obravnavajo ljudstva sveta, poznamo pa tudi nekaj nacionalnih.<sup>4</sup>

V etnoloških in antropoloških slovarjih, leksikonih in enciklopedijah najdemo obe obliki ureditve; abecedno in področno.

Področni ureditvi so naklonjena predvsem tista leksikografska dela, ki obravnavajo ljudsko kulturo na ožjem geografskem področju in v izbranem časovnem ob-

<sup>2</sup> Prim.: Ivo Horvat, Enciklopedije in leksikoni. *Enciklopedija Jugoslavije 4*. Zagreb, 1989, str. 28-29.

<sup>3</sup> Prim.: Ivo Horvat, N. d., str. 32-33.

<sup>4</sup> Ko v prispevku uporabljam izraz etnološka enciklopedična dela, pri tem mislim na enciklopedije, leksikone, slovarje in tudi (poljudne) priročnike, ki pokrivajo bodisi neko geografsko in politično območje bodisi en ali več izsekov iz kulture, ne glede na njihovo abecedno ali tematsko ureditev.

dobju, in pa dela temeljnih etnoloških pojmov, šol, metod..., skratka taka, ki sodijo v splošno etnologijo. Specializirana etnološka leksikografska dela imajo abecedno razporeditev geselskih člankov, ki tudi sicer prevladuje.

Pri pomenu in vsebini posamičnih pojmov je treba upoštevati tako povezave z analizami etnoloških teorij, kot njihove različne pomeni v različnih obdobjih, regijah in okoljih. Mogoča je tudi kombinacija obeh različic. To zahteva historično oceno različnih interpretacij ene iztočnice.

## 1.2 PREGLED ZGODOVINE ENCIKLOPEDIRANJA V EVROPI

Enciklopedije nikakor niso posebnost moderne dobe in samo evropskega in ameriškega sveta. Poznali so jih že antični Grki in zlasti Rimljani; poznane so npr. obsežne kitajske enciklopedije, katerih primerek iz 15. stoletja šteje 22.877 zvezkov, druga iz leta 1726 pa 5020 zvezkov.

Prve splošne enciklopedije segajo v čas 3000 l. pr. n. št., ko imamo podatke o sumersko-babilonskem leksikonu na glinenih ploščicah. Za sistematično urejene enciklopedije imamo lahko tudi *Disciplinae*, ki jih je v 9 knjigah spisal rimski pisec Varro (u. 27. pr. n. št.), in delo *Historia naturalis* v 37 knjigah Plinija st. (u. 79 n. št.). Med srednjeveškimi omenimo Izidorja iz Sevilje (u. 636) *Origines* in *De universo* Hrabana Maura (u. 856). Hrvat Pavel Skalić (Paulus Scalichius) je sredi 16. stoletja prvi uporabil izraz enciklopedija v današnjem pomenu. Njegovo delo *Encyclopaediae seu orbis disciplinarum tam sacrarum quam profanarum epistemon* (Basel 1559) imajo mnogi za prvo novodobno enciklopedijo; drugim pa je začetnik Francis Bacon Verulamski (1561-1628) z *Novum organon scientiarum* (Novi organon znanosti, 1620) in *De dignitate et augmentis scientiarum* (O dostojanstvu in povečevanju znanosti, 1623), s katerima je v renesančnem duhu klical k novemu spoznanju. Enciklopedije sodobnega tipa so se posebno razvile v 17. in 18. stoletju. Francoski enciklopedisti Jean Lerond d'Alembert, Denis Diderot, Dietrich von Holbach, Melchior Grimm, Jean Jacques Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Quesnay, Turgot idr. so izdali 28 zvezkov Enciklopedije znanosti, umetnosti in obrti (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Pariz 1751-72), ki je postala stvarni leksikon razsvetljenstva in je daleč prek francoskih meja širila poleg množice koristnih spoznanj tudi svobodomiselní svetovni nazor. Ker je enciklopedija znala previdno povedati tudi najdrznejše stvari, je učinkovito pokopala stare, predvsem cerkvene avtoritete. Postala je vzor konverzacijskim leksikonom, ki pa vendarle nikoli niso mogli doseči tako vseobsegajočega učinka celote.

Do konca prve svetovne vojne so bile pri nas v uporabi predvsem nemške enciklopedije, ki so jih od začetka 18. stoletja pogosto imenovali Konversationslexikon, tj. konverzacijski slovar, ki s podatki in tolmačenji tujih besed omogoča in pospešuje v olikani družbi pogovor - konverzacijo - o najrazličnejših rečeh in vprašanjih. Pri pravi modernih enciklopedij sodelujejo številni pisci in le redke so delo enega samega avtorja; pogosto so poimenovane po založnikih (Zedler, Brockhaus, Otto...).

V novejšem času so v naših knjižnicah v rabi tudi francoske (npr. *Encyclopédie française* 1953-59; *Encyclopédie de la Pléiade* 1955-; *Larousse* 1960-64), italijanske (*Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti* 1929-39, z dodatki od 1938; *Enciclopedia cattolica* 1948-54), sovjetske (*Malaja sovjetska enciklopedija* 1928-31, 1933-47; *Bol'saja sovjetska enciklopedija* 1949-57), angleške in ameriške (*The Encyclopaedia Britannica* 1768-71, 1924-29 in številni ponatisi z delnimi popravki in dopolnitvami; *The Encyclopedia Americana* 1918-20; *The New International Encyclopaedia* 1922-30; *Chambers' Encyclopaedia. A dictionary of universal knowledge* 1957;

*Collier's Encyclopedia with bibliography and index 1962* itn.) in druge enciklopedije.<sup>5</sup>

Pobude za prve južnoslovanske enciklopedije segajo v 19. stoletje, ko so bile načrtovane poljudna hrvaška enciklopedija, znanstveni slovar v srbohrvaškem, slovenskem in bolgarskem jeziku in enciklopedija za južne Slovane. Prva uresničena je bila *Hrvatska enciklopedija, Priručni rječnik sveobčega znanja* in od šestih predvidenih zvezkov sta bila v Osijeku objavljena dva, leta 1887 in 1890. Prizadevno delo na tem področju so nadaljevali v 20. stoletju.<sup>6</sup>

Prve sodobne jugoslovanske enciklopedije so: *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka* (Zagreb 1925-29), *Enciklopedija Leksikografskog zavoda* (Zagreb 1955-64), *Enciklopedija Jugoslavije* (Zagreb 1955-70) in številne strokovne enciklopedije, ki jih je izdajal Jugoslovanski leksikografski zavod v Zagrebu. Te so mednarodnega značaja, a posvečajo posebno pozornost dosežkom jugoslovanskih umetnikov in znanstvenikov, npr.: *Pomorska e.* (1954-64), *Medicinska e.* (1957-65), *Muzička e.* (1958-63), *Šumarska e.* (1959-63), *Enciklopedija likovnih umjetnosti* (1959-66), *Tehnička e.* (1963-), *Poljoprivredna e.* (1967-); *Suvremeni pisci Jugoslavije* (1966), *Velika Epohina enciklopedija aforizama* (1968), *Zadružni leksikon FNRJ* (1956-57) idr.

Jugoslovanski leksikografski zavod v Beogradu je izdal bibliografska pomagala v enciklopedični obliki: *Ko je ko u Jugoslaviji. Bibliografski podaci o jugoslovenskim savremenima* (1957), *Vojna enciklopedija* (1958).<sup>7</sup>

Iz navedenega lahko razberemo, da je enciklopedično delo pri nas posledica potrebe po domačih enciklopedičnih izdajah, ko takšna tuja dela niso zmogla odtehtati domačih potreb po zgoščenih informacijah, ker so bila pač pisana za potrebe države, v kateri so nastale. Narodni prerod 19. stoletja je spodbudil ohranjanje lastnega kulturnega življenja in s tem tudi nastanek južnoslovanskih enciklopedičnih del.

Etnološka enciklopedična dela so sprva izhajala iz želje po spoznavanju (in obvladovanju) različnih tujih narodov in njihovih političnih sistemov, ob tem pa je opazna vse večja potreba po spoznavanju lastnega naroda in njegovega kulturnega univerzuma.

## 2. KRITERIJI IN TIPOLOGIJA EVROPSKIH ETNOLOŠKIH ENCIKLOPEDIČNIH DEL

Šele na podlagi opravljene izbire enciklopedičnih del za svojo magistrsko nalogo *Enciklopedija etnologije Slovencev - teoretični model* in upoštevajoč etnološko enciklopedično izdajateljsko dejavnost v posamičnih desetletjih 20. stoletja v različnih evropskih državah, sem sklepala o vzrokih za prevladujoče težnje pri etnološkem enciklopediranju. Pod drobnogled sem vzela le tista enciklopedična dela, ki jih je bilo mogoče dobiti in pregledati. Od teh so spuščena tista dela, ki bi jih lahko "pogojno" imeli za etnološka, npr. enciklopedije, leksikoni in slovarji religije, mitologije, simbolov ipd. Kriteriji za izbiro in upoštevanje v analizi so bili:

- evropska (tj. v Evropi izdana) etnološka enciklopedična dela, ki obravnavajo bodisi način življenja neevropskih etničnih skupin, evropskih narodov, ali nacionalne enciklopedične obravnave,

- evropska etnološka specializirana enciklopedična dela (npr. iz folkloristike,

<sup>5</sup> Prim.: Janez Logar, *Uvod v bibliografijo*. Ljubljana, 1970, str. 101; Karl Vörländer, *Zgodovina filozofije* 2. Ljubljana 1970, str. 82-84, 197-198; Ivo Horvat, N. d., str. 29.

<sup>6</sup> Prim.: Ivo Horvat, N. d., str. 29.

<sup>7</sup> Prim.: Janez Logar, N. d., str. 169-170, 177; Jože Munda, *Enciklopedija. Enciklopedija Slovenije* 3. Ljubljana 1989, str. 39-40.

ljudskega stavbarstva, muzeologije...),

- evropska etnološka dela, ki se nanašajo na teorijo in zgodovino vede, etnološke šole in metode.

Evropska etnološka abecedno ali tematsko urejena enciklopedična dela sem razdelila na štiri področja, ki so sledila omenjenim merilom, in sicer na:

- enciklopedična dela *regionalne etnologije*, dela tipa *Völkerkunde* (za neevropsko in evropsko etnologijo),

- dela tipa *Volkskunde* (za posamične nacionalne obravnave),

- dela, ki obravnavajo izraze iz *splošne etnologije*, *etnološke šole in metode*, *zgodovino vede* (ali pa le eno od naštetih področij),

- *specializirana* etnološka enciklopedična dela.

## 2.1 PREREZ SKOZI ČAS IN GLAVNE ZNAČILNOSTI ŠTIRIH TIPOV EVROPSKIH ETNOLOŠKIH ENCIKLOPEDIČNIH DEL

Specializiranih etnoloških enciklopedičnih del je največ, kar 29 od skupaj 87, največ pa se jih nanaša na teme iz duhovne kulture oz. folkloristično tematiko (enciklopedična dela o ljudskem slovstvu, ustnem izročilu, baladah, ugankah, ljudski pesmi, pravljičah, demonih in duhovih, mitologiji in legendah, kulturi starih Slovanov, praznoverju, znanju o spolnosti, znanju o vremenu, praznikih in šegah, igrah, ljudski umetnosti), s področja materialne kulture pa največkrat obravnavajo ljudsko arhitekturo oziroma stavbarstvo ter muzeologijo.

Najstarejša etnološka enciklopedična dela segajo v sredino 19. stoletja in opisujejo ljudstva zemeljske oble, njihovo vladavino, religijo, šege in nošo.<sup>8</sup> V 20. stoletju jim sledimo od 20. let naprej. Leta 1927 je začel izhajati nemški slovar *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (Berlin, New York 1927-42), zelo odmevno<sup>9</sup> specializirano enciklopedično delo s področja duhovne kulture, ki obravnava praznoverje. V 30. letih je na to področje posegel še slovar nemških pravljič, *Handwörterbuch des deutschen Märchens* (Berlin 1930-40). Prve narodne etnološke enciklopedične obravnave so češka *Človek* (Praga 1933) in *Národopis* (Praga 1936), tematsko urejena etnološka priročnika, in Van Gennepov *Manuel de folklore français* (Pariz 1937-58), priročnik o francoskih šegah in navadah; zelo odmeven slovar nemške etnologije *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* (Stuttgart 1936, ponatisa 1955, 1975). Med enciklopedičnimi deli o neevropskih ljudstvih in kulturah pa velja omeniti Bernatzikov *Die Große Völkerkunde* (Leipzig 1939) in Adam-Trimbornov *Lehrbuch der Völkerkunde* (Stuttgart 1936).

V 40. letih 20. stoletja še ne moremo govoriti o kakšni pretirani potrebi etnologov po etnoloških enciklopedičnih delih, za kar gre razloge iskati tudi v drugi svetovni vojni in razmerah po njej. Največ je bilo del iz neevropske etnologije, npr. italijanska tematsko urejena enciklopedična priročnika - Biasuttijev *Le razze e i popoli della terra* (Torino 1941, prva izdaja) in Scottijeva *Etnologia* (Milano 1941), poljudnoznanstveni enciklopedični tematski priročnik *The World's Peoples and How They Live* (London 1946), Friedericijev *Amerikanistisches Wörterbuch* (Hamburg 1947), Birket - Smithova *Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie* (Zürich 1948, izvirnik v danščini -

<sup>8</sup> Npr.: Heinrich Berghaus, *Die Völker der Erdballs. Regierungsform, Religion, Sitte und Tracht*. Band 1, 2. Brüssel, Leipzig, Kent, 1853, 1854; Matthias Lexer, *Kärntisches Wörterbuch. Mit einem Anhang: Weihnacht - Spiele und Lieder aus Kärnten*. Leipzig 1862; J. C. Weißmann, *Länder und Völker der Erde für die Jugend*. Wien (1892).

<sup>9</sup> Ponatisjen leta 1987.

Kopenhagen 1941-42). Med specializiranimi enciklopedičnimi deli je potrebno omeniti *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* (New York 1949-50, izjema ga vključujem v pregled, čeprav je izšel v Ameriki), ki abecedno obravnava tipe svetovne folkore in kultur, napisali pa so ga različni svetovni folkloristi.

Priprava in objava teh del kaže na splošnejše značilnosti predvojne evropske disciplinarne problematike: "Načelno in praktično ločevanje med obravnavanjem ljudske kulture svojega naroda in raziskovanjem kultur prvobitnih narodov ter med njunima opisno in primerjalno sestavino na eni strani in (fizično) antropološko problematiko na drugi. /.../ Ukvarjanje s tujimi ljudstvi je... imelo v primerjavi z narodopisjem nekoliko drugačen izvir in razvoj, predvsem v zemljepisnem izhodišču in muzeološki naravnosti, deloma tudi v filozofskem obzorju."<sup>10</sup>

Razmere so se bistveno spremenile v 50. in 60. letih, ko je število izdanih etnoloških enciklopedičnih del občutno naraslo: med izdanimi pa prevladujejo dela iz neevropske etnologije (npr. Pia Laviosa Zambotti: *Ursprung und Ausbreitung der Kultur*, Baden-Baden 1950; Pavel Šafařík: *Slovansky národopis*, Praga 1955; *Narody mira*, Moskva 1956-65; Roberto Bosi: *Dizionario di etnologia*, Verona 1958; Kaj Birket Smith: *Ferne Völker*, Zürich 1958; Kazimierz Moszyński: *Czlowiek*, Varšava 1958; Wilfried Nölle: *Völkerkundliches Lexikon*, München 1959; Herbert Tischner: *Völkerkunde*, Frankfurt am Main 1959; *JRO - Völkerkunde*, München 1962; *JRO - Volkskunde*, München 1963; Walter Hirschberg: *Wörterbuch der Völkerkunde*, Stuttgart 1965; Jean Cazeneuve: *Encyclopédie Larousse de poche. L'ethnologie*, Pariz 1967), katerih večina je izšla v bivših kolonialnih državah, v Nemčiji, Italiji in Sovjetski zvezi. Objavljenih je bilo tudi precej specializiranih enciklopedičnih del, večinoma o duhovni kulturi in stavbarstvu (npr. Opie Ióna in Peter, *Dictionary of Nursery Rhymes*, London 1952; *Handwörterbuch der Sage*, Göttingen 1961-63; *Wörterbuch der bairischen Mundarten in Österreich*, Dunaj 1963; *Dictionnaire des jeux*, Pariz 1964; *The Nordic Riddle*, Kopenhagen 1964; *Folk Literature (Germanic)*, Kopenhagen 1965; Hans Köpf, *Bildwörterbuch der Architektur*, Stuttgart 1968).

Veliko število enciklopedičnih del tipa Völkerkunde sredi 20. stoletja, tistih, ki obravnavajo eksotična tuja ljudstva, lahko pripišemo hitrim družbenim in tehničnim spremembam in splošnim kulturnim vrednotam v (bivših) kolonialnih državah, ki so želele ohraniti podobo o stabilni in homogeni "primitivni družbi" in "nepokvarjenih divjakih"; njihove vrste so se bolj in bolj redčile oziroma so zaradi kulturnih stikov in posledične akulturacije bili vse manj "primitivni". Ta dela povezuje dobršna mera morda nehotene in nezavedne konservativnosti, saj različna tuja ljudstva opisujejo skozi včasih skoraj pretirano poudarjanje njihove drugačnosti od "civiliziranih". Zato niti ni presenetljivo, da so vlade teh držav sredi tega stoletja namenjale ogromna sredstva za neevropske etnološke raziskave ter s tem tudi za pripravo dragih etnoloških enciklopedičnih del. Zasnovana so na različnih, bolj ali manj podrobnih deskriptivnih ravneh, gradivo je razvrščeno abecedno ali tematsko. Značilno je tudi natančno dokumentiranje po geografskih in različnih tipoloških načelih (npr. fizičnoantropoloških, po razdelkih osnovnih tipov kulture itn.), ki omogočajo primerljivost sestavnih delov kultur. Skladno s tem je raziskovalni pristop etski.

Zanimanje za enciklopedične etnološke sinteze ni upadlo niti v 70. in v 80. letih, opazno pa se je povečalo število specializiranih etnoloških enciklopedičnih del (npr. Katharine Mary Briggs: *A Dictionary of British folk-Tales in the English Language*, London 1970-71; Jean Philippe Chassany: *Dictionnaire de météorologie populaire*,

<sup>10</sup> Ingrid Slavec Gradišnik, Med narodopisjem in etnologijo. O razdaljah in bližinah. *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana 1995, str. 126.

Pariz 1970; Lech Leciejewicz: *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Varšava 1972; *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin, New York 1977-; Katharine Mary Briggs: *A Dictionary of Fairies*, 1979; Iordan Datcu in S. Stroescu: *Dictionarul folcloristilor*, Bukarešta 1979; Tache Papahagi: *Mic dictionar folcloric*, Bukarešta 1979; Václav Mencl: *Lidová architektura v češkoslovensku*, Praga 1980; Václav Frolec in Josef Vareka: *Encyklopedie lidová architektura*, Praga 1983; Ernest Borneman: *Sex im Volksmund*, 1984; Jürgen Küster: *Wörterbuch der Feste und Brauche im Jahreslauf*, Basel - Dunaj 1985; Oskar Moser: *Handbuch der Sach- und Fachbegriffe*, Celovec, Marija Saal 1985; Georgeta Stoica, Paul Petrescu in Maria Bosce: *Dictionar de arta populara*, Bukarešta 1985; *Dictionarium museologicum*, Budimpešta 1986; *Rečnik na makedonskata narodna poezija*, Skopje 1987; *A Dictionary of Superstitions*, Oxford 1989), manj pa je bilo izšlo enciklopedičnih del o neevropskih ljudstvih (*Ethnologie régionale*, Pariz 1972; *Neue grosse Völkerkunde*, Dunaj 1975).

Če si podrobneje ogledamo enciklopedična dela sredi in v drugi polovici 20. stoletja, natančneje od 50. do konca 70. let, se izlušči še nekaj zakonitosti. Ena od njih je že omenjena tematska usmerjenost k regionalni etnologiji in folklori evropskih in neevropskih etničnih skupin. Glede na "gostoto enciklopedičnih objav" v 50., 60. in 70. letih pa lahko, poleg že omenjenih razlogov, sklepamo, da je etnološka znanost potrebovala sistematična enciklopedična dela z zbranimi znanstvenimi spoznanji. Lahko si jo razlagamo kot zrelost etnologije, da je zbrala in preučila posamične segmente in jih v zgoščeni obliki ponudila kot referenčno delo.

Težnja v prvi polovici 90. let pa je večje zanimanje za teoretska enciklopedična dela (Charlotte Seymour Smith, *Macmillan Dictionary of Anthropology*, London, Basingstoke 1986, 1990; *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Varšava, Poznan 1987; *International Dictionary of Anthropologists*, London, New York 1991; *Wörter - Sachen - Sinne*, Tübingen 1992; *Diccionari d'antropologia*, Barcelona 1994; *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London, New York 1994). Že po naslovih lahko presodimo, da gre za prenavljanje izrazja, po vsebini pa težijo k široko zasnovani antropologiji. Čeprav je večina teoretičnih enciklopedičnih del nastala v državah, kjer imajo razvitejšo družbenokulturno antropološko smer kot pa etnološko, pa je "posodabljanje" izrazja tudi značilno tudi za posamične evropske narodne etnologije. Zdi se, da so mesto tradicionalnih raziskav ljudske kulture lastnega naroda začele prevzemati teoretične in metodološke raziskave,<sup>11</sup> v resnici pa mesto tradicionalnih raziskav ljudske kulture lastnega naroda ne ostaja več samo pri topiki ljudske kulture, ampak se je razširilo tudi na sodobne življenjske fenomene. To je povzročilo drugačno teoretsko in metodološko pozornost; ustrezno temu pa izhajajo tudi dela, ki jih je prej primanjkovalo: njihov delež je bil vključen v splošna etnološka enciklopedična dela, zdaj pa dobivajo samostojen status.

Vprašanje, ki utegne zanimati slovenske etnologe, se nanaša na motive in merila priprave *narodnih/nacionalnih etnoloških enciklopedičnih del*, predvsem pa na to, kolikšno vlogo ima pri odločitvi za izdajo podmena o njihovem narodno potrjevalnem pomenu.

Če pozorno pregledamo strukturo abecednih in tematskih etnoloških enciklopedičnih del v Evropi ter preberemo njihove predgovore, vidimo, kakšno je (bilo) stanje narodove kulturne dediščine v državah, kjer so nastala enciklopedična dela.

Optimalno gledano, bi po epistemoloških kriterijih take obravnave morale biti emske in opraviti dvojno delo: raziskati etnološko problematiko (lastne) države in po-

<sup>11</sup> Izjema pri tem je poljski etnološki slovar *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, ki je zanimiv po tem, da je v geslih dobro povezana splošna etnološka terminologija z "domačimi rabami".



datke primerjati z drugimi podobnimi deli ali pa s podatki iz specialnih monografij drugih narodov in narodnih skupnosti. Pri tem gre seveda za konceptualno in ne faktografsko primerjavo; ne primerjamo torej sestavin avstrijskega štajerskega ognjišča s sestavinami sredozemskega, pač pa po že uveljavljenih tipologijah njuno zgodovinsko pot in ob tem nastale inovacije. Največkrat pa je primerjava v narodnih enciklopedičnih delih opravljena le v okviru regij te iste države. Narodna enciklopedična dela označujejo poleg geografskega prostora obdelave tudi obdelovalce in ti so tudi sami predstavniki naroda, ki ga raziskujejo. Merila, po katerih ta dela določam kot narodna (nacionalna), so naslednja:<sup>12</sup>

- da geografsko pokrivajo naselitveni prostor, ki ga družijo ista nacionalna identiteta, druge etnične skupine, ki živijo na tem ozemlju, manjšine obravnavanega naroda v zamejstvu in izseljence,

- da raziščejo stvarno, družbeno in duhovno kulturo tega prostora z metodami, ki so uveljavljene v etnologiji, in raziščejo način življenja kakega naroda ali države; pri tem niso pomembni jezik, avtorjeva narodnost in kraj izida,<sup>13</sup>

- da predstavijo gradivo v jedrnatem, izčrpnem in preglednem slogu, urejeno abecedno ali po sistematiki (v tem primeru stvarno kazalo),<sup>14</sup>

- obseg geselskih člankov narekuje njihovo podskupino, torej slovar ali leksikon (najnujnejše informacije v telegrafskem slogu, manjši obseg, a večje število gesel, največkrat brez bibliografije in navedb literature) oz. enciklopedijo (izčrpnije informacije, v več knjigah, spremni znanstveni aparat).<sup>15</sup>

Skupna točka pregledanih narodnih enciklopedičnih del je, da predstavljena snov časovno bolj ali manj zapolnjuje stoletje in pol, torej 19. in prvo polovico 20. stoletja, gre torej za retrospektivne in ne tekoče obravnave gradiva. Vsebinsko so uporabniki poučeni o takratnem večinskem kmečkem prebivalstvu, kulturi in načinu življenja, o družbenih, poklicnih in verskih skupnostih. Kompleksnost informacij, večkrat tudi njihova poljudna strokovnost ter potreba po potrditvi samostojnega narodovega življenja, povezuje ta etnološka enciklopedična dela v obravnavani kategoriji.

Nacionalna ali narodna etnološka enciklopedična dela prinašajo spoštovanje lastnih tradicij in (včasih tudi) nacionalno kljubovalnost. Nacionalna enciklopedična dela se ločijo zlasti po tem, kje so nastala: Britanci so npr. z njimi vzdrževali potrebo po premoči nad svojimi kolonijami, v državah celinske Evrope so enciklopedična dela največkrat povezana z nacionalnimi gibanji konec 19. in v začetku 20. stoletja in s prizadevanji, odkriti lastno dediščino ljudske ali kmečke kulture. V Severni Ameriki in Kanadi ta dela obravnavajo prvotne prebivalce, Indijance, in vsebujejo kar največ podatkov o njihovih fizičnih potezah, materialnih artefaktih, jeziku ipd., in so na ta način nekakšno "reševanje" zginjajočih kultur.

Enciklopedična dela v kontinentalni Evropi obdelujejo domač geografski prostor, največkrat pa jih pišejo predstavniki raziskovanega naroda.

<sup>12</sup> Zadnja dva dejavnika nista vedno upoštevana v narodnih enciklopedičnih delih, pa vendarle sodim, da enciklopedično delo ne more popolnoma ustrezati kategoriji narodna, če ne prikaže celote.

<sup>13</sup> Avtorji vseh pregledanih etnoloških narodnih enciklopedičnih del so jezikovno in nacionalno pripadniki obravnavanega naroda.

<sup>14</sup> Ta in naslednja točka sicer nista odločilni za to, da je enciklopedija narodna; veljata na splošno, seveda pa ju mora narodna enciklopedija prav tako upoštevati.

<sup>15</sup> Poimenovanja za strokovne enciklopedije, leksikone in slovarje so v praktični rabi v svetu nedosledna in ne sledijo uveljavljenim teoretičnim in metodološkim razlikovanjem po vsebini, preglednosti in uporabi znanstvenega aparata. V tem pogledu so meje med njimi dokaj prehodne in poimenovanja ohlapna, največkrat odvisna od različnih uredniških ambicij, zahtev založb ipd.

Slika 1: *Evropska etnološka enciklopedična dela*

Desetletje	L	N	T	S	Skupaj
1920-30	/	/	/	1	1
1930-40	2	4	/	1	7
1940-50	5	/	/	1	6
1950-60	9	2	2	2	15
1960-70	5	3	2	5	15
1970-80	4	3	2	7	16
1980-90	2	2	3	9	16
1990-95	1	2	5	3	11
<b>SKUPAJ</b>	<b>28</b>	<b>16</b>	<b>14</b>	<b>29</b>	<b>87</b>

Legenda k tabeli 1:

L = enciklopedična dela regionalne evropske in neevropske etnologije (tip Völkerkunde)

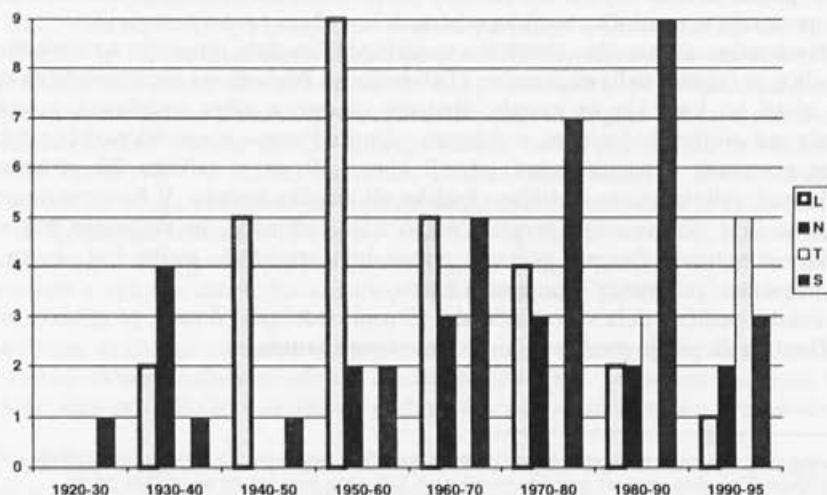
N = nacionalne enciklopedične obravnave (tip Volkskunde)

T = enciklopedična dela, ki obravnavajo izraze splošne etnologije, etnoloških šol, metod in zgodovine etnologije

S = specializirana enciklopedična dela

Tabela prikazuje število v 20. stoletju v Evropi izdanih etnoloških enciklopedičnih del. Vsebuje vsa abecedno ali tematsko urejena enciklopedična dela in enciklopedične priročnike, pri čemer sem za enciklopedična dela v več knjigah upoštevala le začetno letnico izhajanja in so ne glede na število knjig v zbirki šteta le enkrat. Pri štetju so upoštevani tudi ponatisi, spuščeni pa so prevodi že štetih enciklopedičnih del, enciklopedična dela, ki so le pogojno etnološka, npr. enciklopedije religije, mitologij, družbenih znanosti, islama, leksikone mode, slovarje simbolov ipd.

Slika 2: *Evropska etnološka enciklopedična dela v 20. stoletju*



Legenda k sliki 2:

L = enciklopedična dela regionalne evropske in neevropske etnologije (tip Völkerkunde)

N = nacionalne enciklopedične obravnave (tip Volkskunde)

T = enciklopedična dela, ki obravnavajo izraze iz obče etnologije, etnološke šole in metode ter zgodovino stroke

S = specializirana enciklopedična dela

## 3. PREDZGODOVINA NASTAJANJA PRVEGA SLOVENSKEGA ETNOLOŠKEGA ENCIKLOPEDIČNEGA DELA

Preden je Niko Kuret leta 1947 objavil zamisel o izdaji Slovenskega narodopisnega slovarja, so se s posamičnimi terminološkimi vprašanji na etnološkem področju ukvarjali tudi drugi raziskovalci. Večji interes za terminološka vprašanja se je začel v letih pred drugo svetovno vojno. Vsi teksti obravnavajo le zbirke besedja, ki se nanašajo na sestavine ljudske kulture, o znanstvenem izrazju ni pisal nihče.

Po retrospektivnem pregledu oblikovanja zamisli o Slovenskem etnološkem slovarju in po pregledu etnoloških revij in literature sem ugotovila, da je iz vsega napisanega o terminologiji oziroma izrazju v slovenski etnologiji potrebno ločiti:

- pisce, ki samo pojasnjujejo določene izraze iz ljudskega izrazoslovja (npr. krajevna in osebna imena, botanično, geografsko in glasbeno izraze, smučarske, vinarske, mlekarke idr. izraze),

- terminološko obdelavo gradbeno-spomeniškovarstvenega področja in področja urejanja prostora (pojmi v zvezi s tematiko majhnih zgodovinskih središč na podeželju),

- teoretične razprave o etnološkem izrazju,

- etnološke besednjake, geselnike in kazala,

- ocene slovenskih etnologov o izrazoslovju pri nas in drugod in

- načrtno etnološko slovaropisje.<sup>16</sup>

France Kotnik<sup>17</sup> v *Pregledu slovenskega narodopisja* omenja nekatere pisce takih zbirk besedja. Tako so v Trubarjevem *Slovenskem koledarju*<sup>18</sup> iz leta 1557 ohranjena tudi slovenska imena mesecev, v registru k Dalmatinovi *Bibliji*<sup>19</sup> pa narodopisno zanimive besede, kakor na primer vrač, likar = lekar in arcat, kar nam pove, da smo Slovenci rabili za zdravnika vse tri izraze.

Razsvetljenec Franc Anton Breckerfeld<sup>20</sup> je v 18. stoletju zbiral slovensko nomenklaturu za razne trtne in vinske vrste, leksikalno gradivo; Slovenska imena rastlin, ptičev in rib, poimenovanja za razne vrste zemlje. Zbiral je slovenske pregovore, izraze za tkanje, za dele pluga, za ostrešje, stiskalnice, orodja in podobno.

Med romantiki se je Urban Jarnik<sup>21</sup> poleg zbiranja narodnega blaga, pesmi, pravljic, pripovedk, šeg in verovanj posebno zanimal še za zbiranje krajevnih imen kot gradiva za zgodovino. Na poziv iz Ljubljane leta 1811 je nabral za Vodnikov slovar precejšnje število besed iz ziljskega narečja.

Matija Majar<sup>22</sup> je v Slovenski Bčeli dal navodila za zapisovanje narodopisnega blaga. Pravi, da je treba paziti na manj znane besede, na lepe izreke in poslovice. Zbiralcem svetuje, naj vprašajo, kako se imenuje ta ali ona travica ali rožica, čemu služi, kako se imenuje to ali ono drvo, ta ali oni kamen, kako se imenuje rokodelsko orodje, kako se imenujejo vozni deli, mlinski deli, deli statev itd.

Narodopisno tradicijo Slovenske Bčele in Slovenskega Glasnika je nadaljevala mariborska Zora. Poleg materialne kulture je bilo zastopano tudi jezikoslovje kot po-

<sup>16</sup> Prim.: Mojca Ramšak, *Prolegomena za etnološki slovar ali leksikon*. Diplomski naloga. Ljubljana 1992. Nalogo hrani Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani; Ista, *Prolegomena za etnološki slovar ali leksikon* (povzetek diplomske naloge). *Glasnik SED* 34/1994, št. 1-2, str. 88-89.

<sup>17</sup> Pregled slovenskega narodopisja, *Narodopisje Slovencev* 1, str. 21-52.

<sup>18</sup> N. d., str. 21.

<sup>19</sup> N. d., str. 22.

<sup>20</sup> N. d., str. 26.

<sup>21</sup> N. d., str. 27.

<sup>22</sup> N. d., str. 29.

možna veda narodopisja. Davorin Trstenjak<sup>23</sup> je tolmačil s pomočjo jezikoslovja svoje mitološke teorije v razpravi *O imenu slovenske sojenice* (Vestnik 1873), F. Kočevar pa je objavil *Slovenska zvezdna imena. O Vlastnih imenih kmetij in posestnikov v Solčavi* je pisal Fran Stifter (Vestnik 1873).

Izročilo celovških časopisov Slovenske Bčele, Slovenskega Glasnika in deloma Besednika ter mariborske Zore je nadaljeval celovški Kres. V tej dobi je Janko Pajek sestavil knjigo *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev* (1884). O njej Kotnik pravi, da je za vsakega narodopisca neobhodno potrebna, saj so v njej sestavki uvrščeni po abecednem redu. Zanj je to narodopisni slovar štajerskih Slovencev in obžaluje, da ni razširjen na vse slovensko ozemlje.<sup>24</sup> R. Perušek je v Kresu (V, 222) izrekel o knjigi tole: "Ena taka knjiga ima več vrednosti nego deset fizik in astronomij, katerih nihče ne čita... Take knjige, kakor je imenovana, so za vsakega zanimive in koristne, ker nas uče spoznavati naš narod in baš spoznavanje narodne individualnosti je temelj in podlaga književnemu delovanju, ako hoče uspešno, koristno in vredno biti."<sup>25</sup> Vilko Novak za Črtice pravi, da je to prva knjiga te vrste med Slovenci, a kritično dodaja, da je njen značaj sicer dragocena, opisna ljubiteljska objava gradiva, brez kritičnega poskusa razlage ali sinteze, mehanično razvrščenega po abecednem redu.<sup>26</sup>

Janez Scheinigg se je na Koroškem ukvarjal z imenoslovjem in tako objavil članke Slovenska osebna imena v starih listinah, *Die Ortsnamen des Gerichtsbezirkes Ferlach. Krajevno ime Sele na Koroškem...* Krajevna in osebna imena je razlagal v Izvestjih Muzejskega društva za Kranjsko, Kresu ter Domačem prijatelju, Mirovi prilogi.<sup>27</sup>

Karel Štrekelj je pisal predvsem jezikoslovne spise: *Zur slavischen Lehnwörterkunde, Prispievki k poznavanju slovenskih krajevnih imen po nemškem Štajerju, Slovanski elementi v besednem zakladu štajerskih Nemcev*. Članke te vrste je objavljval v Časopisu za zgodovino in narodopisje.<sup>28</sup>

Ivan Koštial je pisal o slovenskih in srbohrvaških ljudskih mlekarških izrazih in pojasnil besede kot mleko, pinjeno mleko, skuta, smetana, surovo maslo ter nekatera orodja, npr. pinja, vratilo...<sup>29</sup>

Rudolf Badjura je v *Bloškem starosvetnem smučanju in besedju* (1921) obravnaval smučarsko besedje, kakršno je bilo v rabi na Blokah pri smučarskih pripravah in smučanju.<sup>30</sup> Verjetno bi etnolog v Badjurovem delu želel najti marsikaj, na prvem mestu večjo jasnost o izvornih ljudskih izrazih, vendar se je treba zavedati, da se avtor starega bloškega smučanja loteva kot športnik - pedagog in ne kot etnolog.

Janko Barle se je skoraj polovico svojega življenja ukvarjal z zbiranjem imen slovenskega cvetja.<sup>31</sup> Tri leta pred smrtjo je pripravil slovenski imenik rastlin, ki je hkrati tudi slovstveni botanični slovar.<sup>32</sup> V obsežnem uvodu je navedel starejše in novejše vire, v katerih so zabeležena ljudska imena za rastlinske vrste. Pri tem je odkril več doslej še nepoznanih rokopisov, ki so lahko zanimivi za sestavjalce geselnika in pisce gesel za ljudsko medicino. Kot etnolog pa ni ostal samo pri naštevanju imen zelišč, pač

<sup>23</sup> N. d., str. 31.

<sup>24</sup> N. d., str. 33.

<sup>25</sup> N. d., str. 34.

<sup>26</sup> Vilko Novak, *Raziskovalci slovenskega življenja*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1996, str. 202.

<sup>27</sup> France Kotnik, Pregled slovenskega narodopisja, *Narodopisje Slovencev 1*, str. 34.

<sup>28</sup> N. d., str. 37-38.

<sup>29</sup> Ivan Koštial, O slovenski in srbohrvaški ljudski mlekarški terminologiji. *Etnolog* 13/1940, str. 125-128.

<sup>30</sup> Rudolf Badjura, Bloško starosvetno smučanje in izrazje. *Slovenski etnograf* 10/1957, str. 222.

<sup>31</sup> Vinko Möderndorfer, In Memoriam: Narodopisec Janko Barle. *Etnolog* 14/1942, str. 113-114.

<sup>32</sup> Prinosi slovenskim nazivima bilja 1936-37.

pa je v njem navedel še pripovedke, vraže, izvirne recepte ljudskih rastlinskih zdravil, vire oziroma kraje, od koder so bile rastline, upošteval pa je tudi imena gob.<sup>33</sup>

V bran je vzel tudi čast J. V. Valvasorja, za katerega je Scopoli v drugi izdaji "*Flore carniolice*" (1772) trdil, da je navedel le osem domačih rastlinskih imen, Barle pa je naštel iz Valvasorja stotino slovenskih imen naših zelišč, grmov in dreves.

Barle je v spisu *Iz narodne zakladnice*, objavljenem v Letopisu matice slovenske iz leta 1893 objavil tudi lastna imena za domačo živino, govedo in perutnino.<sup>34</sup>

O času, nastanku in pomenu domačih imen zdravilnih rož in zelišč je pisal tudi Dušan Ludvik. Pravi, da naše knjige o zdravilnih rožah in zeliščih prinašajo poleg strokovnega izrazoslovja še kar lepo število imenskih vzporednic, dvojnic in različic, ki se zdijo čisto domače in ljudske, v resnici pa je dolga vrsta teh mnogoimenk glede na jezik imenodajalca raznovrstna in večplastna, po kraju izvira večdimenzionalna, po času nastanka raznodobna, po pomenski plati pa nerazumljiva, malo jasna in zastrta, dvomljiva, zabrisana ali pa sploh temna. Še bolj kakor za krajevna, vodna in ledinska imena velja za imena rastlin, da niso vsi do danes evidentirani izrazi nastali že v skupni domovini Slovanov, ampak je drugačna flora nove domovine zahtevala in dobila ustrezno, novo terminologijo. Potemtakem ni nujno, da je neko slovensko ime rastline, ki ima druge slovanske vzporednice, tudi že samo po sebi zelo staro ali da izvira celo iz t.i. "pradomovine Slovanov".<sup>35</sup>

O *bedenčah*, imenih, pesniškem in obrednem izročilu o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri je pisal Milko Matičetov.<sup>36</sup> V članku podaja abecedni pregled in pretres imen, pojasnjuje, kaj naj bi dalo cvetlici ime, in navaja lažna ali vsaj neslovenska imena.

Več razprav pa je bilo posvečenih tistim izrazom, ki zadevajo tako etnologijo kot geografijo. P. Skok je v *Študiji o jugoslovenskem slovarju na osnovi folklore in geografije* preučil etimologijo besed vrag, kača, zmija z vidika tabuja.<sup>37</sup>

Niko Županič se je ukvarjal z metodologijo razlaganja starih geografskih in etničnih imen na Balkanskem polotoku. V razpravi opozarja etimologe, da samo lingvistično znanje ne zadošča, pač pa da morajo poznati tudi etnologijo dežele, katero preučujejo, njena ljudstva od najstarejših časov do sodobnosti in po možnosti še bistven pomen, ki ga ima jezik za neko skupnost.<sup>38</sup>

Županič je za Narodno enciklopedijo napisal članek o Belokranjcih,<sup>39</sup> v Etnologu pa je objavil spis *Ime Grk v pomenu velikana pri Belokranjcih*.<sup>40</sup>

Ob tem je potrebno še omeniti Rudolfa Badjuro in njegovo delo *Ljudska geografija, terensko izrazoslovje* (1953), kjer se avtor sreča s stremljenji tedanje etnologije. V delu si je prizadeval zajeti vse bogastvo takratnega časa in preteklosti, ne na zadnjem mestu tudi slovensko ljudsko izrazoslovje. Valter Bohinec, ki je recenziral navedeno delo, pravi: "Znanstvene terminologije nastajajo polagoma, s pisanjem razprav, učbenikov in znanstvenih knjig. Naša geografija in tudi etnografija sta s kovanjem novih

33 Viktor Petkovšek, Janka Barleta "Prinosi slovenskim nazivima bilja" in naš botanični slovar. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 1938, str. 205-209.

34 France Kotnik, Pregled slovenskega narodopisja, *Narodopisje Slovencev* 1, str. 42.

35 Dušan Ludvik, Ljudska imena zdravilnih rastlin. *Traditiones* 2/1973, str. 159.

36 Bedenice. Imena, pesniško in obredno izročilo o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri. *Traditiones* 5-6/1976-77, str. 277-300.

37 *Etnolog* 5-6/1933, str. 46-63.

38 Značenje nekih starih geografskih i etničnih imena na balkanskem poluotrvu. *Etnolog* 5-6/1933, str. 98-112.

39 Narodna enciklopedija 1, str. 225; citirano po France Kotnik, Pregled slovenskega narodopisja, *Narodopisje Slovencev* 1, str. 42.

40 *Etnolog* 7/1934, str. 166.

izrazov, ki so bili sicer potrebni, zašli mnogokrat na stranpota, ker piscem domači izrazi niso bili znani, saj jih tudi slovarji niso poznali... Badjurovo delo sicer mnogih že ustaljenih terminov ni pregnalo, mnogo pa bi jih na osnovi njegovega dela bilo treba popraviti, druge pa uvesti na novo. S tem delom je bila dana možnost, da se pri bodočem delu uskladi znanstveno izrazoslovje z ljudskim."<sup>41</sup>

#### 4. ORGANIZIRANO ETNOLOŠKO ENCIKLOPEDIČNO DELO V SLOVENIJI

Organizirano leksikografsko delo za *Slovar etnologije Slovencev*, ki se pripravlja na Inštitutu za slovensko narodopisje in katerega urednik je dr. Angelos Baš, teče od oktobra 1991.

Načrti za izdajo slovarja pa segajo že v leto 1947, ko je tedanji gimnazijski profesor Niko Kuret poslal predsedstvu Slovenske akademije znanosti in umetnosti načrt zamisli za *Slovenski narodopisni slovar oziroma Slovenski narodopisni arhiv*. Kuret je zamisel formuliral takole:<sup>42</sup>

1) Po abecedi naj se zbere vse narodopisno gradivo iz materialne, socialne in duhovne kulture Slovencev.

2) Vsaka značnica naj bo razložena v leksikalnem slogu, upoštevajoč najnovejše stanje raziskav; dodani naj bodo bibliografija in viri, ki obravnavajo posamezni pojem.

3) Kjer je potrebno in mogoče, naj se objavi ustrezno ilustrativno gradivo.

Kuret je dobro predvidel, da do izdaje slovarja ne more priti takoj, saj je to zelo obsežen načrt, zato je menil, da naj bi bilo do izida slovarja njegovo ogrodje gradivo iz Slovenskega narodopisnega arhiva, ki bi ga stalno dopolnjevali tudi po izidu slovarja. Kuretov načrt je bil še istega leta sprejet in Razred (II) za zgodovinske vede, filozofijo in filologijo je sklenil ustanoviti komisijo za narodopisni slovar, njeno vodstvo pa je zaupal akademiku Ivanu Grafenauerju. Ta je z navdušenjem in mladeniško vnemo izbral sodelavce, izrecno je poudaril, da je treba naloge arhiva in komisije še razširiti. Njegove zamisli so dobile svojo obliko v statutu, po katerem je imela Komisija za slovensko narodopisje pri SAZU naslednje naloge: zbiranje narodopisnega blaga, skrb za ureditev in hrambo nabranega blaga, znanstvene objave gradiva in uporaba gradiva za znanstvene študije, za pripravo in izdelavo standardnih del o slovenskem narodopisju in etnogenezi ter seveda izdelavo enciklopedičnih poljudno-znanstvenih publikacij, med katerimi je tudi *Slovenski narodopisni slovar*.<sup>43</sup>

Z ustanovitvijo Inštituta za slovensko narodopisje leta 1951 slovar po vsej verjetnosti ni bil več v središču zanimanja ljudi, ki so postali njegovi redni sodelavci (Niko Kuret, Milko Matičetov in Ivan Grafenauer).

Slavko Kremenšek je v Smernicah etnološkega raziskovalnega dela leta 1977<sup>44</sup> ocenjeval tedanje stanje in delovni program iz leta 1971 in ugotovil, da sta za etnološko raziskovalno delo na Slovenskem poleg nespodbitnih pozitivnih sestavin značilna tudi razbitost in enostranost raziskovalnega dela. Tako je za Inštitut za slovensko narodopisje (=etnologijo) pri SAZU menil, da opravlja zgolj folkloristične naloge: obravnava nekaterih vprašanj iz duhovne kulture, še posebej ljudske pesmi, je bila na zavidljivi mednarodni ravni, inštitut pa se ni ukvarjal z največjim delom drugih etnoloških vpra-

<sup>41</sup> Valter Bohinec, Ljudska geografija, terensko izrazoslovje (Rudolf Badjura). *Slovenski etnograf* 6-7/1953-54, str. 330-331.

<sup>42</sup> N(iko) K(uret), Komisija (1947-1951) in Institut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951). Nastanek, razvoj, delo. *Traditiones* 1, Ljubljana 1972, str. 9-16.

<sup>43</sup> N. d.

<sup>44</sup> Slavko Kremenšek, Smernice etnološkega raziskovalnega dela (Osnutek). *Glasnik SED* 17/1977, št. 4, str. 45.

šanj. Tudi po drugih ustanovah so takrat imeli zelo razdrobljene programe. Ozki specializaciji folkloristično usmerjenih sodelavcev inštituta je pripisal, da so o nekaterih prepotrebni temeljni delih slovenske etnologije le govorili, tu in tam tudi načrtovali, storjenega pa ni bilo skoraj nič. Za temeljna dela je Kremenšek navedel slovensko etnološko bibliografijo, etnološki slovar, etnološki atlas, topografijo in bolj ali manj široko zasnovano etnološko podobo načina življenja in kulture Slovencev.

Od leta 1951, ko je bil ustanovljen Inštitut za slovensko narodopisje, do leta 1967 niso širše odpirali teoretičnih vprašanj: izjema je Novakov spis iz leta 1956.<sup>45</sup> Minilo je torej poldrugo desetletje od slovarskih zametkov: Kuret je pripravljaj in spopolnjeval slovarski geselnik,<sup>46</sup> najverjetneje je z delom začel šele na podlagi izdelanega stvarnega, krajevnega in imenskega kazala, ki ga je sestavila Helena Ložar Podlogar za njegovo knjigo *Praznično leto Slovencev*.<sup>47</sup>

Na Kuretovo pobudo je bil sestavljen temeljni alfabetarij.<sup>48</sup> Izražena je bila želja, da se ob finančni podpori Raziskovalne skupnosti Slovenije delo čimprej nadaljuje. Očitno zaradi prezaposlenosti pobudnika z drugimi nalogami ali tudi spričo možnosti povezave tega dela s pripravo slovenske enciklopedije, ki jo je načrtovala založba Mladinska knjiga, se delo za slovar ni nadaljevalo. Pripravljen je bil le geselnik za omenjeno enciklopedijo. Podobno je bilo tudi z etnološkim atlasom, saj je bilo ugotovljeno, da manjkajo sodelavci za to skupno delo.

V letu 1968 je omembe vredno posvetovanje slovenskih etnografov v Kranju, ko je Niko Kuret v zvezi s stanjem slovenskega narodopisja v tem letu in s slovarjem zapisal,<sup>49</sup> da bi občutne vrzeli v dotedanjem raziskovalnem delu utegnile pokazati priprave za Slovenski narodopisni besednjak. Misel, da bi zbiranje in obdelava gesel zanesljivo pokazali, kaj manjka in kam je treba usmeriti raziskovalno delo, misel, ki je bila že dolgo v zraku, je izrekel Slavko Kremenšek.

In potem?

Kateri objektivni razlogi so hromili dejansko pripravo tako kompleksnega in obsežnega projekta, ki sodi med temeljna dela etnološke vede? Ali za njegovo uresničitev res ni bilo možnosti ali pač ni bilo mogoče uskladiti dela med osrednjimi ustanovami, saj ni bilo povezovalnega telesa, ki bi zahtevalo sodelovanje vseh. Slovenski etnološki slovar je zaradi svoje širine nedvomno zahtevna in obsežna naloga vseh razpoložljivih raziskovalnih moči in tako nikakor ne more biti projekt ene ustanove. Pregled slovarskega dela in druga opravljena kolektivna dela v slovenski etnologiji, npr., *Vprašalnice za etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja* in do neke mere tudi *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja - 20. stoletje*, kažejo, da zamuda verjetno ni nastala samo zaradi organizacijskih in usklajevalnih razmer, pač pa tudi zato, ker se je morebiti odpiralo tudi vprašanje sporazumevanja o etnoloških problemih. Pozneje so se podobne težave pokazale pri pripravi vprašalnic, vendar so jih razrešili. Vodje za skupno delo na slovarju ni bilo.

<sup>45</sup> O bistvu etnografije in njeni metodi. *Slovenski etnograf* 9/1965, str. 7-16.

<sup>46</sup> Gradivo je shranjeno v kartotečni škatli na Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU pod naslovom Slovenski narodopisni slovar. Osnutek alfabetarija. Kuret naj bi iztočnice za slovar začel pisati 13. 9. 1972 (datum z njegovo pisavo!), v škatli pa je 42 abecedno in po etnološki sistematiki (materialna in duhovna kultura) urejenih iztočnic za stavbarstvo, zemljiško razdelitev, notranjo opremo, gospodarska poslopja in orodje ter okrog 250 iztočnic za koledarske, letne in delovne šege, verovanje, otroške igre in igre odraslih in ljudsko gledališče.

<sup>47</sup> Prva izdaja *Prazničnega leta Slovencev* v štirih zvezkih je izšla leta 1965, 1967, 1970 in 1971, druga v dveh zvezkih pa leta 1989.

<sup>48</sup> Slavko Kremenšek, Smernice raziskovalnega dela (osnutek). *Glasnik SED* 17/1977, št. 4, str. 45-51.

<sup>49</sup> Niko Kuret, Posvetovanje slovenskih etnografov v Kranju. *Glasnik SED* 9/1968, št. 3, str. 3.

Problem poenotenja terminologije, ki je osnova za uspešno delo,<sup>50</sup> je bil torej med drugimi poudarjen na posvetovanju v Kranju leta 1968.

Etnologi so bili soglasni,<sup>51</sup> da bi le ustanove lahko spolnjevale obsežne naloge, ki so jih postavili, in to s skupnimi in usklajenimi naporami in s sistematično pritegnitvijo posameznikov. Med temi nalogami je bila, kot že omenjeno, na prvem mestu priprava novega "Narodopisja Slovencev" oziroma podobnega sintetičnega dela; to bi bilo mogoče izpeljati le ob vzporednem nastajanju bibliografije in delovanju informatorske mreže. V načrtu skupnih nalog sta bila tudi slovenski narodopisni besednjak in slovenski narodopisni atlas.

Niko Kuret je glede na številnost in obširnost nalog, ki so bile pred slovensko etnologijo predlagal,<sup>52</sup> da o posamičnih delovnih nalogah razmisli vsaka ustanova in vsak raziskovalec zase; da naj se pomenijo o predlogu ustanovitve delovne skupnosti, o pripravljenosti, da delo uskladijo in navzven nastopijo kot celota, ki jo morajo pristojni upoštevati. Za bližnjo nalogo je postavil organizacijo narodopisne informatorske mreže, kot daljnjejšo pa izdajo 'Narodopisja Slovencev'. Prva stopnja zanj in hkrati evidenca raziskovalnih nalog naj bi bila priprava za Slovenski narodopisni besednjak, vzporedno z redakcijo Slovenske narodopisne bibliografije, trdne podlage pa bi ji dal Slovenski narodopisni atlas.

Drugo vprašanje zadeva raznovrstno strokovno terminologijo. Ker je to vprašanje probleme še bolj odpiralo in nikakor ni vodilo do skupnega jezika, se je Niku Kuretu na plenarnem sestanku o smernicah etnološkega raziskovalnega dela leta 1977 zdelo najbolj smiselno, da etnologi najprej rešijo te probleme. Marija Stanonik je to utemeljila z nujnostjo, da za terminologijo stoji najprej teorija in da bi morala biti prva stvar, o kateri se je treba pogovarjati, razmerje med etnologijo in folkloristiko.<sup>53</sup>

Leta 1977 so glavnim nalogam dodali še druga temeljna dela, kot so etnološka topografija, raziskave socialnih ali poklicnih skupin in končno celovita etnološka podoba Slovencev. Delo za etnološki slovar naj bi steklo, čim bi bile za to možnosti. Seveda pa tako obsežni projekti zahtevajo tudi usklajevalno telo, neobremenjeno z organizacijskimi okviri iz preteklosti. Slavko Kremenšek je takrat menil,<sup>54</sup> da bi edini nosilec takšne dejavnosti, ki je v bistvu naloga vseh slovenskih etnologov, lahko bila le nekakšna neformalna raziskovalna skupnost etnologov.

Skoraj dvajset let pozneje, tj. v začetku 90. let, se je tudi formalno temu razmerju pridružil še tretji element, namreč kulturna antropologija. Kljub še danes ne povsem ali pa sploh nerazčiščenim razmerjem v trikotniku etnologija-folkloristika-kulturna antropologija, pa je delo za slovar le steklo.

#### 4.1 ENCIKLOPEDIJA SLOVENIJE IN PRVE ZAMISLI O ENCIKLOPEDIJI ETNOLOGIJE SLOVENCEV

Leta 1979 je bila izdelana prva inačica geselnika etnološkega prispevka za slovensko enciklopedijo in v tej zvezi je bila izražena pobuda za enciklopedijo slovenske

<sup>50</sup> Popolno poenotenje terminologije je skoraj nemogoče, saj se izrazi v različnih časih rabijo drugače. Vsak nov čas, nov rod raziskovalcev, nova teoretska, metodološka ali metodična naravnost prinašajo nove termine, pri tem gre za pojmovanje širine etnološkega zanimanja. Npr. danes smo v odnosu do folkloristike širši, v odnosu do antropologije pa ožji.

<sup>51</sup> Delovna skupnost? *Glasnik SED* 9/1968, št. 4, str. 5.

<sup>52</sup> N. d., str. 4.

<sup>53</sup> Plenarni sestanek slovenskih etnologov o smernicah etnološkega raziskovalnega dela (Dvorana SAZU, Ljubljana 23. 11. 1977). *Glasnik SED* 17/1977, št. 4, str. 53-56.

<sup>54</sup> Slavko Kremenšek, Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov. *Traditiones* 2/1973, str. 258-261.



etnologije.<sup>55</sup> Tokrat na pobudo od zunaj: zasnovana je bila namreč izdaja *Enciklopedije Slovenije* v več zvezkih in v njej je zastopana seveda tudi etnološka problematika. Skupina, ki so jo sestavljali Angelos Baš, Slavko Kremenšek, Zmaga Kumer, Niko Kuret, Mirko Ramovš, Marija Stanonik, Zmago Šmitek, Valens Vodušek in Marko Terseglav, je pripravila geselnik za etnološki del. V njem je bilo sprva 36 gesel in 5 kazalk splošnega značaja, 56 gesel in 32 kazalk s področja materialne kulture, 18 gesel in 12 kazalk za socialno kulturo in 49 gesel in 82 kazalk za duhovno kulturo, skupaj torej okrog 290 enot. Biografski del je obsegal 55 imen.

Naloga takšnega obsega, kot je bilo sodelovanje pri *Enciklopediji Slovenije*, je ponovno postavila v ospredje vprašanje, ali ne bi hkrati mislili tudi na slovenski etnološki slovar. Omenjena skupina je menila, da se kaže o tem pogovarjati, ko bo pripravljen geselnik za *Enciklopedijo Slovenije*.

Slavko Kremenšek je predlagal,<sup>56</sup> da bi ob enciklopedičnih prispevkih vzporedno in brez velikega navora lahko nastajal geselnik za Enciklopedijo slovenske etnologije. Naslednji korak od enciklopedičnega geselnika bi lahko bil Slovenski etnološki slovar, ki bi bil v marsičem tudi le delovna stopnja do Enciklopedije slovenske etnologije. To bi bil hkrati geselnik in slovar, slovar z minimalno razlago pojmov, pri personalijah pa bi bila navedena le letnica rojstva in smrti ter strokovna oznaka osebnosti v enem stavku. Če bi šlo pri tem res le za nekakšen "stranski proizvod" dela pri *Enciklopediji Slovenije*, le za stopnjo na poti do Enciklopedije slovenske etnologije, v osnovi tudi za geselnik zanjo, bi bilo dovolj, da bi poskrbeli za njegovo razmnožitev, sorodno tisti za vprašalnice za etnološko topografijo, glede na obseg v enem ali tudi v več zvezkih.

Za zasnovano se je Slavku Kremenšku zdelo najbolje, da namesto abecedne ureditve, kakršna je značilna za slovar, raje izberejo drugo pot, tj. izdajo posamičnih zvezkov po tematskih skupinah, podobno kakor pri vprašalnicah. Šele ko bi bili pripravljeni vsi zvezki, bi bilo mogoče izdati skupni register. To bi bila prva stopnja, namenjena le strokovnjakom, ki bi ob posamičnih geslih našli tudi reference in opozorila na pomanjkljivosti v preučeni obravnavanih pojavi. Takšna izdaja bi bila lahko tudi razvid tistih nalog, ki bi jih bilo treba opraviti, da bi lahko pripravili Enciklopedijo slovenske etnologije. Ta bi bila, jasno, spopolnjena, nerazdeljena na posamezne tematske skupine, tehnično drugače opremljena, ilustrirana in podobno.

Priprava gesel oziroma geselskih člankov za *Enciklopedijo Slovenije* je bila organizirana v petih skupinah. V razpravi novembra 1978 so sklenili, da bodo skupine vodili naslednji etnologi: Angelos Baš za področje materialne kulture, Mojca Ravnik za socialno kulturo, Zmaga Kumer za duhovno kulturo, Slavko Kremenšek za občo etnologijo in splošna vprašanja, Duša Krnel-Umek za personalije.

## 4.2 NASTAJANJE SLOVENSKEGA ETNOLOŠKEGA SLOVARJA

Leta 1989 sta se na občnem zboru Slovenskega etnološkega društva Mirko Ramovš, tedanji upravnik Inštituta za slovensko narodopisje, in Slavko Kremenšek<sup>57</sup> pogovarjala o nujnosti organizacije dela za slovar. Ramovš je ob tej priložnosti za vodjo načrta Slovenskega etnološkega slovarja predlagal Angelosa Baša, ki je organizacijo sprejel, vendar je že takrat povedal, da se bo tega dela lahko lotil šele po upokojitvi (leta

<sup>55</sup> Slavko Kremenšek, Program dela na etnološkem prispevku v slovenski enciklopediji in na enciklopediji slovenske etnologije. *Glasnik SED* 1979/2, str. 37-38.

<sup>56</sup> N. d., str. 37-38.

<sup>57</sup> Neobjavljen intervju M. R. z dr. Angelosom Bašem 2. septembra 1992 o njegovem konceptu in načinu izvedbe Slovenskega etnološkega slovarja.

1991), saj je bil takrat še prezaposlen z drugimi nalogami. Oktobra 1991 se je Baš lotil urednikovanja Slovenskega etnološkega slovarja. Za članstvo v uredniškem odboru je naprosil Slavka Kremenška, Nika Kureta in Zmago Kumrovo, tako da so bile pokrite glavne tematske skupine: Angelos Baš je prevzel materialno kulturo, Slavko Kremenšek zgodovino in teorijo etnološke vede, Niko Kuret družbeno kulturo, Zmaga Kumer pa etnomuzikologijo.

Člani uredniškega odbora so menili, da so lahko tematsko izhodišče za slovarski geselnik vprašalnice za etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja. Teme v vprašalnicah naj bi bile dovolj širok okvir za obseg predmeta, ki ga obravnava slovenska etnologija. 1. septembra 1992 so načrt dopolnili še z delavsko in meščansko kulturo v ožjem smislu.

Baš je k delu povabil etnologe, ki so teme že precej ali obsežneje obravnavali, tako da jim o njih ne bi bilo težko pisati, saj so se z njimi že dlje ukvarjali. Bili so naprošeni, da pripravijo gesla do konca junija 1992.

Spomladi 1993 je bil kot interna objava izdan *Predlog za geselnik Slovarja etnologije Slovencev*, ki ga je sestavilo 26 sodelavcev. V 52 tematskih sklopih najdemo gesla oziroma upoštevanja vredne pojme v etnologiji Slovencev, ki so bila s *Predlogom geselnika* dana v javno obravnavo, dopolnjevanje in izhodišče za nove oz. dodatne predloge.

Načrt za izdajo *Slovarja etnologije Slovencev* je nosilec, Angelos Baš, jeseni 1993 pojasnil in utemeljil plačniku, ministrstvu za znanost in tehnologijo, takole:

"Slovar etnologije Slovencev bo povzel in dopolnil dosedanje ugotovitve iz etnologije Slovencev, natančneje Slovencev na vsem slovenskem etničnem ozemlju. Pri tem bo izhajal iz današnje teoretične ravni v vedi, t. j. iz aksioma, da se v etnologiji raziskujejo vse skupine prebivalstva pri določenem narodu ali na določenem ozemlju, ne samo kmečka.

Predvidevamo, da bo zato, ker se bo v Slovarju obravnavala tudi etnologija delavstva in meščanstva, v njem vseh gesel blizu 7000. Zato bo to najboljše nacionalni etnološki slovar, kar jih doslej poznamo. V delo bodo vključeni raziskovalci praktično vseh etnoloških in drugih ustanov, katerih delovno področje je etnologija. Posamezna poglavja bodo obdelali najbolj izvedeni raziskovalci, nekatera poglavja pa mlajši etnologi, s katerimi je treba v bližnji prihodnosti najresneje računati. V Slovarju bo dobil vsak upoštevanja vreden pojem iz etnologije Slovencev svoje geslo, v katerem bo razložen; razlagi bo dodana problemska (ne siceršnja) zadevna literatura. Tako bo nastal obsežen mozaik, čigar sestavni deli bodo sestavljali podobo etnologije Slovencev. Mozaična bo ta podoba zato, ker gre tu za slovarsko, ne za leksikonsko ali enciklopedično delo.

Znanstvene metode za obdelavo gesel za Slovar etnologije Slovencev bodo deloma enake kot pri drugih nacionalnih slovarjih etnološke vede."

Baš je pri tem imel za zgled dva nacionalna etnološka slovarja: slovar avstrijske<sup>58</sup> in slovar nemške<sup>59</sup> etnologije.<sup>60</sup> "Metode, ki so jih uporabljali pri teh slovarjih, bomo uporabljali tudi pri našem slovarju, bistveno pa jih bodo spopolnili spričo višje teoretične ravni v sodobni etnologiji pri Slovencih v primerjavi z navedenima tujima etnološkima slovarjema. Se pravi, da bomo obravnavali vse prebivalstvo na Slovenskem, ne samo kmečkega, zadevne etnološke pojme pa bomo zajeli s kar se da širokim pogledom

<sup>58</sup> Arthur Haberlandt, *Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs*. Dunaj 1953, 1959.

<sup>59</sup> *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde*. Stuttgart 1974 in prvi izdaji iz let 1936 in 1955.

<sup>60</sup> Več o tem v diplomski nalogi Mojce Ramšak, *Prolegomena za etnološki slovar ali leksikon*, v poglavju Pregled etnoloških in antropoloških slovarjev, leksikonov in enciklopedij, str. 64-79.

na njihov gospodarski, družbeni, politični in kulturni okvir, kar je v etnologiji Evrope še zmerom določena novost. In časovni razpon pri obdelavi etnoloških pojmov bo v našem Slovarju kar najbolj celosten: od najstarejših podatkov do najnovejših.<sup>61</sup>

Sorodno delo je leksikon etnologije Madžarov,<sup>62</sup> toda njegova zasnova je že nadaljnja stopnja v sintezah. Omenjena slovarja pa v teoretičnem in empiričnem pogledu v določenem obsegu zaostajata v primerjavi s Slovarjem etnologije Slovencev, saj obravnavata izključno podeželsko prebivalstvo, in sicer po veliki večini le v dobi pred industrializacijo.<sup>63</sup>

V predstavitvi družbenih posledic je Baš predvidel, da bo Slovar etnologije Slovencev najobsežnejša sinteza etnologije Slovencev, ki bo rabila raziskavam vseh humanističnih in družbenih ved na Slovenskem in drugih slovanskih državah, za raziskovalce pa, ki jim slovenščina ni pretrda jezikovna ovira, tudi drugod v Srednji Evropi. Slovar etnologije Slovencev bo tudi najboljša podlaga in izhodišče za načrtovani deli *Leksikon etnologije Slovencev* in *Enciklopedijo etnologije Slovencev*. Če načrta ne bi uresničili, bi se s tem odrekli predvsem:

- kompetentni in sodobni strnjeni predstavitvi slovenske identitete in njene kulturne dediščine;

- metodološkemu pluralizmu, značilnemu za zasnovo slovarja, ki prinaša nov dialog ne le v vedi sami, temveč tudi z drugimi vedami;

- že začetemu intenzivnemu sodelovanju vseh slovenskih etnoloških ustanov, ki bo v dialoškem procesu prispevalo k strokovnemu napredku.

*Slovar etnologije Slovencev* ima tudi širše uporabne razsežnosti: v šolstvu, za kulturno-prosvetno delo, gledališče, radio, film in TV.<sup>64</sup>

Obdelava in pisanje geselskih člankov za slovar sta bili sprva predvideni za leti 1993 in 1994. V naslednjih dveh letih bi poskrbeli za čistopis gesel, z letom 1997 pa naj bi *Slovar etnologije Slovencev* izšel pri Državni založbi Slovenije.

V četrti prilogi dopisa Ministrstvu za znanost in tehnologijo (Projekti na področju ohranjanja naravne in kulturne dediščine ter razvoja narodne identitete) so stopnje dela za Slovar slovenske etnologije določene z načrtovanim številom gesel:

v letu 1994 naj bi sodelavci napisali 1400 gesel,

v letu 1995 3000 gesel in

v letu 1996 2600 gesel.

Gesla naj bi najprej redigiral urednik tematskega sklopa, nato pa še glavni urednik. Pri zahtevnejših bi po potrebi sodelovali uredniški odbor ali drugi sodelavci. Nekatera gesla bi opremili tudi z ilustrativnim gradivom, skicami, črno-belimi fotografijami itn.

V letu 1997 naj bi bil slovar dokončno pripravljen za tisk, tiskali pa bi ga v letu 1998.

V projekt bi bilo vključenih 30 urednikov tematskih sklopov, ki bi pritegnili dodatne sodelavce. Sodelovali naj bi vsi strokovni in raziskovalni potenciali slovenske etnologije. Inštitut za slovensko narodopisje bi intenzivno sodeloval z drugimi raziskovalnimi ustanovami: Oddelkom za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani, Slovenskim etnografskim muzejem, pokrajinskimi in mestnimi muzeji, muzejskimi zbirkami, z raziskovalci na drugih fakultetah, npr. na Pravni

<sup>61</sup> Angelos Baš, Dopis Ministrstvu za znanost in tehnologijo. Projekti na področju ohranjanja naravne in kulturne dediščine ter razvoja narodne identitete, priloga 3. Ljubljana 1993.

<sup>62</sup> *Magyar néprajzi lexikon*. Budimpešta 1977, 1979, 1980, 1981, 1982.

<sup>63</sup> Angelos Baš, Dopis Ministrstvu za znanost in tehnologijo. Projekti na področju ohranjanja naravne in kulturne dediščine ter razvoja narodne identitete, priloga 3. Ljubljana 1993.

<sup>64</sup> N. d.

fakulteti v Ljubljani, in s samostojnimi kulturnimi delavci.

Po potrebi bodo opravljene zadevne konzultacije z nekaterimi najpomembnejšimi srednjeevropskimi etnološkimi ustanovami, npr. z Inštitutom za nemško in primerjalno etnologijo pri Univerzi v Münchnu, Inštitutom za etnologijo pri Univerzi v Gradcu, Inštitutom za etnologijo pri Univerzi na Dunaju, Etnološkim inštitutom Madžarske akademije znanosti in umetnosti itn...

Na sestanku uredniškega odbora in sodelavcev slovarja 20. maja 1997 je bilo ugotovljeno, da delo zastaja, saj je bilo do tedaj napisanih in sprejetih le 2257 gesel, napisati pa bi jih bilo treba še 5340 in zato je bil izid preložen na leto 2000. Urednik dr. Angelos Baš je tudi povedal, da se je projekt iz Slovarja preimenoval v Priročnik, da pa se bo nekaterim geslom potrebno odpovedati, npr. tistim, ki jih je predlagal dr. Niko Kuret, saj po njegovi smrti ostajajo nerazložljiva.<sup>65</sup> Mag. Jurij Fikfak je ob tem prikazal, kakšen princip večpredstavnosti je možen za Slovar oz. Priročnik in povedal, da pisci vsa sprejeta gesla lahko pogledajo na internetu. Zaenkrat šifra še ni dostopna širšemu krogu uporabnikov, saj še ni znano, kaj bo z avtorskimi pravicami posameznih gesel.

#### 4.3 ETNOLOŠKI GESLOVNIKI V SLOVENIJI

Kaj pravzaprav je geslovnik?

Geslovnik je po svoji naravi indeks, to je seznam, spisek, kazalo, pregled gesel, v katerem so ta urejena po določenem sistemu, največkrat po abecednem zaporedju. Geslovnik je torej urejena zbirka naravnih besed, ki imajo vlogo strokovnih gesel ali strokovnih značnic za obravnavo določene bibliografske enote (knjiga, elaborat, članek) ali dokumenta.<sup>66</sup> Pot do geslovnika je torej induktivna, saj so v njem zbrani empirični izrazi, na katerih temelji etnološka veda. Pri njegovi pripravi uporabljamo tudi deduktivno pot in sicer pri oblikovanju splošne tematske sheme. Geslovnik ni tezaver, pa tudi slovar deskriptorjev ne.

Najboljšo predstavo o tem, kaj je geslovnik, je mogoče dobiti ob pregledu stvarnih gesel v nekaterih slovenskih etnoloških delih.

Npr.:

*Narodopisje Slovencev* - geslovnik je pripravil Milko Matičetov, kazala k 1. in 2. delu pa vsebujejo: 1. kazalo slik, 2. stvarno kazalo, 3. krajevno kazalo, 4. osebno kazalo; *Praznično leto Slovencev* - geslovnik je pripravila Helena Ložar-Podlogar, vsebuje: 1. stvarno kazalo, 2. krajevno kazalo, 3. imensko kazalo; *Slovensko ljudsko izročilo* - stvarno kazalo - ki je hkrati tudi imensko - je pripravila Sinja Zemljič Golob. Zelo dober "mikrogeslovnik" najdemo tudi v tretji knjigi *Podobe prednikov, Zapiski Janeza Trdine iz obdobja 1870-1879, Trezne in vinske pravoverne... zapisal Janez Dermavov*. Zbirko sta uredila Snežana Štabi in Igor Kramberger, pri izdelavi tematskih kazal pa so sodelovali Ingrid Slavec, Tone Petek in Maja Godina. Kazala vsebujejo: 1. pregled subjektov po skupinah, 2. abecedni pregled realij (dejavnosti, dogodki, predmeti, značilnosti), 3. pregled realij po skupinah, 4. pregled gesel za literarne zvrsti, 5. skupno tematsko kazalo (ki je tudi krajevno).

Mikrogeslovnike najdemo tudi v drugih etnoloških knjigah, npr. v knjigi Zmage Kumer *Ljudska glasbila in godci na Slovenskem*, kjer najdemo seznam imen za glasbila in poseben seznam glasbil po sistematiki Sachsa-Hornbostla; v knjižni zbirki Mirka Ramovša *Polka je ukazana*, kjer sta abecedno kazalo plesov in kazalo plesov po po-

<sup>65</sup> Poročilo sestanka sodelavcev za Priročnik etnologije Slovencev 20. 5. 1997. Tipkopis.

<sup>66</sup> Franc Pediček. *Prispevki za teorijo terminologije v znanosti - tudi pedagoški*. Ljubljana 1990, str. 160.

krajinah; v knjigi *Ljudska umetnost in obrt v Sloveniji* Janeza Bogataja je abecedno kazalo obrti, obrtniških izdelkov in del; v knjigi Monike Kropelj *Pravljica in stvarnost: Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine* je kazalo pripovednih tipov in motivov ter imensko in stvarno kazalo; v knjigi *Center za dehumanizacijo - etnološki oris rock skupine* Rajka Muršiča je obširen indeks, ki ga je sestavil Gorazd Beranič, razdeljen pa je po naslednjih razdelkih stvarno-imenskega kazala: 1. skupine (bendi) in posamezniki; to so izvajalci, kantavtorji, člani skupin, skladatelji, ljudski godci, 2. diskografski, video in ostali izdelki skupin ter posameznikov (pesmi, grafiti, slogani, glasbeni tisk, založbe, koncerti), 3. ostala imena, 4. stvarno kazalo...

V teh primerih lahko govorimo o "mikrogeslovniku", ker gre le za seznam gesel iz izbrane knjige.

Imensko kazalo (geslovník) v knjigi kaže razvrstitve in ponavljanja različnih skupin lastnih imen. Vključevalo naj bi glavno besedilo, besedilo opomb in citatov oz. motov (ki uvajajo posamezna poglavja). Kazala praviloma ne upoštevajo dodatkov in seznama literature, imajo pa dve nalogi: kazalno in razlagalno. S tem je preglednost večja, hkrati pa kazalo kaže tudi razčlenjenost imen po vsebinski pomembnosti.<sup>67</sup> Stvarno kazalo razvršča in ponavlja temeljne pojme, ki nosijo, izražajo in oblikujejo vsebino knjige. Pri najboljšežnje členjenih pojmi so upoštevane le tiste podenote (prilastki), ki se pojavijo več kot enkrat. Enkratne so vključene pod osnovno obliko.<sup>68</sup>

Ko govorimo o geslovníku, ki pokriva snov celotnega področja etnologije (ali kake druge vede), gre za "makrogeslovník". Prvi slovenski etnološki "makrogeslovník" je *Predlog za geselnik slovarja etnologije Slovencev*, ki vsebuje okoli 6000 gesel; pripravilo jih je 26 etnologov, po abecedi so razvrščena v 52 tematskih sklopov. Po pregledu *Predloga* so ga uredniki posamičnih tematskih razdelkov s pomočjo sodelavcev dopolnili in razširili, tako da zdaj vsebuje okrog 7000 gesel.

Leksikografska praksa je takšna, da je splošni geslovník konceptualno obvezujoč, čeprav z njim konceptualni sistem ni zaključen ali popoln. Glede na okoliščine, ki vplivajo na realizacijo dela, je geslovník po potrebi mogoče dopolnjevati z novimi gesli in nekatera tudi izločiti. Predloge za dopolnila geslovníka vedno sprejemajo področni in glavni urednik EES.

Poleg tematsko-abecedne ureditve, ki jo prinaša geslovník, je neizogiben še tematski hierarhični geslovník. Zanj je vsekakor potreben konsenz o tem, v kolikšni meri bo izdelava hierarhije lahko prepuščena avtorskemu klasificiranju oziroma v kolikšni meri naj bo normativna. Hierarhizacija mora namreč biti logična in dosledna: uporabnika vodi in ne speljuje na stranske poti. Pri takšnem klasifikatorskem delu je koristna in neogibna primerjava s sorodnimi vedami in s tistimi tujimi etnološkimi izkušnjami, ki imajo tako delo že za seboj. Z dokumentarnega vidika sta izjemno pomembni še vzporedna priprava slovenske etnološke bibliografije in poenotenje sistemiziranja v pokrajinskih muzejih in zavodih za varovanje naravne in kulturne dediščine.

V zvezi z geslovníki ne gre spregledati dosedanjega dela za *Slovenski etnološki slovar* in etnološki geslovník za *Enciklopedijo Slovenije* in *Enciklopedijo Jugoslavije*.

#### 4.4 NAČELNA MERILA ZA IZDELAVO MAKROGESLOVNKA

Pri izdelavi makrogeslovníka je potrebno upoštevati vsaj dvoje:

1) *Splošni pomen za slovensko etnologijo* (t. i. železni repertoar etnološke vede):

<sup>67</sup> Prim.: Rajko Muršič, *Center za dehumanizacijo. Etnološki oris rock skupine*. Pesnica 1995, str. 219.

<sup>68</sup> N. d., str. 233.

pojmi iz metodike in metodologije in drugi splošni etnološki pojmi (splošni fond v slovenski etnologiji, kulturni antropologiji in folkloristiki uporabljanih tujk), etnologi in tisti, ki jih mednje prištevamo glede na pomen njihovega dela za etnologijo, ustanove, tuji raziskovalci, ki so pisali o Slovencih ali raziskovali na slovenskem terenu in v današnjem zamejstvu, raziskovalci, ki so pisali o Slovencih drugod po svetu, slovenski popotniki, dela, poimenovanje predmetov in pojavov iz materialne, socialne in duhovne kulture, geografski, zgodovinski in sociološki pojmi, ki jih uporablja tudi etnologija, realije, ki izvirajo od drugod in so postale del naše kulture.

2) *Specialna namembnost*: temeljna terminologija različnih etnoloških poddisciplin (etnološka muzeologija, etnološko konservatorstvo, mitologija, etnomuzikologija, etnokoreologija...), glavni nosilci specifičnih teženj in dosežkov na teh področjih, aktualnosti, ki so že presegle stopnjo popolne novosti in trenutne mode.

## 5. ETNOLOŠKO ENCIKLOPEDIČNO DELO V ZAMEJSTVU

### 5.1 ETNOLOŠKI SLOVAR SLOVENCEV NA MADŽARSKEM

Etnološka prizadevanja za izdaje etnoloških enciklopedičnih del se niso ustavila pri slovarju, ki bi obravnaval način življenja in ljudsko kulturo Slovencev v Sloveniji, temveč segajo tudi čez njene (politične) meje.

Na Madžarskem je leksikonska predstavitev ljudske kulture Slovencev povezana z dolgoročnim raziskovalnim projektom Način življenja Slovencev v 20. stoletju.<sup>69</sup> Najprej je bila napisana dvojezična publikacija *Slovensko Porabje - Szlovénvidék*, ki je izšla leta 1984 kot zvezek v seriji Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja - 20. stoletje. Na podlagi te študije je bil za monografsko obdelavo izbran Gornji Senik. Knjiga *Felsőszölnök - Gornji Senik* - v madžarščini in slovenščini - je bila objavljena leta 1988. Kot tretji člen raziskovalnega projekta Način življenja Slovencev v 20. stoletju je Marija Kozar Mukič, avtorica obeh navedenih del, začela sestavljati slovar z bibliografijo o ljudski kulturi Slovencev na Madžarskem, ki je izšel leta 1996. Namen slovarja je seznanitev strokovnjakov in nestrokovnjakov z ljudsko kulturo Slovencev na Madžarskem - s posebnim ozirom na sožitje Slovencev in Madžarov. Slovar naj bi s pridom uporabljali tudi kot priročnik pri pouku na porabskih šolah, navedeni deli namreč že opravljata to funkcijo. Avtorica slovarja je nameravala obdelati predvsem lastne terenske podatke, ki jih je zbirala od 70. let naprej, ter strniti podatke iz literature. Gradivo se nanaša predvsem na način življenja porabskih Slovencev v 20. stoletju, ki po letu 1920 ohranjajo in soustvarjajo svojo kulturo izolirano od drugih Slovencev v Prekmurju in matični domovini. Marija Kozar Mukič želi raziskati tudi arhivske vire in objaviti drugo dopolnjeno izdajo leksikona z arhivskimi podatki za 18. in 19. stoletje.

Gesla in tematski sklopi se v glavnem ujemajo z geselnikom Slovarja etnologije Slovencev, izbrana gesla pa niso splošna, temveč vsebujejo porabske značilnosti, dodanih je še nekaj specialnih gesel.

### 5.2 ETNOLOŠKA ENCIKLOPEDIJA KOROŠKIH SLOVENCEV

Pobuda za pripravo etnološke enciklopedije koroških Slovencev je prišla konec leta 1995 iz Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik v Celovcu oziroma od njegove tedanje idejne in znanstvene voditeljice dr. Marije Makarovič. Inštitut, ki je

<sup>69</sup> Prim.: Etnološki leksikon Slovencev na Madžarskem (iz koncepta). Pismo Marije Kozar Mukič Slavku Kremenšku 1. 12. 1995. (Iz arhiva Slavka Kremenška.)

začel s sistematično etnološko dejavnostjo leta 1983, je zbiral, obdeloval in objavljaval gradivo, hkrati pa je omogočil terensko raziskovanje mladim, še nediplomiranim etnologom. Poleg petnajstih raziskovalnih dejavnosti je nameraval na Ministrstvu za znanost in tehnologijo v Ljubljani prijaviti pripravo etnološke enciklopedije koroških Slovencev. Koncept zanjo je pripravila Mojca Ramšak, z dr. Makarovičevo pa sta določili tudi merila za izbor sodelavcev: ti naj bi opravljali ali že zaključili terensko delo na področju Roža, Podjune ali Zilje in imeli tudi nekaj objav o zamejski tematiki.

Prvi informativni sestanek na Slovenskem raziskovalnem inštitutu Urban Jarnik v Celovcu o projektu Etnološka enciklopedija koroških Slovencev je bil 26. aprila 1996: takrat je Marija Makarovič predstavila okvirni koncept. Nekateri sodelavci inštituta projekta niso bili pripravljene podpreti, ker so menili, da bi ga bilo treba zastaviti interdisciplinarno (kar bi pomenilo, da enciklopedija ne bi bila več etnološka), in zaradi strahu pred pomanjkanjem denarja.<sup>70</sup> Dogovori za pripravo enciklopedije in prijavo projekta so bili odloženi na prihodnost.

## 6. ODMEVI NA TUJE ETNOLOŠKE ENCIKLOPEDIČNE IZKUŠNJE

Vpliv tujih enciklopedičnih izkušenj na slovenske etnologue je mogoče med drugim razbrati iz knjižnih ocen v slovenski etnološki periodiki. Zdi se, da sta še posebej dve naredili velik vtis na pionirje slovenske etnološke enciklopedistike. Gre za Beitlovo prvo izdajo slovarja nemške etnologije (*Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, 1936) in van Gennepov priročnik sodobne francoske folkloristike, ki je v več zvezkih izhajal od 30. do konca 50. let (*Manuel de folklore français*, 1937-58).

Če imamo Nika Kureta za enega prvih snovalcev slovenskega etnološkega slovarja, je potrebno poleg njegovih zapisanih predlogov omeniti še njegova poročila o podobnih izdajah v Evropi. Kuret je o Gennepovem priročniku pisal v Slovenskem etnografu leta 1960 in izrazil obžalovanje, da je delo takega obsega zaradi avtorjeve smrti ostalo nedokončano.<sup>71</sup> Prav gotovo je van Gennepov priročnik močno vplival na podrobno zasnovo *Prazničnega leta Slovencev* in posredno verjetno tudi na model Slovenskega etnološkega slovarja.

Van Gennep se je imel za folklorista, folkloristika pa je zanj bila etnografija evropskega podeželskega prebivalstva. V nasprotju z zbirateljstvom in težnjo po izčrpnosti se je zavzemal za teoretični in sociološki prijem. Tako je mogel leta 1909 zapisati, da ritual ali kakšno družbeno dejanje nima ne notranje vrednosti ne notranjega smisla, ki bi bil določen enkrat za vselej, temveč se njegova vrednost in smisel spreminjata glede na dejanja pred njim in dejanja po njem. Obreda, ustanove ali tehnike, ki ga/jo hočemo razumeti, ne smemo poljubno iztrgati iz obredne, pravne ali tehnološke celote, katere del je; nasprotno, vsak element celote moramo vedno obravnavati v njegovih razmerjih z drugimi elementi.<sup>72</sup>

Arnold van Gennep je bil tudi prvi pobudnik mednarodnega slovarja regionalne evropske etnologije in folklore (Åke Hultkrantz, *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, Kopenhagen 1960) in je pri tem mislil na etnološko

<sup>70</sup> Iz pisma predsednice Herte Maurer Laussegger, predsednice Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik, njegovim sodelavcem (29. 4. 1996) in zapisnika seje, ki ga je sestavila Marija Makarovič (26. 4. 1996).

<sup>71</sup> Prim.: Niko Kuret, Arnold van Gennep, Manuel de folklore français contemporain. *Slovenski etnograf* 13/1960, str. 243.

<sup>72</sup> Arnold van Gennep, Les rites de passage. 1909, str. 160; prevod odlomka po: Bojan Baskar, Etnologija Francije in socialna antropologija (spremna beseda). V: Françoise Zonabend, *Dolgi spomin. Časi in zgodovine v vasi*. Ljubljana 1993, str. 233-234.

in folkloristično izrazje za materialno in duhovno kulturo v različnih jezikih. Projekt so pripravljali od leta 1951, slovar pa je doslej najboljše evropski etnološki teoretski referenčni slovar, ki definira etnološke in folkloristične koncepte (ne pa njihove zgodovine, čeprav pri najpomembnejših iztočnicah obravnava vsaj najpomembnejše zgodovinske premene). Četudi so določeni pojmi sociološkega izvira, so najprej obdelani z etnološkega in folklorističnega zornega kota. Vprašanje, koliko je bil slovar odmeven in uporabljen pri snovanju in preoblikovanju metodoloških smernic v Sloveniji, je glede na odsotnost ocen in referenc v etnološki periodiki lahko retorično, toda upoštevan je npr. v Kremenškovi *Obči etnologiji* (1973).

Niko Kuret, prvi pobudnik slovenske etnološke enciklopedistike, pa je imel tudi konkretne enciklopedične izkušnje. Na Srednji šoli za gostinstvo in turizem v Ljubljani, kjer je poučeval od leta 1947 do ustanovitve Inštituta za slovensko narodopisje leta 1951, je poučeval francoščino in slovenščino ter seznanjal učence z ljudsko kulturo. Sodelavci je leta 1954 pripravil *Turistično-gostinski slovar* in sestavil njegov francoski del. Z okoli dvajsetimi slovenskimi gesli je sodeloval v mednarodnem *Lexikon der Marienkunde* (Freiburg in Breisgau, 1953), v italijanski Splošni umetnostni enciklopediji (*Enciclopedia universale dell'arte*, Venezia, Roma 1964) pa je objavil prispevek "Maschere e maschere della tradizione popolare europea". Za tako delo je bil pač najbolj poklican, ker je v spisu mogel uveljaviti slovenski delež o ljudskih maskah, medtem ko je drugo evropsko gradivo poznal enako dobro kot poznavalci drugih narodov.<sup>73</sup>

Beitlov slovar nemške etnologije je bil izdan kar trikrat (1936, 1955 in 1974). O zadnji izdaji je kritično poročal Boris Kuhar in dopolnila v slovarju pretresel vzporedno z novimi dognanji v tedanji zahodnonemški etnologiji.<sup>74</sup> Zadnja izdaja je razširjena predvsem na področju šeg, pripovedk in pravljic, ljudskega plesa, iger, ljudske umetnosti, na novo pa so zapisana tudi nekatera gesla iz materialne kulture in splošne etnologije, pa še vrsta gesel, ki sodijo v urbano etnologijo. Kuhar je v oceni zbedel tedanjo tradicionalnost nemških etnologov - piscev gesel, ki niso upoštevali sodobnih teoretskih konceptov, ki so se tedaj v nemški etnologiji že uveljavljali, in novejšo literaturo k posamičnim geslom.

Vilko Novak je zelo polemično vzel pod drobnogled priročnike o narodih in kulturah vsega sveta pod naslovom *Narody mira* in omembe Slovencev v nemških etnoloških priročnikih, kot so *Illustrierte Völkerkunde*, *Die Grosse Völkerkunde*, *JRO Volkskunde*, Thurnerjev *Die Kultur der Südslawen*. Novak je ugotovil, da smo Slovenci predstavljeni v mednarodnih etnoloških priročnikih zelo pomanjkljivo, nestrokovno in neobjektivno, da so nekatere izdaje zmaličene, nestrokovno in krivične do slovenskega naroda.<sup>75</sup>

Slavko Kremenšek se je podobno vprašal, zakaj so Slovenci in drugi Jugoslovani izpadli iz vsebinskega programa zbirke *Ljudstva sveta*, oziroma zakaj nismo zbudili ustrezne pozornosti. Poudaril pa je, da smo v Sloveniji o načinu življenja, kakor se o njem piše v knjigah *Ljudstva sveta*, temeljito razglabljali šele od 50. let naprej. K temu naj bi slovenske etnologe napotile pobude od drugod, pa tudi lastna zgodovinska podlaga.<sup>76</sup>

Lep primer za to je knjiga Boža Škerlja *Ljudstva brez kovin* iz leta 1962, ki jo

<sup>73</sup> Prim.: Vilko Novak, Življenje, osebnost, raziskovalno delo in pomen Nika Kureta. *Etnolog* 5(LVI), Ljubljana 1995, str. 58, 63, 65.

<sup>74</sup> Prim.: Boris Kuhar, Wörterbuch der deutschen Volkskunde. *Slovenski etnograf* 30/1977, str. 159.

<sup>75</sup> Prim.: Vilko Novak, Slovenci v *Narody mira*. *Slovenski etnograf* 18-19/1965-1966, str. 155-161 isti, Slovenci v nemških etnoloških priročnikih. *Slovenski etnograf* 20/1967, str. 173-178.

<sup>76</sup> Prim.: Slavko Kremenšek, Razkrivanje našega načina življenja. *Ljudstva sveta* 6, Ljubljana 1980, str. 8.



lahko uvrstimo med enciklopedične tematske priročnike in je prvi ter zaenkrat tudi edini slovenski sistematični prikaz neevropskih rodovno-plemenskih kultur. V sumaričnem pregledu kulturnih prvin ljudstev Arktike in Antarktike, puščav Afrike in Avstralije, tropskega pragozda Afrike in Indonezije, Oceanije in Amerike je gradivo obravnavano predvsem s stališča tedanje kulturnoantropološke šole, saj se je Škerlj v študijskem letu 1952/53 izpopolnjeval v ZDA in se tam podrobneje seznanil s kulturno antropologijo. Za Škerljeva *Ljudstva brez kovin* je že značilno zблиževanje z antropologijo, kar sodi v kontekst njegovega povezovanja fizične in kulturne antropologije na znanstveni in pozneje tudi pedagoški ravni.

Domnevamo lahko, vsaj po objavah sodeč, da je bil najodmevnejši madžarski etnološki leksikon (*Magyar Néprajzi Leksikon 1-5*, Budimpešta 1977-82), ki je bil mišljen kot priprava za novo Etnologijo Madžarov. O leksikonu je dvakrat pisala Marija Kozar-Mukič.<sup>77</sup> Leksikon v petih zvezkih je po njenem mnenju pomemben mejnik in temeljno delo za nadaljevanje raziskav v madžarski etnologiji, povzetek dotedanjih dognanj, tudi izsledkov novejših raziskav, vključuje pa tudi kulturne posebnosti narodnostnih skupnosti. Avtorji (pri nastanku leksikona je sodelovalo 96 madžarskih etnologov) so skušali odkriti tudi kulturne zveze s sosednjimi narodi, evropsko in evrazijsko kulturo.

Prav problematika medkulturnih zvez, za kar gre tudi pri kulturi Slovencev na Madžarskem - s posebnim ozirom na sožitje Slovencev in Madžarov, pa je tudi eno od spoznavnih izhodišč leta 1996 izdanega *Etnološkega slovarja Slovencev na Madžarskem* Marije Kozar-Mukič, ki je nastajal pod okriljem projekta Način življenja Slovencev v 20. stoletju. Zanj je avtorica uporabila lastne terenske podatke, ki jih je zbirala od 70. let naprej, in jih dopolnila s podatki iz literature.

Upoštevanje tujih izkušenj je torej posledica izobraževanja in delovanja slovenskih etnologov v tujini in stikov s strokovnjaki zunaj bivše Jugoslavije. Za vsestranskega Nika Kureta se da med drugim na podlagi njegovega dela sklepati, da je aktivno izmenjeval izkušnje tako s Francozi, Nemci, Avstrijci in Italijani, Angelos Baš predvsem z Nemci, Slavko Kremenšek z Rusi, Poljaki in Nemci, Vilko Novak predvsem z Madžari, Zmaga Kumer z Nemci, Čehi in Poljaki itn. Krog povezav tako postaja jasnejši in vedno očitnejše je, zakaj so za zgled prvemu slovenskemu enciklopedičnemu delu, *Slovarju etnologije Slovencev*, prav tri tuja dela: avstrijski Haberlandtov *Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs*, nemški Beitlov *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* in madžarski *Magyar néprajzi lexikon*. Poleg njihovih nespornih kvalitet, ki jih postavljajo na sam vrh etnoloških enciklopedičnih nacionalnih del, so najpomembnejši slovenski etnologi, idejni očetje zamisli o podobni slovenski izvedbi, vzdrževali večino strokovnih stikov prav s kolegi etnologi iz navedenih držav.

<sup>77</sup> Prim. Marija Kozar Mukič, *Magyar Néprajzi Lexikon 1: A-E. Glasnik SED 17/1977*, št. 2, str. 28; ista, *Magyar Néprajzi Lexikon. Traditiones 17/1988*, str. 419.

## Protislovje avantgarde v besedilih njenih manifestov

MAJA BREZNIK\*

### POVZETEK

V pričujočem besedilu avtorica analizira besedila manifestov slovenske avantgarde v maniri, ki se močno razlikuje od postopkov tradicionalne literarne zgodovine: avtorica namreč sledi Ducrotovi teoriji semantične pragmatike, ki pravi, da je smisel izjave tudi že deskripcija njenega izjavljanja, kar pomeni, da nas lahko že sama analiza teksta pripelje do rekonstrukcije izjavljalnega položaja in funkcij, ki jih opravlja besedilo manifesta. Ta prijem omogoči, prvič, da vsaj minimalno določimo izjavljalno situacijo, se pravi, tiste razsežnosti "dejanskega" zgodovinskega položaja, ki so za izjave v manifestu pertinentne; in drugič, z izjavljalno situacijo smo tudi že dohnali, kako izjava sama interpretira in torej soustvarja položaj, v katerem je izrečena.

Analiza besedil sledi ugotovitvi, da funkciji besedil manifestov ustrezajo dvema vrstama izjav: 1. ugotovitve, kaj vse je narobe z dotedanjo umetnostjo, ki ustrezajo konstativni govorni funkciji; 2. "ustanavljanje" novih umetnostnih gibanj, ki ustrezajo performativni govorni funkciji, saj "govorec" manifestnih izjav uporabi performativ, da bi šele vzpostavil svoj avtoritativni položaj, se razglasil in se pustil priznati kot umetniška skupina. Analiza posameznih izjav odkriva, da je protislovje avantgarde vpisano že v sama besedila, kajti manifesti so predvsem dokument, da avantgarda, ki se rada predstavlja za nekaj univerzalnega, pravzaprav pripada le partikularnemu. Problem je tale: da bi se lahko umetnost razglasila za avtonomno in univerzalno, mora biti namreč najprej prepoznana, da - ali "kot da" - deluje v interesu partikularnega družbenega razreda ali skupine, ali z drugimi besedami: njena "zainteresiranost" je pogoj za "nezainteresiranost" njene avtonomije.

### ABSTRACT

#### THE CONTRADICTIONS OF THE AVANT-GARDE IN THE TEXTS OF ITS MANIFESTOS

In this text the author analyses the manifestos of the Slovenian avant-garde in a manner thoroughly different from the procedures of traditional literary history: the author follows Ducrot's theory of semantic pragmatics, which says that the meaning of a statement is already a description of its vocalisation, which means that the analysis of the text can bring us to a reconstruction of the position of the declaration and the function of the manifesto's text. This approach helps, in the

\* Maja Breznik je diplomirala na oddelku za dramaturgijo na ljubljanski Akademiji za gledališče, radio, film in televizijo. Leta 1991 je skupaj s kolegi in kolegicami ustanovila revijo MASKA, pri kateri je bila dve leti sourednica. Potem se je kot mlada raziskovalka zaposlila na Inštitutu za humanistične študije - Institutum studiorum humanitatis v Ljubljani. Lansko leto je zaključila magistrski študij z nalogo *Sociologija gledališke institucije* na oddelku za sociologijo kulture Filozofske fakultete, kjer trenutno pripravlja doktorsko nalogo.

*first place, to at least minimally determine the situation of the declaration, meaning the extent of the "actual" historical position pertinent to the declaration of the manifesto; and second, with the situation of the declaration, we have already surmised how the declaration itself interprets and thus co-creates the situation in which it was stated.*

*The analysis of the texts follows the conclusion that the functions of the texts of the manifestos correspond to two types of declaration: 1. the conclusions about what was wrong with art in the past, which correspond to the declarative function of speech; 2. the "founding" of new trends in art which correspond to the performative function of speech, since the "speaker" of the manifesto statements uses a performative approach in order to establish his position of authority, declare himself and allow himself to be recognised as an art group. Analysis of individual declarations reveals that the contradictions of the avant-garde are already written in the text, since manifestos are mainly documents, while the avant-garde, which likes to present itself as something universal, actually belongs to the particular. The problem is as follows: in order for art to pronounce itself autonomous and universal it must first be recognised that (or "as if") it functions in the interests of a particular social class or group; in other words, its "interest" is a condition for the "lack of interest" of its autonomy.*

Ko beremo besedila avantgardnih manifestov, opazimo značilnost, ki bi lahko veljala za manifest nasploh: veljavni družbeni instituciji se ne upirajo samo z argumentom proti argumentu, s slogom proti slogu, ampak institucijo zlasti izigravajo, sprožajo v njej kratek stik, pri tem pa uporabljajo izključno jezikovna sredstva.

Na to značilnost opozarja Anne-Marie Pelletier v tekstu "Le Paradoxe institutionnel du manifeste",<sup>1</sup> ki pravi, da moramo manifest preučevati z dveh vidikov hkrati: kot vsebino in kot funkcijo. Pri tem nam lahko pomaga Ducrotova teorija semantične pragmatike, ki pravi, da je smisel izjave tudi že deskripcija njenega izjavljanja. To pomeni, da nam ni treba k vsakokratnim danostim in okoliščinam, ki se pritikajo besedilu kakšnega manifesta, da bi lahko prišli do sklepov o izjavljalnem položaju govorca; že sama analiza teksta nas namreč lahko pripelje do rekonstrukcije izjavljalnega položaja in funkcij, ki jih opravlja besedilo manifesta.

Prijem, ki izhaja iz besedila manifesta, ima pomembno prednost pred tradicionalnimi literarnozgodovinskimi postopki: analiza po Ducrotovem zgledu z "opisom izjavljanja", ki ga je mogoče razbrati iz "smisla izjave", omogoča, da vsaj minimalno določimo izjavljalno situacijo, se pravi, tiste razsežnosti "dejanskega" zgodovinskega položaja, ki so za izjave v manifestu in za manifest v celoti sploh pertinentne. S tem ta prijem omogoča, da opravimo utemeljeno selekcijo "zgodovinskega gradiva", se pravi, da v kopici empiričnih podatkov, ki so na prvi pogled bolj ali manj "naključni", razberemo tiste, ki so za manifest pertinentni, ki so za govorca manifesta določali ali celo kar tvorili "zgodovinsko situacijo". Literarna zgodovina, ki je izhajala iz pozitivizma, prav tega problema ni zmoгла rešiti in se je zato zlahka ujela v slabo neskončnost zgodovinskega "opisovanja", se pravi, kopičila je bolj ali manj pomembne in nepomembne podatke, ne da bi bila sposobna, da jih količkaj zadovoljivo uredi. Novejše literarnozgodovinske smeri so glede tega še bolj problematične, saj pozitivistično akribijo

<sup>1</sup> Anne-Marie Pelletier, "Le paradoxe institutionnel du manifeste", Pariz, *Littérature*, Larousse, oktober 1980.

nadomeščajo z bolj ali manj aprioristično "estetsko teorijo", v imenu katere selekcionirajo in interpretirajo faktografsko gradivo.<sup>2</sup>

Prijem, katerega siceršnje potenciale bomo tu seveda zgolj nakazali, pa omogoča še nekaj: če se nam namreč posreči določiti izjavljalno situacijo, smo s tem že tudi dognali, kako izjava sama interpretira in torej soustvarja položaj, v katerem je izrečena. Prijem potemtakem daje vsaj izhodišča za analizo *zgodovinskih učinkov* izjav v manifestih in manifestov v celoti. Literarno zgodovinopisje je ta problem v glavnem reševalo tako, da je poskusilo dognati, "kako" ali s katerimi "prvinami" so manifesti, njihove teze ipd. "prisotni" v drugih sodobnih in poznejših besedilih. Jasno je, da je ta postopek močno odvisen od "teorij", ki si jih raziskovalec ustvari o manifestih in o besedilih, v katerih išče "učinek" manifestov. Ker te "teorije" v tej vrsti interpretacij delujejo zvečine na ravni predpostavk in bolj ali manj implicitno, je velika možnost, da interpret ne nadzoruje njihovega delovanja, še večja pa je verjetnost, da za bralca to delovanje ni neposredno razvidno. Ne glede na siceršnjo vrednost teh implicitnih "teorij" je torej skorajda nujno, da v interpretacijah te vrste delujejo na način ideologije. Prijem, ki ga bomo tukaj poskusili vsaj skicirati, pa omogoča zgrabiti najbolj "neposredne" in torej najbolj nesporne učinke manifestnih izjav - namreč tiste, do katerih je prišlo že s tem, da so bile te izjave izjavljene. Prav to pa je lahko solidno izhodišče za širše zgodovinske analize.

V nadaljevanju bomo obravnavali in vsaj do neke mere analizirali najbolj tipične izjave iz slovenskih umetniških manifestov; na podlagi te obdelave bomo poskusili priti do nekaterih splošnih hipotez o izjavljalnem položaju avantgarde.

Že na prvi pogled in brez kakšne posebne analize je mogoče videti, da se manifest organizira okoli dveh glavnih motivov: prvi kritizira umetnostno institucijo in reklamira njeno abolicijo, medtem ko drugi - skoz govorno dejavnost - vzpostavlja novo institucijo in se bojuje za njeno priznanje. Zdi se, da se ta motiva razlikujeta na podoben način, kakor se v prvi teoriji Johna L. Austina<sup>3</sup> razlikujeta dva osnovna tipa izjave - konstativ in performativ. Konstativ ugotovi ali konstatira kakšno zunajjezikovno dejstvo; značilnost, ki izhaja iz tega, je, da pri tem tipu izjave lahko ugotavljamo, ali je trditev resnična ali neresnična. Pri drugem tipu izreka, performativu, resničnosti ali neresničnosti ni mogoče ugotavljati. Austin navaja štiri zglede: "Vzamem" (to žensko za svojo zakonsko ženo), "To ladjo imenujem Kraljica Elizabeta", "Svojo uro dajem in volim svojemu bratu" in "Stavim pet kovačev, da bo jutri deževalo". Za vse štiri primere je značilno, da dejanje s tem, da ga imenujemo, že tudi izvršimo: ko rečemo "To ladjo imenujem Kraljica Elizabeta", je ladja hkrati tudi že imenovana; skratka, v teh primerih velja, da je nekaj reči tudi že nekaj napraviti. V svoji "kritični" razsežnosti manifesti navadno "ugotavljajo" kaj vse je narobe z dotedanjo umetnostjo, in "konstatirajo", da je dotedanja umetnost že mrtva, da ni nič vredna ipd. Ta razsežnost nekako pripada konstativni govorni funkciji. Narobe pa bi lahko rekli, da je "ustanavljanje" nove umetnostne institucije v manifestu nekaj, kar izhaja iz performativnih govornih dejanj. Manifest torej obsega, zelo grobo rečeno, konstativno in performativno razsežnost; s kakšnimi konkretnimi vrstami izjav se ti razsežnosti uveljavljata, pa bomo morali še raziskati.

Druga dvojnost, ki jo opažamo v manifestih, sta dva različna načina, kako se

<sup>2</sup> Zgled za postopek te vrste je, denimo, spis Janeza Vrečka "Pojem avantgarde v določenosti abstrakcije", *Primerjalna književnost*, kjer je med drugim prisiljen k tavitološki definiciji avantgarde: "... /Avantgarda/ pokaže tiste posebne poteze, ki so značilne samo /za ta pojav/ in celo tako bistvene, da jih v pravem obsegu lahko zajame samo ta oznaka."

<sup>3</sup> John Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1990.

obračajo na bralca: govorec enkrat bralca obtožuje za "pasatista", ker pristaja na družbeno danost, drugič pa istega bralca interpelira - v Althusserjevem smislu - v novo institucijo. Naj bi bil v tem paradoks? Anne-Marie Pelletier vidi v opoziciji med kritičnim in utopičnim momentom vpis čiste intence manifesta: to je ozaveščenje, ki naj bi delovalo kot mobilizacija s tem, da promovira akcijo. Pa vendar: koga manifest pravzaprav ogovarja? Ali vsakega bralca, za katerega je vsaj možno, da postane nov "bojovník umetnostne revolucije", ali pa nemara meri na kakšno bolj določno skupino ali osebo?

Zdi se pač, da v manifestnih besedilih manjkata dva pomembna podatka: 1. ne vemo, kdo je govorec izjav v manifestih - kdo ali kaj je tako imenovana "nova institucija"; 2. ne vemo, koga manifest pravzaprav naslavlja. Od tu naprej nam ugibanja ne bodo več dosti pomagala, zato si pogledjmo nekaj najbolj značilnih izjav.

### Magična koncepcija jezika in avtonomija umetnosti

O govorcju - tistem, ki prevzema odgovornost za manifestno izjavo, - imamo navadno na voljo samo en podatek: rabo 1. osebe množine, ki je taka tudi v primerih, če je podpisana posamična oseba, ne pa skupina. Skupaj z rabo sedanjega časa, trdilnega naklona in tvornega načina je prva oseba ednine (ali množine, lahko dodamo) znak za "svojevrstno in posebno rabo", ker "je med njo in drugimi osebami in časi istega glagola sistematična asimetrija",<sup>4</sup> kar naj bi po prvi Austinovi teoriji kazalo na performativno rabo.

Toda vzemimo za primer nekaj takih izjav: na primer iz besedila, ki ga je Delak napisal po obisku pri Černigoju v Trstu, kamor je skočil poleti 1926, medtem ko je v Gorici pripravljaj "Umetniški večer mladih".<sup>5</sup> Po tem srečanju je Delak objavil dva manifesta v Mladini: "Kaj je umetnost" in "Moderni oder".<sup>6</sup> Navajamo iz besedila "Kaj je umetnost" (mi podčrtujemo):

(1) *Borimo se* proti Cezanskemu in nemškemu idiotizmu = ekspresionizmu, kakor tudi proti angleškemu trgovskemu parobrodstvu. *Biti hočemo* barbaro-geni. To je parola balkanske narave, *živeti hočemo* sorodno s celokupnim svetom v dinamični obliki aktivizma.

...  
Kot "sinteza" časa *stavimo* umetnost konstruktivne logične enote kot edini faktor sodobnega stremjenja.

Kaj lahko ugotovimo iz teh štirih izjav v luči prve Austinove teorije performativa? Predvsem to, da je te izjave prav mogoče razumeti kot ugotavljanje nekega zunaj-jezikovnega dejstva: v primeru fraz *borimo se*, *stavimo* je to ugotavljanje delovanja, v frazah *biti hočemo* in *živeti hočemo* pa lahko vidimo izraz ali "ugotovitev" volje.

Preden pa se lotimo tega vprašanja, moramo pojasniti neko "nenavadnost" v teh izjavah, ki je še očitnejša. Izjave namreč uporabljajo prvo osebo množine, četudi je pod celotno besedilo podpisan posamičen avtor in ne skupina. Ta neuskkljenost med avtorjem izjave, se pravi piscem besedila, ki za avtorstvo jamči s svojim podpisom, in,

<sup>4</sup> John L. Austin, *ibidem*, str. 62.

<sup>5</sup> Mimogrede: Černigoj ga je povabil s temi besedami: "Sedaj sem v Trstu. V nesramno vročem solncu kapitalističnega primorja delam med učinkovitimi proletarskimi množicami. Zaposlen sem materijelno v tovarni za težko industrijo in sem za mehko, rafinirano ljudstvo na razpolago kot sintetik. Nesramno občutljiv za vsako škodljivo tradicijo plavam kot oče nad železnimi stroji v vsakdanjem delu za kruh."

<sup>6</sup> Objavljeno v *Mladini*, III. letnik, št. 1, 1926/27, Ljubljana; na istem mestu je objavljeno tudi Černigojevo pismo.

na drugi strani, govorcem, ki je označen v izjavi z *mi*, ustreza tistemu, kar je v Ducrotovi teoriji razlika med *empiričnim govorcem* in *govorcem*.<sup>7</sup> Empirični govorec, se pravi tisti, ki je resnično izgovoril ali napisal neko izjavo, je v manifestnem besedilu zastopan s podpisom, medtem ko je z rabo prve osebe množine zastopan govorec, se pravi tisti, ki je odgovoren za izjavo. Iz tega lahko sklenemo, da empirični govorec, tisti, ki je materialno in, denimo, pravno odgovoren za izjavo, fingira govorca: empirični govorec "proizvaja" govorca izjave s tem, da to izjavo izreče; govorec, ki ga zastopa nedoločni deiktični znak *mi*, je torej le proizveden.

S stališča "proizvedenosti" govorca lahko zgoraj omenjene izjave razumemo kot "performativne"; in še več: z izjavami *borimo se...*, *biti hočemo...* in *živeti hočemo...* se "govorec" refleksivno zaveže k določenemu ravnanju, torej so te izjave vendarle daljni sorodniki izjav, ki jih Austin imenuje komisivni performativi ali izjave s komisivno ilukucijsko močjo. Ali, na primer, izjava *stavimo...*, ki bi jo lahko uvrstili med eksercitive, saj rabi za uveljavljanje oblasti, pravic ali vpliva.

Govorec v našem primeru je torej "skupina", morda "umetnostna institucija", o kateri vemo samo to, da se v njenem imenu podpisuje nekdo z imenom Ferdo Delak; ta "skupina" pa se predstavi bralcu na zelo določen način: s pomočjo izjav, ki prinašajo odločitve o sebi, trditve, ki obvezujejo izjavljalca ali nagovorjenca k določenemu ravnanju. Toda manifestne izjave nimajo ne potrebnih zunajjezikovnih okoliščin niti konvencionalnih obrazcev, ki bi jim omogočale, da bi lahko "intencionirano" dejanje tudi uspešno izpeljale. Tako imenovani "intencionalni" performativi ne ustrezajo minimumu konvencionalnosti, ki je potreben, da lahko performativi uspejo. Igor Ž. Žagar v tekstu "Performativnost kot polifonija" opiše razliko med konvencionalnim in intencionalnim performativom: značilno za intencionalne performative je, da morajo izpolniti posebne pogoje, da lahko uspejo. "Temeljno intencionalni performativi se morajo s tem mankom (konvencionalnosti, op. av.) neprestano soočati in ga seveda poskušati nekako (u)blažiti, zato - in to je moja (hipo)teza - uprizarjajo podobo izjavljanja, ki je v teku, (za)igrajo torej ta manjkajoči košček družbene konvencionalnosti, da bi na ta način zagotovili prepoznanje intencioniranega (performativnega) dejanja".<sup>8</sup>

Če velja, da mora imeti govorec avtoritativni položaj, ki mu daje potrebna pooblastila za izjavljanje, denimo, eksercitivov, ali da govorec nastopa z avtoriteto, ki jo vsakdo ima, da nekaj obljubi, priseže ipd., je v manifestu situacija obrnjena na glavo. V manifestnem besedilu govorec uporabi performativ, da bi šele vzpostavil svoj avtoritativni položaj in se razglasil ter pustil priznati kot skupina, ki je v položaju, da daje sodbe o družbi in umetnosti. Funkcija performativne izjave v manifestu je, da bralcu "zaigra" izjavljalni položaj govorca, da prikaže kot aktualizirano nekaj, kar obstaja le v virtualnosti. Paradoks pa je ravno v tem, da - skoz igro rabe performativa - avantgardne skupine tudi zares pridobijo neko obliko institucionalizacije, ker si je govorec "prilastil" pravico do naslavljanja, mobilizacije in rekrutiranja občestva.

Na tem mestu se za analizo avantgarde odpre cela kopica problemov: eden izmed njih se nanaša na avtonomijo umetnosti, o kateri se veliko govori od larpurlartizma dalje. Če poskušamo povedati na kratko: ideologija *l'art pour l'art* opre koncept avtonomne umetnosti ("da je umetnost zaključena v sebi sami in da se podreja samo lastnim zakonom"<sup>9</sup>) na subjektivno idejo "ustvarjalca umetnosti" s predpostavko, da obstaja

<sup>7</sup> Cf. spis "Očrt polifonične teorije izjavljanja", in: *Izrekanje in izrečeno*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1988, str. 170-231.

<sup>8</sup> Igor Ž. Žagar, "Performativnost kot polifonija", Ljubljana, *Anthropos*, letnik 1992, št. 5/6, str. 129.

<sup>9</sup> Georg von Lukacs, *Die Seele und die Formen*, srh. prevod Duša i oblici, Beograd, Nolit, 1973, str. 103.

področje čustvovanja in domišljije, ki vodi umetnikovo roko k ustvarjanju veličastnih umetnostnih del. Pri larpurlartizmu je torej umetnost *dopolnilo* vsakodnevnega pragmatizma, njegova skrivna resnica.<sup>10</sup> Na drugi strani pa zgodovinska avantgarda postavi koncept avtonomije umetnosti na glavo; zvijača avantgarde naj bi bila v tem: ko avantgarda odtegne samo sebe iz veselja družbenih sfer in razglasi svojo avtonomnost, to ne pomeni, da se je odpovedala družbenemu delovanju, ampak da naj bi poslej delovala na to družbeno veselje iz sebe same. Avantgarda namreč meni, da z dekonstrukcijo formalnih postopkov - skratka s tem, da demistificira umetnost, podira kanone in umetnostne zakone, - vpliva na človeka kot kompleksno družbeno bitje: to pa naj bi avantgardi zagotovilo še močnejši učinek v celotnem družbenem veselju, kakor pa bi ga lahko dosegla, če bi delovala od "znotraj".<sup>11</sup>

Razliko med larpurlartizmom in avantgardo je mogoče razbrati že iz razlike v načinu, kako larpurlartizem in avantgarda predpostavita mesto bralca. Za ilustracijo nam lahko rabita kar primera iz revije Tank:

(2) vse gori, gori, gori...

kri gori, misel gori, človek gori -  
vsi oceani so v ognju poškrlateli!

Fran Onič, Šumenje sedanjosti

(3) priiimitii

priiimitiii tisch  
tesch

Kurt Schwitters, Lautdichtungen

Oničevo pesem je mogoče brati s stališča poznavalca ekspresionizma ali pa kot laik, to bistveno ne vpliva na razumevanje, saj lahko tudi nepoučen bralec iz besednih zvez sklepa o nekaterih metaforičnih pomenih, čeprav se verjetno ne bo mogel preriniti do vseh razsežnosti, ki so dostopne poznavalcu. V Schwittersovem primeru je stvar drugačna: besede v pesmi "Lautdichtungen" ne ustrezajo leksični realnosti kakšnega germanskega jezika, čeprav nemara sprožajo aluzije; zato pa na ravni zapisa pesem deluje kot grafični material, ki ni urejen po meri avtomatizirane bralne percepcije. V tem je tudi ves čar: pesem vleče nove pomenske razsežnosti ravno iz tega, da pušča na cedilu in spodbija avtomatizirane perceptivne navade. To pa pomeni, da se mora umetnostno delo v tem primeru ukvarjati s svojim lastnim kontekstom, seboj samim; da je umetnost zaprta v sami sebi: zato ni vseeno, s katere pozicije "beremo" umetnino, saj je od "zunaj" (s stališča nedolžnega laika) sploh ni mogoče razumeti. V nasprotju z larpurlartizmom avantgarda bralca oziroma gledalca "posrka" vase.

Podobno tudi manifestna besedila z rabo performativa zahtevajo "vsega" bralca s tem, da ga zapletejo v vozle obljub, zagotovil, napovedi ipd. Interpelirani bralec je ali "zunaj" ali "znotraj"; pri avantgardnih umetninah je mogoče sodelovati in jih brati ali opazovati samo od "znotraj". V tem smislu je avantgarda izključujoča, ker od bralca

<sup>10</sup> In način, kako se "materializira samo-razumevanje buržoaznega razreda" dodaja Peter Burger, "On the Problem of the Autonomy of Art in Bourgeois Society", in: *Art in Modern Culture, an anthology of critical texts*, ur. Francis Francina in Jonathan Harris, New York, The Open University, Phaidon Press Limited, 1992.

<sup>11</sup> O "izjemnosti" avantgarde samo še tale kratka opomba: če je zgodovina umetnosti samo menjavanje dveh stilov - realizma in romantike -, potem je to zapora, ki vzdržuje svojo lastno igro. Avantgarda preseka igro menjave realizma in romantike, ker vključi obe: romantiko kot "absolutno realnost", razdor z vsakdanjikom ipd., realizem kot abstrakcijo, saj ne more biti nič bolj "konkretno" kot abstrakcija.

zahteva, da se prestavi v simbolni register umetnostne prakse.

Če opazujemo performativne izjave v tem kontekstu, potem moramo priznati, da vendarle proizvajajo neke posebne učinke, prav tiste, iz katerih se norčuje Oswald Ducrot in jih daje kot primer "magične koncepcije govornice": "Če mislimo, da je ilokucijski samo tisti akt, ki je vpisan v izjavo, potem moramo izjavam pripisati neko posebno učinkovitost, ki jo te izjave - veljajo nam za nekakšne obrazce - imajo ne glede na izjavljanje. Iz tega izvira nekakšna magična koncepcija govornice: sama materialnost izrečenega naj bi v sebi nosila sveto moč."<sup>12</sup> Ne smemo pa pozabiti, da smo - v skladu z Ducrotovo teorijo - poudarili, da performativne izjave le "kažejo" izjavljalni položaj govorečega subjekta kot aktualen.

S tem smo izčrpali tisti del analize manifestnega besedila, ki zadeva rabo performativa; preostane nam še drugi, tako imenovani konstativni del.

### Deontične sodbe

V nadaljevanju bomo, če parafraziramo Ducrota, uporabljali "les outils de sa forge", orodja iz Ducrotove kovačnice, ki jih je razvil v spisu "Argumentacija z avtoriteto"<sup>13</sup>. Prvo Ducrotovo teoretsko orodje je razločevanje med dvema možnima pomenoma glagola reči (dire): to je trditi (asserter) - ali reči1 - in pokazati (montrer) - ali reči2. To pomeni, da ima vsaka izjava dve indikaciji: prva zadeva sam objekt trditve, medtem ko druga pojasnjuje svoje izjavljanje; opis izjavljanja je ravno smisel izjave. To drugo bi lahko opredelili kot nekaj, česar ni mogoče upravičiti s sodbo o resničnosti ali neresničnosti.

Drugo teoretsko orodje pa je razločevanje med govorcem in izjavljalci, kjer je govorec avtor izjavljanja in odgovoren za izjavo. Izjavljalci, ki jih je lahko več, pa se ne pokrivajo avtomatično z govorcem: izjavljalci so liki, ki jih izjava kaže kot nosilce raznih gledišč v okviru same izjave.

Vzemimo primer iz že omenjenega besedila "Kaj je umetnost?", ki je hkrati enostaven zgled za ponazoritev Ducrotovega koncepta semantične deskripcije; različice te izjave so v manifestih tudi zelo pogoste.

#### (4) Treba je borbe, volje in vztrajnosti!

Pri izjavi, ki jo vpeljuje fraza *treba je...*, lahko najprej opazimo, da ne moremo govorniku naprtiti odgovornosti za izjavo, saj je izjava prikazana kot trditev nekega drugega izjavjalca. Svojo intuitivno zaznavo lahko utemeljimo s tem, da izjava očitno "napotuje" na dva izjavjalca, ki imata v okviru izjave različne funkcije oziroma zastopata različna gledišča. Na eni strani imamo torej I1, ki trdi, da "so borba, volja in vztrajnost potrebne", in imamo I2, ki izjavi izjavjalca I1 samo doda frazo "treba je...". S tem je izjava izjavjalca I2 dodatno okrepljena, ker se izjava nasloni na avtoriteto I1; izjava izjavjalca I2, - to je izjavjalca, ki je priličen govorniku -, dobi "argumentativno moč" s tem, da za avtoriteto postavi drugega izjavjalca (I1): funkcija I2 (ki je priličen govorniku) je samo to, da izjavo I1 "ponovi" in prenese naprej. Ta diskurzivni mehanizem imenuje Ducrot argumentacija z avtoriteto.

Na drugi strani izjava pripada vrsti modalnosti, ki ne implicira kategorične sodbe (kjer je podelitev neke lastnosti objektu zatrjena kot dejstvo) niti hipotetične ali

<sup>12</sup> Oswald Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1988, str. 87.

<sup>13</sup> Oswald Ducrot, "Argumentacija z avtoriteto", Ljubljana, objavljeno v *Izrekanje in izrečeno*, Studia humanitatis, 1988, str. 148-169.



apodiktčne (kjer je ta podelitev zatrjena kot možnost ali nujnost), ampak implicira deontično sodbo (se pravi sodbo, ki zadeva moralno in družbeno ovrednotenje dejanja).<sup>14</sup> Če združimo obe napoliti, na kateri nas "opozarja" (v smislu reči2) izjava *Treba je borbe, volje in vztrajnosti!*, lahko o tej izjavi rečemo, da vzpostavlja neko posebno razmerje v govorni situaciji. To razmerje lahko opišemo s stališča vednosti, ki jo "prikaže" govorec: slednji zaigra zatrditev neke propozicije tako, da trditev prikaže kot resnično s tem, da svojo izjavo "nasloni" na izjavo neke avtoritete. Lahko pa razmerje v govorni situaciji opišemo tudi s stališča deontologije, ki zadeva etično in družbeno ovrednotenje dejanj: izjava hkrati tudi "prikaže" neko skupno moralno obveznost, do katere se morata opredeliti govorec in naslovljenec.

Iz tega, kar je bilo povedano, lahko ugotovimo, da imajo tudi te vrste izjave, ki naj bi po opoziciji konstativ - performativ spadale med konstative, podobne lastnosti, kakršne smo prej pripisali performativu: da lahko tudi pri teh izjavah "konec koncev vidimo, kako iz govorov o svetu vznikne sam svet"<sup>15</sup>. Pri sklepanju po avtoriteti se "sklicujemo na to, da je nekdo že zatrdil neko propozicijo, da bi si s tem dali pravico, da jo tudi sami zatrdimo, to je, da bi jo dali za odsev dejanskega stanja."<sup>16</sup> Tako kot "intencionalni" performativi, tudi govorec iz primera (4) naslovljencu "zaigra" izjavljalni položaj in se "prikaže" kot nekdo, ki ima avtoriteto podeljevanja določenih sodb.

Poglejmo si še en primer iz besedila "Moderni oder", ki ga je Ferdo Delak prav tako objavil v *Mladini*:

(5) Teater pa naj bo sinteza življenja...

Tudi v tej izjavi lahko opazimo sledi izjavljanja nekoga tretjega. Frazo *naj bo* lahko prevedemo v *bodi tako*: na primer, *naj bo povedano še to* pomeni isto kot *bodi povedano še to*. Izjava *Teater pa naj bo sinteza življenja...* - prav tako kot prejšnja - kaže na dva izjavljalca: prvi izjavljalec I1 zatrdi, da "mora biti teater sinteza življenja...", medtem ko drugi izjavljalec I2 sprejme izjavo I1 kot gotovost, o kateri ne gre več razpravljati in se "vda" v smislu, da sprejme izjavo za resnično. Izjava, ki jo sporoča izjavljalec I2, se pravzaprav glasi "zgodí naj se, kar se mora zgoditi". Tako kot v primeru (4) se tudi tu govorec sklicuje na neidentificirano avtoriteto. Izjava pred nami "uprizori" polifonijo izjavljanja, zato moramo razumeti izjavo kot rezultat konfrontiranja več izjav.

### *Insceniranje kontradikcije z izjavo*

V prejšnjem poglavju, ko smo govorili o argumentaciji z avtoriteto, smo se že lotili insceniranja (Ducrot resno misli s to gledališko metaforo, ker rad primerja polifonijo izjavljanja z gledališko igro: like ima za različne izjavljalce, medtem ko dramatik velja za pravega avtorja njihovih izjav) konfrontacije gledališč raznih izjavljalcev; o tem bomo govorili tudi v nadaljevanju.

Izjava, ki bo naš naslednji primer, je iz poznejšega obdobja kot dosedanji: vzeli smo jo iz "oznanila publikli" Gledališča sester Scipiona Nasice, teksta k predstavi *Krst pod Triglavom*, ki je bila premierno uprizorjena februarja 1986:

<sup>14</sup> Cf. geslo "La Modalité dans la Langue", objavljeno v *Nouveau Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage*, urednika Oswald Ducrot in Jean-Marie Schaeffer, Pariz, Edition du Seuil, 1995, str. 578-587.

<sup>15</sup> *Izrekanje in izrečeno*, str. 168.

<sup>16</sup> *Ibidem*, str. 168.

## (6) Gledališče ni Prazen Prostor.

Zanikana trditev je za Ducrota primer polifoničnega izjavljanja *par excellence*, ker "kaže svoje izjavljanje kot trčenje dveh nasprotnih stališč, trdilnega, ki je pripisano izjavljalcu I1, in drugega, ki zavrača prvega in je pripisano I2".<sup>17</sup> Trdilna izjava, pripisana izjavljalcu I1, bi se v našem primeru glasila *Gledališče je prazen prostor*. Poznavalec modernega gledališča z lahkoto prepozna, da je empirični govorec te izjave Peter Brook, modernistični režiser velikih gledaliških spektaklov, v katerih meša evropsko gledališko izročilo z drugimi neevropskimi kulturami. Peter Brook, med drugim, velja za zastopnika tiste evropske kulture, ki misli, da evropska civilizacija lahko postane zibelka "svetovne civilizacije", podobno temu, kar naj bi bila antična kultura za evropsko pred dvema tisočletjema. Vidimo torej, da je izjava *Gledališče ni prazen prostor* inscenacija konfliktov na ravni razmerja med obrobniimi kulturami in "centrom": "periferne" kulture seveda hočejo opozoriti na ideološke razsežnosti tam, kjer jih "center" noče videti, ker je za center to "samo" vprašanje kulture. Ko člani Gledališča sester Scipiona Nasice zanikajo Brookovo izjavo, izjavljanje te trditve pomeni, da "pripeljejo" ideološke razsežnosti v zadnje (navidezne) enklave.

Od bralca te izjave se ne zahteva, da se identificira z govorcem izjave, ki je priličen izjavljalcu I2; z izjavo je pred bralca razgrnjena le inscenacija kontradikcije, v kateri lahko bralec zavzema stališča, primerja in ocenjuje gledališča dveh izjavljalcev. Izjava je igra potujitve v Brechtovem smislu, ki ne konstatira nekega stanja, niti ne zahteva od bralca identifikacijskih investicij. Poglejmo še en primer:

(7) Evropa veselo pleše u lokvi rvene krvi svom pariškóm gracijóm groteskni Kan-kan a bačuška uz balalajku svira "Crven sarafan"!<sup>18</sup>

Avtor navedene izjave je Branko Virgil Poljanski, ki je bil v dvajsetih letih za kratek čas angažiran v ljubljanski Drami.<sup>19</sup> Poljanski je brat in sodelavec Ljubomira Micića, ustanovitelja "balkanskega" avantgardnega gibanja zenitizem in urednika časopisa *Zenit*. Ko je bil Poljanski v Ljubljani leta 1921, je izdal prvo (in zadnjo) številko časopisa *Svetokret*, podnaslovljenega kot "list za ekspediciju na severni pol čovekovog duha", iz katerega je tudi navedena izjava.

Izjavo (7) lahko opišemo kot priredje dveh stavkov, ki ju povezuje veznik *a*. V srbohrvaščini ima veznik *a* podobno funkcijo kot v slovenščini, kjer spada v skupino veznikov *pa, a, toda, ali, vendar, ampak* in drugih. Raba omenjenih veznikov med dvema stavkoma implicira odnos opozicije (Ducrotov primer *P mais Q*<sup>20</sup>); po veljavni slovenski slovnici ti vezniki "izražajo nekako zanikano nasprotje prvemu delu vezniške zveze".<sup>21</sup>

V primeru (7) sta izjavi - izjava, ki stoji pred veznikom, in izjava, ki pride za njim - postavljeni v odnos kontrasta. Izjavi rabita motiv iz glasbe za to, da lahko govorec opiše in primerja dve geografsko-politični entiteti: prva, Evropa, veselo pleše v mlaki krvi groteskni ples dekadentnega fin-de-siècla, medtem ko Sovjetska zveza igra "Rdeči sarafan". Če primerjamo prvi in drugi del priredja, to je na izhodišče in na njegov

<sup>17</sup> *Ibidem*, str. 214.

<sup>18</sup> *Svetokret*, list za ekspediciju na severni pol čovekovog duha, urednik Virgil Poljanski, Ljubljana, št. 1, januar 1921.

<sup>19</sup> Cf. Peter Krečič, "Revija Tank med slovensko in evropsko zgodovinsko avantgardo", Ljubljana, *Tank* reprint, Mladinska knjiga, 1987, str. 78.

<sup>20</sup> Oswald Ducrot in drugi, *Les mots du discours*, Pariz, Les edition de minuit, 1980, str. 15 in naprej.

<sup>21</sup> Jože Toporišič, *Slovenska Slovnica*, Maribor, Založba Obzorja Maribor, 1984, str. 378.

spremljevalec,<sup>22</sup> opazimo, da sta prvi in drugi del priredja v "protistavi", v kontrastu. Opazimo pa tudi, da z izjavo govorec morda res poskuša pokazati samo primerjavo enega člana priredja z drugim, vendar primerjava nujno vpliva nazaj na oba dela, to je izhodišče in spremljevalec.<sup>23</sup> Izjava pred nami predstavi konflikt dveh različnih stališč, ki ju govorec kot nevtralna ("nezainteresirana") oseba prenese v govor: podobno gledališki dramatik pusti govoriti dramskim likom, ne da bi zahteval besedo zase.

Toda "avtorstvo" v gledališki igri je ravno v določeni prisili, ki jo uveljavlja dramatik nad bralcem - gledalcem, da ju napelje k sodelovanju v njegovem načinu argumentacije. Primerjava prvega in drugega člana, ki ni eksplicirana v izjavi sami, proizvaja "prisilne učinke" podobno kot retorično vprašanje: "...mogoče je predvideti, da bo vprašanje imelo za sogovornika videz 'prisile' in da ga bo - kolikor je odgovor na vprašanje očitno -, prisililo, da gre v smer, ki jo je določil govorec, in da sodeluje v njegovi argumentaciji".<sup>24</sup> Morda bo vse skupaj razumljivejše, če izjavo pesnika Poljanskega primerjamo s konceptom filmske montaže, ki jo je razvil Sergej Eisenstein: tu imamo prav tako opraviti z dvema entitetama, ki stojita v sosledju, skupaj pa ju drži montažni rez, neke vrste filmski veznik. Morda entiteti druga z drugo nimata nič opraviti, sta diskontinuirani glede na prostor in čas, glede na udeležene osebe ipd., kljub temu pa cela sekvenca zgolj s tem, da sta entiteti postavljeni druga ob drugo, deluje "prisilno" na gledalca v tem smislu, da mu narekuje določeno branje in interpretacijo.

Poglejmo še en primer:

(8) ljubljana je s tem dokazala, kaj je produkt njenega šolsko-uradniškega miljeja; v tej temno - solidno - konservativni ljubljani je nastala ona mlada luč, ki bo izžarevala ogromno svetlobo.<sup>25</sup>

Kot prejšnja je tudi izjava (8) protivno večdelno priredje, kjer je zev v priredju označena s podpičjem. Argumentacijski mehanizem v tej izjavi je še bolj transparenten, ker to, kar bralec predpostavi kot sklep prvega dela priredja, govorec v drugem delu obrne v njegovo nasprotje: iz mračnega konservativizma je... vzniknila mlada luč. V tem primeru druga trditev priredja predstavi sebe kot resnično ravno s tem, ker se kaže kot posledica - čeprav nepričakovana - nekega družbenega stanja.

### "Self-fulfilling prophecy"

Do sedaj smo ugotovili, da imajo deontične sodbe in izjave, ki inscenirajo podobo konflikta, močno tenzijo, da uveljavljajo nad bralcem prisilo, zaradi katere je bralec prisiljen, da sledi govorcevemu načinu argumentiranja. Če pogledamo te izjave (primeri 4-8) v kontekstu celotnega besedila manifesta, imajo v razmerju do izjav, kakršna je (1), nekakšno napotovalno funkcijo: tipi izjav, kakršne so deontične sodbe, odpirajo

<sup>22</sup> "Prvi del priredja je nekako izhodišče, naslednji deli (ali drugi del pri dvodelnem priredju) pa je njegov (vrstni) spremljevalec." Jože Toporišič, *ibidem*, str. 518.

<sup>23</sup> Več o tej problematiki lahko bralka in bralec najdeta v spisu Igorja Ž. Žagarja, *Argumentation in language and the Slovenian connective pa* (Antwerp - Ljubljana, Antwerp papers in linguistics, zvezek 84, University of Antwerp, Belgija in Institutum studiorum humanitatis, Slovenija, 1995), kjer avtor analizira "vnazajsko" delovanje sestavljenih veznikov *sicer pa* in *ker pa* na izjavo, ki stoji pred veznikom, in izjavo, ki pride za njim, kot tudi tekst kot celoto. Veznika *pa* Igor Ž. Žagar definira kot "reverser of argumentative expectation (expectation of an argument is reversed by reference to some extra-discursive knowledge)", *ibidem*, str. 40.

<sup>24</sup> *Izrekanje in izrečeno*, str. 87.

<sup>25</sup> Ferdo Delak, "Mladina podaj se v borbo!", Ljubljana, *Tank* 1-1/2, reprint, Mladinska knjiga, 1987, str. 5. Raba malih začetnic je stilistična značilnost revije *Tank*.

možnost, da se lahko intencionalne performativne izjave sploh pojavijo. Prav zato, ker imajo izjave tipa (4-8) moč, da bralca napotijo v smer argumentiranja, ki jo je določil govorec, lahko te izjave opravljajo tudi funkcijo, da pripeljejo bralca do tega, da intence performativnih izjav prepozna kot legitimne. Z besedami Igorja Ž. Žagarja, ki smo ga že citirali: te vrste izjave naj bi ustvarile potrebne pogoje, da performativnim izjavam, ki jim za uspeh primanjkuje minimum konvencionalnosti, zagotovijo prepoznanje intencioniranega (performativnega) dejanja. Skratka: performativnim izjavam pomagajo s tem, da vzpostavijo oziroma inscenirajo pogoje, zaradi katerih je performativni izjavi zagotovljeno prepoznanje.

S tem pa seveda še ni zagotovljeno, da morajo biti intence tudi res prepoznane; vendar so vsi pogoji za prepoznanje izpolnjeni. S tem pa tudi pogoji za *self-fulfilling prophecy*, katere koncept je razvil sociolog R. K. Merton: "Če ljudje definirajo situacijo za resnično, imajo prav zaradi konsekvenc, ki iz tega izhajajo."<sup>26</sup> In kaj so v našem primeru te konsekvence, ki izhajajo iz definicije, s katero situacija obvelja za "resnično"? Če *l'art pour l'art* verjame v avtonomijo umetnosti kot umetnikovo imaginacijo, potem so umetnine, ki ostanejo, le "iluzija". Avantgardna umetnost pa s tem, da interpelira individuma kot abstraktni subjekt, tudi sama postane "abstraktna": vzpostavi se kot avtonomna, samostojna družbena sfera, ki se podreja le svojim lastnim zakonom; in ko obravnava svoje lastne pogoje in učinke, govori o sebi kot o avtonomni družbeni sferi. V tej točki lahko opazimo, da se uresničuje tisto, kar smo pravkar imenovali *self-fulfilling prophecy*. In še nekaj: umetnostna avantgarda v tej točki dejansko sestopi v formo performativa; v tem je "koincidenca" med "institucionalno" naravo umetnostne avantgarde in rabo performativa: v obeh primerih dejanje, ki ga z izjavo poimenujem, s tem tudi že izvršim. Ali z Ducrotovimi besedami: ko performativna izjava opisuje izjavljalni položaj govorca, se ne ustavi samo pri opisovanju, ampak izjavljalni položaj s tem celo vzpostavi, hkrati pa aktualizira tudi govorca. A s tem smo se že vse preveč približali magični koncepciji jezika, ki se ji posmehuje Ducrot.

### **Protislovje avantgarde: naslavljanje abstraktnega in partikularnega subjekta**

Če lahko besedilo manifesta naslovi vsakogar, ker se obrača na človeka kot abstraktno kategorijo, ali ni to isto, kot da ne bi ogovarjalo nikogar posebej? Če se namreč obrača na vsakogar, ne ogovarja vsakogar v njegovi posebnosti, temveč se naslavlja na, če lahko tako rečemo, vsakogaršnjo "vsakogaršnost". Izjave te vrste ogovarjajo bralca kot abstraktnega človeka, se pravi kot "vsakogar", ne pa kot tako ali drugače specificiranega posameznika. Zdi se, da se tu skriva problem, ki ga prikriva performativna raba v besedilu manifesta.

Če pogledamo izjave, ki smo jih opisali kot inscenacije neke kontradikcije oziroma konflikta, ugotovimo, da te izjave bralcu sicer resda samo predstavijo kontradiktorna stališča, toda hkrati tudi delujejo z neko "prisilo", s tendenco, da bralcu sugerirajo "pravilno" branje. Dveh kontradiktornih stališč izjava ne predstavi kar tako,

<sup>26</sup> Robert K. Merton, "The Self-fulfilling Prophecy," in: *Social Theory and Social Structure*, New York, The Free Press, 1968, str. 475. Kaj pomeni, da "ljudje definirajo situacijo za resnično"? Eden izmed zglodov, ki jih omenja Merton, je primer iz gospodarske krize v ZDA leta 1932. Banka *Last National Bank* je bila likvidna do tedaj, ko so se razširile govorice, da banki grozi stečaj. Ko je dovolj veliko število hranilcev verjelo, da so govorice resnične, zaradi česar so začeli množično dvigovati prihranke, je banka resnično postala nelikvidna in je morala v stečaj. "Self-fulfilling prophecy", pravi Merton, "je sprva napačna definicija situacije, ki povzroči določeno ravnanje, zaradi katerega v osnovi napačno sklepanje postane pravilno."

ampak vedno že z namenom, da naslovljenec zavzame stališče določenega izjavjalca v izjavi. Tega bralec ne počne na podlagi identifikacije, a ker je v izjavo vpisan neki določen način argumentacije, po katerem se je bralec prisiljen ravnati, je že bolj razumljivo, zakaj bralec prevzame prav neko določeno stališče. Ta situacija je zelo podobna tisti iz Brechtove gledališke teorije, kjer naj bi antiiluzionistični postopki bralec oziroma gledalcu odvzeli možnost plehke identifikacije in naj bi bili sklepi, do katerih naj bi bralec - gledalec prišel na podlagi predstavljene situacije, stvar njegovega rezoniranja; kljub temu pa so morebitni sklepi sugerirani že z načinom, kako so kontradiktorna stališča predstavljena.

Ker morajo izjave v manifestu nekako "zgrabiti" bralca, pač lahko pričakujemo, da se svoji "abstraktnosti" navkljub ne naslavlja na "vsakogar", na človeka kot abstraktno kategorijo, temveč dejansko vselej zadenejo določenega posameznika, ki ima konkretno zgodovinsko izkušnjo, določen družbeni status ipd. Posamezniki, na katere se te izjave obračajo, so ujeti v družbene prakse, imajo o tem nekakšno vednost in predstave, zaradi katerih so v predstavljenih družbenih konfrontacijah pripravljeni prevzeti "sugerirana" stališča.

To pa pomeni, da je protislovje umetnostne avantgarde vpisano že v sama besedila, s katerimi naj bi avantgardisti pokazali, kako vidijo in interpretirajo sebe same. Manifesti so predvsem dokument, da avantgarda, ki se rada predstavlja za nekaj univerzalnega, navsezadnje pripada le partikularnemu: notranja logika prisili avantgardo, da se postavi za zastopnika določene družbene skupine, da se predstavlja kot interes te skupine. Problem je tale: da bi se lahko umetnost razglasila za avtonomno, univerzalno kategorijo, mora biti najprej prepoznana, da - ali "kot da" - deluje v interesu partikularnega družbenega razreda ali skupine. Protislovje je dvojno. 1. Da se umetnost lahko vzpostavi kot obččloveška, mora biti vedno že partikularna, in njena partikularnost je pogoj, da se lahko razglasi za univerzalno. 2. Da bi se umetnost vzpostavila v svoji avtonomiji, se mora najprej uveljaviti v imenu nekega interesa; njena zainteresiranost je pogoj za nezainteresiranost njene avtonomije.

Zaigrana podoba konflikta ima v kontekstu manifestnega besedila posebno vlogo, ker šele izjave tega tipa vzpostavijo minimum konvencionalnosti, ki je potreben, da je performativni izjavi zagotovljeno prepoznanje. Medtem pa ni jasno ne družbeno področje konflikta niti niso določeni "akterji", med katerimi je "uprizorjen" konfliktni odnos; oboje se lahko spreminja od enega manifestnega besedila do drugega: enkrat lahko zgrabi "interpelirano občestvo" po etničnem ključu v imenu internacionalizma (glej primer 8), drugič po političnem nazoru (glej primer 7) in tako naprej. Pri vsem skupaj pa je pomembno, da samo uprizarjanje podobe konflikta v manifestu ne sme umanjhati.

Če te ugotovitve razširimo še na deontične sodbe, potem lahko pojasnimo tudi, od kod prihaja avtoriteta, na katero se obe vrsti takih izjav sklicujeta: niti v izjavah tipa (4) niti v izjavah tipa (5) avtoriteta ni imenovana ali kako drugače implicitno označena. V obeh primerih je avtoriteta brezosebna kot, na primer, v frazah tipa *govori se...*, *treba je...* in podobno. Če pa izjave tega tipa postavimo v kontekst manifestnega besedila, kjer je strukturna podlaga konflikt, boj med različnimi pozicijami, potem te neimenovane, brezosebne avtoritete dobijo referenčno ozadje. Izjavjalcu II je v izjavah, kakršni sta (4) *Treba je borbe, volje in vztrajnosti!* in (5) *Teater pa naj bo sinteza življenja...*, pripisana "odgovornost" za izjavljanje, saj zastopa avtoriteto, ki jo črpa ravno iz nujnosti boja med različnimi pozicijami, nujnosti, ki v manifestnem besedilu deluje kot strukturna podlaga.

Doslej smo torej ugotovili, da je paradoks avantgarde - njen potencialni "zlom" - vpisan že v manifestno besedilo: s tem pa smo se nevarno približali temu, da po-

navljamo to, kar umetnostni zgodovinarji prežvekujejo s publicami, kakršne so "nemožnost realiziranja avantgarde", "nedokončani projekt" ipd. Res se zdi, da se je umetnost, ki jo avantgardisti iz manifesta v manifest pokopavajo in uničujejo, maščevala tako, da je začela pisati osmrtnice avantgardi. V šestdesetih letih, torej ravno v obdobju, ko je bila neoavantgarda še močno živa, so se s kratkimi časovnimi razmaki pojavljale napovedi, da je avantgarda dokončno mrtva: popularna umetnost je nasledila avantgardni pretanjeni modernizem (Leslie Fiedler), vstop v popularno umetnost ji je odvzelo vsakršno radikalnost (Hilton Kramer), zadnji razmah avantgarde pred kolapsom nove levice kot masovnega gibanja okoli leta 1968 (Russi Kirschner), avantgarda nima več svežih idej (Douglas Davis), popolnoma so jo absorbirali in obkolili masovni mediji (Richard Gilman), umetniki so se okužili z vrednotami trga (Suzi Gablik), drugo življenje avantgarde je kulturna industrija (Hans Magnus Enzensberger) ipd.<sup>27</sup>

Vse to so zunanji izrazi za nekaj, kar je v bistvu notranje protislovje avantgarde: mi smo ga opisali kot protislovje naslavljanja, ki je v manifestnem besedilu enkrat univerzalno, drugič partikularno. Drugače povedano: če se avantgarda odloči, da deluje v imenu neke partikularne družbene skupine, potem se mora odpovedati univerzalnosti, s tem pa tudi avtonomnosti umetnosti; hkrati pa lahko dobi avtonomnost le tako, da se distancira od drugih ideoloških družbenih sfer, kar pomeni, da prevzame vlogo predstavnika partikularnih družbenih razredov ali skupin, ki še niso udeleženi v celostni družbeni ideološki podobi. Avantgardna umetnost ima torej v svoj mehanizem vdelan samouničevalni moment: brž ko poskusi izpeljati izvirni projekt avantgarde, to je avtonomni položaj umetnosti, do konca, mora prestopiti na stran političnega angažmaja; ko pa je v političnem boju, je že zanikala avtonomnost umetnosti.

To zadnje lahko ilustriramo tudi s slovenskim primerom: avantgardist Ferdo Delak se je ob prihodu v Ljubljano leta 1924 vpisal v "Dramatično šolo s pravico javnosti" in se hkrati pridružil klubu marksistov. Lahko bi domnevali, da bo Delak poskušal svoje politično prepričanje zriniti tudi skoz umetnost. Toda bilo je ravno narobe; v letaku k prvemu avantgardističnemu dogodku "Literarno-umetniški večer" leta 1925 je podčrtal pripombo: "Jasno je, da ne bo tu nihče videl kake politične propagande, ampak le poizkus izscenirati pesem."<sup>28</sup> Delakov biograf Dušan Moravec vidi v pripombi ironijo, toda izjava postane zares razumljiva, če jo interpretiramo "dobesedno". Delak res ni mešal politike z estetiko, a njegove avantgardne akcije so vseeno dajale tak vtis; pa ne zato, ker bi vanje vlačil politiko, ampak ker je "delal" umetnost, ki je vzela samo sebe za svojo ideološko podlago. Delakove akcije so videti kot provokacije zato, ker srdito bije boj s "starimi predstavami", toda izključno na področju umetnosti.

Opomba z letaka lahko zato razumemo kot poskus, da bi vnaprej prestregli učinek, do katerega je po logiki zadeve moralo priti: kot poskus, da bi "umetnost" zadržali v njenem polju, četudi jo logika njene produkcije žene k preboju umetnostnega horizonta in k odpravi umetnostne "avtonomije". Navsezadnje lahko v tej opombi vidimo simptom: če ne bi bilo nevarnosti, da zadeva zdrсне v "politično propagando", opombe sploh ne bi bilo treba; brž ko je opomba potrebna, pa nikakršno zaklinjanje ne pomaga več.

Ko je Delak leta 1929 urejal številko nemškega časopisa Sturm, ki je bila posvečena slovenski avantgardi, je ta že razpadla. Potem ko je več let potoval po Evropi,

<sup>27</sup> Cf. Paul Mann, *The Theory-Death of the Avant-Garde*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

<sup>28</sup> Dušan Moravec, *Iskanje in delo Ferda Delaka*, Ljubljana, Knjižnica Mestnega gledališča, zvezek 53, 1971, str. 25.

se je leta 1932 vrnil v Ljubljano in prevzel *Delavski oder*: to je pomenilo, da je avantgardist postal "politični" režiser in Delak je to preobrazbo vzel dobesedno. Četudi je v poznejših režijah ohranil mnoge avantgardne postopke, teh del nikakor ni več povezoval z avantgardo.

Pri Delaku je stvar okoliščin, da je bil njegov prehod iz avantgarde na druga področja radikalen in je tako lahko preskočil past, ki si jo je avantgarda sama podtaknila. Drugi avantgardisti niso imeli te "sreče": tu pa se začne ena najbolj neizčrpnih razprav iz umetnostne zgodovine o sokrivdi, ki naj bi jo umetnostna avantgarda imela zaradi kolaboracije s fašizmom.

## BIBLIOGRAFIJA

- John Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1990.
- Peter Burger, "On the Problem of the Autonomy of Art in Bourgeois Society", in: *Art in Modern Culture, an anthology of critical texts*, ur. Francis Francina in Jonathan Harris, New York, The Open University, Phaidon Press Limited, 1992.
- Ferdo Delak, "Kaj je umetnost" in "Moderni oder", Ljubljana, *Mladina*, III. letnik, št. 1, 1926/27. 1987, "Mladina podaj se v borbo!", Ljubljana, *Tank 1 1/2*, reprint, Mladinska knjiga, 1926.
- Oswald Ducrot, in drugi *Les mots du discours*, Pariz, Les edition de minuit, 1980.
- Oswald Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1988.
- "La Modalité dans la Langue", in: *Nouveau Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage*, urednika Oswald Ducrot in Jean-Marie Schaeffer, Pariz, Edition du Seuil, 1995.
- Gledališče sester Scipion Nasice, "Krst pod Triglavom", Ljubljana, gledališki list, Cankarjev dom, februar, 1986.
- Peter Krečič, "Revija Tank med slovensko in evropsko zgodovinsko avantgardo", Ljubljana, *Tank* reprint, Mladinska knjiga, 1987.
- Georg von Lukacs, *Die Seele und die Formen*, srh. prevod Duša i oblici, Beograd, Nolit, 1973.
- Paul Mann, *The Theory-Death of the Avant-Garde*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 1991.
- Robert K. Merton, "The Self-fulfilling Prophecy", in: *Social Theory and Social Structure*, New York, The Free Press, 1968.
- Dušan Moravec, *Iskanje in delo Ferda Delaka*, Ljubljana, Knjižnica Mestnega gledališča, zvezek 53, 1971.
- Fran Onič, "Šumenje sedanosti", Ljubljana, *Tank 1-1/2*, reprint, Mladinska knjiga, 1987.
- Anne-Marie Pelletier, "Le paradoxe institutionnel du manifeste", *Litterature*, Paris, Larousse, oktober, 1980.
- Virgil Poljanski, "Manifest", *Svetokret*, list za ekspediciju na severni pol človekovog duha, Ljubljana, št. 1, januar 1921.
- Kurt Schwitters, "Lautdichtungen", Ljubljana, *Tank 1/2-3*, reprint, Mladinska knjiga, 1987.
- Jože Toporišič, *Slovenska Slovnica*, Maribor, Založba Obzorja Maribor, 1984.
- Janez Vrečko, "Pojem avantgarde v določenosti abstrakcije", Ljubljana, *Primerjalna književnost*, št. 1, str. 21-34, 1982.
- Igor Ž. Žagar, "Performativnost kot polifonija", Ljubljana, *Anthropos*, št. 5/6, 1992.
- Argumentation in language and the Slovenian connective pa*, Antwerp papers in linguistics, Antwerp - Ljubljana, University of Antwerp - Belgija in Institutum studiorum humanitatis - Slovenija zvezek 84, 1995.

## Spolna shema: maskulinitet, femininitet in androginitet

ANDREJA AVSEC

### POVZETEK

V članku so opisane značilnosti in vrste jaz-shem ter razlike med posamezniki v teh shemah. Osredotočili smo se na spolno shemo kot eno od osrednjih jaz-shem. Navajamo vprašalnike, ki merijo tip spolne sheme z lestvicama maskuliniteta in femininiteta ter delijo posameznike v tri oziroma štiri tipe glede na spolno shemo: maskuline, feminine in androgine (nekatero še nediferencirane). Dve teoriji poskušata razložiti shematičnost na področju spola: teorija spolne sheme (Bem, 1981) in teorija jaz-sheme (Markus, Crane, Bernstein & Siladi, 1982).

Spence (1993) kot alternativo zgoraj navedenima enofaktorskima teorijama predlaga multifaktorsko razlago razlik med spoloma v vedenju, ki temelji na konstruktu spolne identitete. Določeni korelati spolno diferenciranega vedenja z osebnostnimi lastnostima maskulinitet-instrumentalnost in femininitet-ekspresivnost po njenem mnenju sicer obstajajo, vendar pa na vedenje, povezano s spolom, vpliva še mnogo drugih faktorjev.

Na koncu je še pregled modelov, ki povezujejo psihološko zdravje s spolno shemo. V 70. letih je bila androginitet pojem psihološkega zdravja. Kasneje je vedno več raziskav potrjevalo maskulini model. Marsh in Byrne (1991) pa predlagata diferencialni model.

### ABSTRACT

#### GENDER SCHEME: MASCULINITY, FEMININITY, AND ANDROGyny

In the present article characteristics as well as types of self-schemes and differences among individuals analysed in these schemes are described, in particular a gender scheme as one of the central self-schemes. The questionnaires are presented in which a type of a gender scheme is analysed by scales of masculinity and femininity, whereby individuals are divided into three or four gender types: masculinum, femininum, and androginum (in some cases also indeterminate). There are two theoretical attempts, trying to explain schematism in the domain of a gender: gender scheme theory (Bem, 1981) and self-scheme theory (Markus, Crane, Bernstein & Siladi, 1982).

According to Spence's multifactor interpretation of sex differences concerning one's behaviour, an alternative to above mentioned onefactor theories is suggested, based on the idea of sexual identity. In regard to this idea certain correlates of sex-differentiated behaviour, characterized by personality traits, such as masculinity-instrumentality and femininity-expressiveness, are to be the fact, however, behaviour related to gender is influenced by many other factors.

By the end, a brief sketch of different models is given in which psychological health is connected with a gender scheme. In the seventies androgyny was considered to signify the psychological health, yet more and more further researches confirmed a masculine model. Marsh and Byrne (1991), however, suggest a differential model.



## Jaz-scheme

Sodobne raziskave in teorije na področju osebnosti dajejo vedno večji poudarek na to, kako posameznik organizira svoj psihološki svet. Če začnemo s Kellyjevo formulacijo personalnih konstruktov (Carver & Scheier, 1992), vidimo postopno pojavljanje velikega števila raziskav, ki uporabljajo kognitivni pristop kot osrednjo točko v svojih raziskavah.

Najbolj pogosto uporabljen konstrukt za razlago kompleksih struktur znanja je shema. Definirana je kot klastrska struktura konceptov, ki vsebuje generalizirano znanje in lahko reprezentira dogodke, dele dogodkov, pravila, situacije, relacije in objekte (Eysenck & Keane, 1996; Kellog, 1995).

Za veliko število avtorjev so sheme osnovni elementi, od katerih je odvisno kakršnokoli mentalno procesiranje informacij (Rumelhart, 1984; Alba & Hasher, 1983). Sheme so vključene v procese interpretacije vhodnih podatkov, pri priklicu informacij iz spomina, pri organizaciji akcij, pri postavljanju ciljev in na splošno pri usmerjanju predelovanja informacij.

Zaenkrat lahko še zelo malo povemo o strukturi kognitivnih shem. Večino njihovih predvidenih lastnosti in funkcij bo potrebno še raziskati in dokazati. Vendar pa imajo ti koncepti že sedaj trdno heuristično vrednost, saj lahko z njihovo pomočjo smiselno organiziramo empirične rezultate in ugotovitve ter usmerjamo raziskave.

Pojem sheme se je uveljavil tudi zunaj strogega področja kognitivne psihologije. Mnogo zadnjih modelov se je osredotočilo na naravo kognitivnih reprezentacij v okviru samopodobe. V najpreprostejših modelih predstavljajo samopodobo kot eno izmed mnogih vozlišč v asociativni spominski mreži. Temeljijo na spominskih modelih mrež, kot sta npr. HAM in ACT\* (Anderson, 1982), in predpostavljajo, da je informacija o jazu shranjena v obliki propozicij. Drugi (Kihlstrom & Cantor, 1984) opredeljujejo samopodobo kot hierarhično strukturo kategorij, katere elementi so poteze, vrednote in spomini specifičnih dogodkov, ali pa kot multidimenzionalni pomenski prostor (Hoelter, 1985). Spet drugi pogled opredeljuje samopodobo kot sistem shem o sebi ali generalizacij o jazu, ki izhajajo iz preteklih socialnih izkušenj (Markus & Wurf, 1987).

Rogers in sodelavci (1977) izhajajo iz predpostavke, da je človekova samopodoba zelo aktiven in močan agent pri organizaciji posameznikovega sveta. Definirajo jo kot abstraktno reprezentacijo preteklih izkušenj, ki so v zvezi s posameznikom. Fenomenološko gledano pa je to vrsta nejasne ideje o tem, kaj posameznik misli o sebi. Verjetno se razvije z namenom, da posamezniku pomaga ohraniti urejenost ogromne količine podatkov, ki se nanašajo nanj.

Kihlstrom in Cantor (1984) definirata samopodobo kot mentalno reprezentacijo samega sebe, ki se ne razlikuje od drugih mentalnih reprezentacij idej, objektov in dogodkov. Z drugimi besedami, samopodoba je koncept, ki se ne razlikuje od ostalih konceptov, in je shranjena v spominu kot struktura znanja, tako kot ostale strukture znanja. Podobno jo pojmujeta Greenwald in Banaji (1989).

Uporaba izraza jaz-scheme (self-schema) ni enotno opredeljena. Nekateri jo uporabljajo kot termin za oznako posameznih področij v samopodobi, drugi pa za celoto vsega znanja o sebi, torej kot sinonim samopodobe. Mi bomo uporabljali jaz-schemo za posamezna področja samopodobe (podobno kot jaz-reprezentacijo), pojem samopodoba (self-concept) pa za celoto vsega znanja o sebi, kot je v literaturi tudi najpogosteje uporabljen.

Markus (1977) definira jaz-scheme kot kognitivne generalizacije sebe, ki izhajajo iz preteklih izkušenj. Njihova funkcija je organiziranje in vodenje procesiranja informacij v zvezi s seboj. Jaz-scheme vsebujejo kognitivne reprezentacije, ki izvirajo iz

specifičnih dogodkov in situacij, in tudi bolj splošne reprezentacije, ki izvirajo iz ponavljajočih se kategorizacij in naknadnih evaluacij posameznikovega vedenja, od drugih ali samega sebe.

V čem se jaz-sheme razlikujejo od ostalih shem? Predvsem so večje in kompleksnejše (Rogers, Kuiper & Kirker, 1977). Po zdravi logiki bi se lahko strinjali s tem, saj človek porabi precej več časa za opazovanje stvari, ki se nanašajo na njega samega, kot za karkoli drugega na svetu. Jaz-sheme tudi precej pogosteje uporabljamo v vsakdanjem življenju, poleg tega pa imajo več emocionalnih komponent kot druge sheme (Carver & Scheier, 1992).

Vse jaz-sheme niso enake. Nekatere so bolj pomembne in izdelane in zato bolj vplivajo na vedenje kot druge. Nekatere so pozitivne, druge negativne. Ljudje razvijejo shematične reprezentacije sebe: kakšni bi želeli biti, kakšni se bojijo biti, kakšni pričakujejo, da bodo postali, kakšni nočejo biti ...

Najbolj očitna razlika med reprezentacijami je njihova pomembnost. Nekateri vidiki samopodobe so osrednjega pomena, medtem ko so drugi bolj periferni. Osrednji deli človekove samopodobe so na splošno najbolj izdelani in predpostavljamo, da tudi najbolj vplivajo na predelavo informacij in s tem na vedenje (Linville, 1987). Razlike med jaz-reprezentacijami so tudi v tem, ali se nanašajo na preteklost, sedanost ali prihodnost. Podobe sebe v preteklosti ali v prihodnosti so lahko pomembne tudi za trenutno samopodobo (Markus & Nurius, 1986). Jaz-reprezentacije se razlikujejo v tem, ali so dejansko že bile aktualizirane ali ne. Nekatere niso aktualne pač pa verjetne za posameznika, druge so zeleni ideali. Med vsemi temi so mogoči vidiki samopodobe, torej tisti, ki predstavljajo nekaj, kar bi posameznik rad bil ali pa se boji biti (Markus & Nurius, 1986). Ti delujejo kot spodbude za vedenje, oblikujejo podobe prihodnje samopodobe v zelenih ali pa neželenih končnih stanjih. Njihova funkcija je tudi, da oblikujejo evaluativni in interpretativni kontekst za sedanji pogled na sebe. Eno izmed zelo proučevanih področij je tudi razlika med realnim in idealnim jazom. Higgins (1987, 1996) predpostavlja, da obstajajo najmanj trije vidiki samopodobe. Prvi vidik odraža aktualno, dejansko samopodobo, drugi predstavlja idealno samopodobo in attribute, ki jih posameznik želi imeti, tretji pa predstavlja pričakovano oziroma zahtevano samopodobo, ki je celota lastnosti, za katere posameznik meni, da bi jih moral imeli. Diskrepanca med katerimakoli vidikom samopodobe lahko povzroči nelagodje, različne diskrepance pa povzročajo različne vrste nelagodja. Tako naj bi bila diskrepanca med aktualno in idealno samopodobo kriva za depresijo, diskrepanca med aktualno in družbeno zaželeno pa za anksioznost. Ogilvie (1987) se je v nasprotju z večino raziskovalcev, ki preučujejo idealni jaz, usmeril na nezaželeni jaz. V svoji raziskavi ugotavlja, da nezaželeni jaz v primerjavi z idealnim jazom bolj vpliva na trenutni občutek zadovoljstva in verjetno tudi na človekove vedenjske intence.

Predpostavljamo, da se posamezniki močno razlikujejo glede na vsebino in organizacijo svojih jaz-shem. Nekateri so v svojih razmišljanjih npr. zelo zavzeti s svojo poštenostjo, maskulinostjo ali ustvarjalnostjo in lahko razvijejo zelo podrobne in sistematične sheme o sebi na teh posameznih področjih. Obratno pa so lahko drugi relativno nediferencirani ali ašhematični - brez jaz-shem - na teh področjih (Markus, Crane, Bernstein & Siladi, 1982).

Jaz-sheme se razvijejo na podlagi kognitivnih reprezentacij preteklih izkušenj, zato morajo obstajati razlike med posamezniki v teh shemah, saj ima vsak posameznik drugačne izkušnje. Če posameznik na določenem področju nima izkušenj, ponavadi za to področje tudi nima razvite jaz-sheme. Iz te predpostavke je izhajala tudi H. Markus (1977), ki je ugotavljala razlike v shematičnosti posameznikov in posledice teh razlik v procesiranju informacij. Posameznik, ki je razvil jaz-shemo na določenem področju

vedenja, predeluje informacije, ki se tičejo tega področja, relativno brez težav, predvideva svoje lastno vedenje na tem področju in je odporen proti informacijam o sebi, ki niso v skladu z njegovo jaz-shemo.

### Spolna shema in njen vpliv na procesiranje informacij

Obstajajo nekatera področja mišljenja in vedenja, ki so bolj izraziti in osrednji, tako da v bistvu vsak posameznik razvije vsaj temeljne sheme v zvezi s temi področji. Te univerzalne sheme se razvijajo glede na tiste aspekte samopodobe, ki so še posebej pomembni in uporabni za evaluacijo in razlago socialnih situacij. Eno od takih področjih je vsekakor spol (Markus in sodelavci, 1982).

Posameznikov spol postane center pozornosti že zgodaj v posameznikovem življenju in ostane pomemben parameter njegovih socialnih interakcij skozi vse življenje. Raziskave poročajo, da se otroci že pred tretjim letom zavedajo svojega spola in se vedejo na način, ki kaže diferenciranost njihove samopodobe glede na ta faktor (Martin & Halverson, 1981, 1983).

Kljub dejstvu, da sta pri vseh posameznikih razvita vsaj osnovna ocena in razumevanje njihovega biološkega spola, pa imajo samo nekateri posamezniki dobro elaborirano shemo na tem področju, ki jo uporabljajo za mišljenje, opisovanje in evaluiranje sebe (McGuire & Padawer-Singer, 1976; Deux & Major, 1987). Glede na to lahko sklepamo, da jaz-shema za področje spola pri njih mora obstajati in da je združena s samopodobo. Nekateri aspekti posameznikovih reprezentacij jaza se povežejo z elementi feminine ali maskuline strukture in obratno, reprezentacije teh lastnosti se povežejo z reprezentacijami nekaterih aspektov jaza.

Kot pomembna komponenta samopodobe je spolna shema zelo aktivna v procesiranju informacij, povezanih s spolom. Za shematično procesiranje informacij se predpostavlja, da naj bi bilo kvalitativno in kvantitativno drugačno od neshematičnega procesiranja. Npr., tako vkodiranje kot priklic informacij naj bi bilo vzpodbujeno kot funkcija aktivacije shem, posebej za shemam relevantne informacije. S tem procesom je ravno tako povezano povečanje hitrosti in učinkovitosti procesiranja (Payne, Connor & Colletti, 1987). Področje spomina je za zdaj osrednje v večini raziskav, ki se ukvarjajo z vplivi samopodobe in njenega znanja na procesiranje informacij. Posameznik, ki ima razvito jaz-shemo na področju spola, naj bi pokazal boljši priklic stimulusov, ki so relevantni za njegovo spolno shemo. Predpostavljamo, da proces opisovanja sebe, kot ga zahteva določen vprašalnik spolnih vlog, povzroči, da se pri posamezniku aktivira njegova spolna shema, ki mu pomaga organizirati informacije. Prisotnost spolne sheme naj bi omogočala bolj učinkovito vkodiranje pridevnikov, ki so relevantni za njo, in producirala njihov boljši priklic, in to ne samo zaradi spolne sheme, pač pa tudi zaradi njene povezanosti s samopodobo. Za preverjanje te hipoteze je bilo opravljenih veliko število raziskav.

Tako je npr. raziskava H. Markus in sodelavcev (1982) odkrila sistematične razlike v kognitivnih rezultatih med skupinami posameznikov, označenih kot maskulini, feminini ali androgini. Posamezniki, identificirani kot feminini, so si zapomnili več femininih kot maskulinih lastnosti, opisali več femininih kvalitete, imeli krajši reakcijski čas za pridevnike, ki so značilni za njih, kot za ostale, in bili bolj samozavestni glede svojih sodb. Poleg tega so ti posamezniki opisali več primerov preteklega, tipično ženskega vedenja kot ostale skupine. Analogno je veljalo za maskuline posameznike. Če predpostavljamo, da so jaz-sheme zbirke preteklega vedenja, je jasno, da bodo imeli posamezniki več informacij in izkušenj v zvezi z eno vrsto spola in precej manj z drugo.

Na splošno lahko rečemo, da pri maskulinih posameznikih obstajajo sheme, rele-

vantne maskulinosti in obratno, da obstajajo pri femininih posameznikih sheme, ki so relevantne femininosti. Verjetno ne obstajajo neke splošne spolne sheme, ki bi vključevale spolno vedenje na splošno. Če bi bili maskulini posamezniki senzitivni tudi za femininost, potem bi morali hitreje odgovarjati na feminine kot na nevtralne pridevnike, vendar je bilo ravno obratno (Markus, Crane, Bernstein, & Siladi, 1982).

Na področju socialne psihologije je več raziskav preučevalo, na kakšen način je procesiranje spolno relevantnih informacij vključeno v fenomen spolnega stereotipiziranja. Koblinsky, Kruse in Sugawara (1978) so pri otrocih ugotovili, da je spomin za maskuline informacije o moških in feminine informacije o ženskah v eksperimentalnih zgodbicah superiornejši kot za obratne informacije. Liben in Signorella (1980) sta našla razlike pri nalogah rekognicije med visoko in nizko spolno tipiziranimi posamezniki. Visoko spolno tipizirani posamezniki so ob priklicu prepoznali več spolno konsistentnih slik (npr. ko je moški zaposlen s tipično maskulino aktivnostjo) kot spolno nekonsistentnih slik (npr. moški, zaposlen s tipično žensko aktivnostjo). Martin (1987) je podobno preučevala povezanost spolnih shem s spolnimi stereotipi. Eden od jasnih pokazateljev delovanja shem so bile napake, ki so jih ocenjevalci delali na podlagi spola, rase, poklica... Opazovalci so namreč pretiravali v pogostosti pojavljanja shemam relevantnih informacij nasproti shemam nekonsistentnih informacij.

Frable in Bem (1985) sta ugotavljala individualne razlike v uporabi spola kot kognitivne sheme za strukturiranje in usmerjanje percepcije. Spolno tipizirani posamezniki so pogostejše kot androgini posamezniki pomešali, katera oseba nasprotnega spola, ki je sodelovala v diskusiji, je dala določeno izjavo.

### Merjenje maskulinosti in femininosti

Constantinople (1973) v svoji izčrpni kritiki tradicionalnega načina merjenja karakteristik spolnih vlog razlaga, da so tradicionalni vprašalniki spolnih vlog temeljili na ideji maskulinosti in femininosti kot dveh koncih enodimenzionalnega kontinuuma. Tako pomeni visoko izražena maskulinitet hkrati tudi nizko femininost. Odsotnost maskulinosti pa nujno pomeni prisotnost femininosti.

Za tradicionalne vprašalnike naj bi bilo tako značilno:

- nujni in zadostni kriterij za vključitev posameznega itema v lestvico je sposobnost diskriminacije biološkega spola (ne glede na njegovo irelevantnost glede na kulturni koncept spolnih vlog);
- en set postavk naj bi meril tako maskulinitet kot femininost, ena smer odgovora je indikativna za maskulinitet, druga smer pa za femininost;
- vsota maskulinih in femininih odgovorov naj bi posameznika locirala na enem kontinuumu.

Tako naj bi bil pomen maskulinosti in femininosti definiran s pomočjo empiričnih frekvenc posameznih itemov, brez kakršnekoli teorije ali koncepta spolnih vlog. Validnost vprašalnikov so ponavadi merili s pomočjo korelacij s spolom, ki so bile okoli 0,70 (Constantinople, 1973). Posameznik, ki se je nesrečno uvrstil nekje v sredino bipolarnega kontinuuma, je bil tako najmanj spolno dezorientiran, ambivalenten, v najslabšem primeru pa naj bi tak rezultat kazal na deviantnost v spolnem vedenju, biseksualnost ali splošno neprilagojenost (Berzins, Willing & Wetter, 1978).

Novije formulacije spolnih vlog temeljijo na drugačnih predpostavkah (Bem, 1974; Spence, Helmreich & Stapp, 1975). Na kratko jih lahko strnemo v naslednje značilnosti:

- ortogonalni dvodimenzionalni model maskulinosti in femininosti,
- sociokulturna definicija spolnih vlog,

- izbor pozitivnih, socialno zaželenih spolno tipiziranih karakteristik in
- razširitev vedenjskega repertoarja pri spolno manj tipiziranih posameznikih.

Hkrati z idejo o neodvisnih dimenzijah maskulnosti in femininosti se je pojavilo tudi več novih vprašalnikov za merjenje spolnih vlog. Vprašalnika BSRI (Bem Sex-Role Inventory; Bem, 1974, skrajšana verzija Bem, 1979) in PAQ (Personal Attributes Questionnaire, Spence, Helmreich & Stapp, 1975, razširjena verzija z negativnimi postavkami, EPAQ, Spence, Helmreich & Holahan, 1979) sta najbolj pogosto uporabljena vprašalnika za merjenje spolnih vlog (Whitley, 1980). Poleg njiju navajajo v literaturi še vprašalnika PRF ANDRO (Berzins, Welling & Wetter, 1978) in ACL (Adjective Check List, Heilbrun, 1976). Vsi vprašalniki definirajo spolne tipe na podoben način, s podobnimi termini, vsak od njih lahko določi androgine in nediferencirane posameznike, uporabljajo podobne tehnike za določitev štirih spolnih kategorij. Zato se vprašalniki uporabljajo zamenljivo.

Kljub zgoraj naštetim podobnostim med vprašalniki, pa nekateri avtorji (Kelly & Worell, 1977) opozarjajo na določene razlike na področju merjenja, uporabi psihometričnih in item analiz ter v kriterijih validnosti in reliabilnosti. Berzins, Welling & Wetter (1978) so v svoji raziskavi primerjali vse štiri zgoraj navedene vprašalnike. Povprečna korelacija med vprašalniki na lestvicah maskulnosti je znašala 0,71 (BSRI/PAQ = 0,85; BSRI/ANDRO = 0,70; BSRI/ACL = 0,75; PAQ/ANDRO = 0,66; PAQ/ACL = 0,70; ANDRO/ACL = 0,61), povprečna korelacija na lestvicah femininosti pa 0,62 (BSRI/PAQ = 0,73; BSRI/ANDRO = 0,62; BSRI/ACL = 0,68; PAQ/ANDRO = 0,59; PAQ/ACL = 0,51; ANDRO/ACL = 0,57). Ker vsak od vprašalnikov razdeli poskusne osebe v štiri skupine glede na vrsto spolne sheme, je avtorje tudi zanimalo, ali spadajo posamezniki v isto kategorijo pri vseh vprašalnikih. Ugotovili so, da je takih posameznikov v povprečju samo 30% (39% ujemanje je med dvema izbranim vprašalnikoma).

Največja problematičnost zgoraj navedenih vprašalnikov, ki jo je pokazala navedena primerjalna študija, je združevanje neodvisnih lestvic maskulnosti in femininosti v kombiniranje štirih tipoloških skupin s pomočjo delitve glede na mediano (Berzins, Welling & Wetter, 1978, Kelly, Furman & Young, 1978, Archer, 1991, Hall & Taylor, 1985).

## Teorije o naravi spolne sheme

Dve najbolj znani teoriji o naravi spolne sheme, teorija spolne sheme (Bem, 1981) in teorija jaz-sheme (Markus, Crane, Bernstein & Siladi, 1982), sta si na prvi pogled precej podobni. Razlikujeta se v vprašanju, kateri posamezniki naj bi bili shematični. Ali so androgini posamezniki ashematični in nimajo nobenih posebno oblikovanih kognitivnih struktur o maskulnosti ali femininosti, ali pa so enako shematični tako glede na maskulnost kot na femininost? In kaj je s posamezniki, ki naj bi imeli bolj izoblikovano shemo za nasprotni spol?

Bem (1981) je predlagala model, teorijo spolne sheme, v kateri je skušala integrirati rezultate večjega števila svojih raziskav (slika 1). Predpostavljala je, da se spolno tipizirani posamezniki ločijo od spolno netipiziranih v večji težnji k procesiranju informacij na osnovi asociacij, povezanih s spolom. Spolno tipizirani posamezniki se ne razlikujejo toliko od drugih glede stopnje maskulnosti oziroma femininosti, pač pa v stopnji organiziranosti samopodobe na podlagi spola. Ti posamezniki naj bi uporabljali spol kot osnovo organizacijske strategije za procesiranje informacij o sebi in o drugih.

Nadalje Bem (1981) predpostavlja, da se lahko vprašalnik BSRI (Bem Sex Role Inventory, 1974, 1979 skrajšana verzija) uporablja za identifikacijo spolno shematičnih in spolno neshematičnih skupin. Maskulini moški in feminine ženske naj bi tvorili

skupino spolno tipiziranih, torej shematičnih posameznikov (slika 1), vsi ostali pa naj bi bili po njenem mnenju spolno netipizirani (spolno obratno tipizirani, androgini, nediferencirani). V podporo tej teoriji navaja dve svoji raziskavi (1974). V prvi so skupine oseb z različno spolno shemo primerjali glede na število asociacij pri prostem priklicu informacij, ki so bile v zvezi s spolom. Enota za merjenje je temeljila na številu, kolikokrat je posameznik priklical iz spomina besedo iz ene kategorije stimulusov in ji je sledila beseda iz iste kategorije. To naj bi odražalo organizacijo spomina za tisto področje in v tem primeru aktivacijo spolne sheme pri organizaciji informacij v spominu. Rezultati so pokazali, da spolno tipizirani posamezniki v večji meri kategorizirajo informacije na podlagi spola kot ostali.

Druga raziskava (Bem, 1974) je ugotavljala povezanost spolne sheme in organizacijo samopodobe. Teoretična predpostavka je bila, da naj bi bili spolno tipizirani posamezniki hitrejši pri odgovarjanju na sheme relevantne informacije kot ostali. Vzrok naj bi bil v tem, da spolno tipizirani posamezniki enostavno samo poiščejo relevantne informacije v spolni shemi in ne gredo skozi celoten proces evaluacije. Bem je tudi predpostavljala, da bodo spolno tipizirani posamezniki počasnejši pri sodbah, ki so nekonsistentne s njihovo spolno shemo. Rezultati so potrdili obe hipotezi.

Nekoliko drugačen pristop k spolnim shemam in procesiranju spolno relevantnih informacij je značilen za H. Markus in sodelavce (1982). Medtem ko naj bi imeli po teoriji spolne sheme samo spolno tipizirani posamezniki spolne sheme, vsi ostali pa ne, pa Markus v svoji formulaciji jaz-sheme predvideva, da so posamezniki, ki imajo score nad mediano na maskulini ali na feminini skali vprašalnika BSRI, shematični za maskuline ali za feminine informacije, androgini posamezniki pa so shematični za oboje informacije (slika 1). Edini posamezniki, ki niso shematični, so nediferencirani posamezniki, ki imajo oba skora pod mediano. Poleg tega Markus ne predvideva nobenih neodvisnih vplivov posameznikovega biološkega spola na spolno shematično procesiranje.

Rezultati, ki jih navaja Markus za podporo svoje teorije, so prepričljivi. Posamezniki, identificirani kot feminini, si boljše zapomnijo feminine kot maskuline karakteristike. Enako velja za maskuline posameznike. Ugotovila je tudi, da androgini in neshematični posamezniki enako hitro odgovarjajo tako na maskuline kot na feminine karakteristike.

Kasneje Bem (1982) ugotavlja razlike in podobnosti med obema modeloma. Meni, da pojem sheme uporabljata na različne načine in da rezultati Markusove niso v nasprotju s teorijo spolne sheme. Spolno tipizirani posamezniki naj bi po njenem mnenju imeli generalizirano pripravljenost za vkodiranje in organiziranje informacij, vključno z informacijami o samopodobi, v terminih kulturne definicije maskulnosti in femininosti.



Slika 1. Primerjava teorij na področju spolnih shem (Payne, Connor & Colleti, 1987).

Za H. Markus pomeni biti shematičen, imeti zelo dobro razumevanje karakteristik posamezne spolne vloge. Za S. Bem pa pomeni, da je dimenzija spola zelo izstopajoča in aktivno uporabljena kot osnova za odločanje in procesiranje informacij. Trdi, da to ni inkompatibilno z lastnostjo imeti ekspertno znanje o maskulinem ali o femininem polu spolne dimenzije.

Nekateri empirične ugotovitve so vseeno v nasprotju s teorijo spolne sheme. Markus (1982) poroča, da so androgini posamezniki odgovarjali na maskuline postavke enako hitro kot maskulini posamezniki na maskuline postavke in na feminine postavke enako hitro kot feminini posamezniki. Druga razlika pa je v definiranju visoko in nizko androginih posameznikov, ki jih Bem ne loči, saj naj ne bi nobeden od njih imel spolne sheme. Obe avtorici sta svoje hipoteze tudi empirično preverjali in nekateri rezultati kažejo na nekonsistentost, kar nekateri avtorji pripisujejo metodološkim razlikam.

Payne, Conner in Colletti (1987) so skušali razjasniti nekonsistentnost med teoretičnimi perspektivami in empiričnimi ugotovitvami H. Markus (1982) in S. Bem (1981). Po mnenju Archerja (1991) je to tudi edina raziskava, ki je metodološko neoporečna. V večji meri rezultati podpirajo teorije H. Markus, v celoti pa nobene. Zato so avtorji zastavili vprašanje, ali vprašalniki sploh merijo spolno shemo. Če jo res merijo in je vprašalnik PAQ zanesljiv inštrument za določitev te sheme, potem je njen vpliv na kognitivno organizacijo manjši, kot se je predvidevalo.

Druga možnost, ki jo podpirata tudi Spence & Helmreich (1981), je, da vprašalnika BSRI in PAQ ne merita neki globalni dimenziji maskulinitete in femininitete, ampak bolj verjetno dve osebnostni lastnosti - ekspresivnost in instrumentalnost. Več raziskav potrjuje to pozicijo (Helmreich, Spence & Holahan, 1979). Tudi faktorska analiza (Payne, Conner & Colletti, 1987) vprašalnika je pokazala, da sta maskulina in feminina lestvica sicer nasičeni z neodvisnima dimenzijama, vendar pa sta specifični postavki moškost in ženskost nasičeni na enem, bipolarnem faktorju (Avsec, 1997; Pedhezur & Tetenbaum, 1979, tudi Guadreau, 1977, Larsen & Seidman, 1986).

Vedno več raziskovalcev se v zadnjem času zavzema za multifaktorski pristop k spolu kot alternativo tradicionalnemu enofaktorskemu modelu (Deux & Lewis, 1984; Marsh & Byrne, 1991; Orlofsky, 1981). Različne kategorije atributov, stališč, preferenc in vedenj, v katerih se razlikujejo moški in ženske med seboj v določeni kulturi, naj ne bi bile posledica enega samega faktorja, pač pa večjega števila med seboj bolj ali manj neodvisnih faktorjev. Spence (1993) predlaga teorijo, ki temelji na konstruktivni spolni identiteti. Atributi posameznega faktorja, ki diferencira vedenje glede na spol, imajo vsak svojo razvojno zgodovino, različno tudi od posameznika do posameznika, na katere vpliva več dejavnikov, ki niso nujno vezani na spol. Precejšnja variabilnost med posamezniki v vedenju in lastnostih, povezanih s spolom, je tudi posledica kompleksne povezanosti vseh faktorjev, ki determinirajo spolno vedenje. Kljub tej heterogenosti večina predstavnikov obeh spolov že zgodaj v otroštvu razvije jasno podobo, občutek spolne identitete, ki je bazični psihološki občutek pripadnosti svojemu spolu. V okviru spola posameznik poseduje določen set spolno relevantnih karakteristik in spolne vloge, ki jih prevzame v določenem trenutku, služijo primarno definiranju in preverjanju njegovega osebnega občutka maskulinitete oziroma femininitete.

Ker ta teorija zavrača validnost vseobsegajočih konstruktov, kot je npr. orientacija spolne vloge, spolna shematičnost ali maskulinitet-femininitet, ki temeljijo na predpostavki, da so specifično vedenje in lastnosti, povezane s spolom, posledica enega faktorja, iz nje avtomatično izhajajo, da niti PAQ niti BSRI niti katera koli druga podobna mera specifičnih karakteristik ne more meriti neke globalne spolne lastnosti. Precej bolj verjetno je, da merijo tisto, kar kaže manifestna vsebina.

Podobno menita tudi Marsh in Byrne (1991). Hierarhičnost konstrukta samo-

podobe primerjata z mogočo hierarhično strukturo konstruktov maskulinosti in femininosti. Za preučevanje večfaktorske strukture pa vprašalniki, kot sta npr. BSRI in PAQ, niso primerni.

Vprašalnike spolne sheme še vedno pogosto uporabljajo, vendar se večina raziskovalcev ne obremenjuje z kritikami, ki smo jih zgoraj omenili. Vprašalnike uporabljajo za merjenje osebnostnih dimenzij maskulinosti in femininosti. Ali ti lestvice merita le osebnostni lastnosti instrumentalnosti in ekspresivnosti, ali segata tudi na področje širokih kognitivnih struktur maskulinosti in femininosti, pa večine avtorjev ne zanima.

### **Povezanost spolne sheme in psihološkega zdravja**

Lubinski in sodelavci (1983) poročajo, da je bila v 70. letih androginita pojem dobrega psihološkega zdravja in prilagojenosti. Med drugim navajata delo Kaplana in Beana (1976), ki sta predlagala, naj bi razvili posebne psihoterapevtske tehnike, ki bi spreminjale tako maskulino kot feminino tipizirane posameznike v bolj androgino smer.

Bem (1975) trdi, da so bili androgini posamezniki obeh spolov v raziskovalni situaciji sposobni izraziti tako instrumentalno kot ekspresivno vedenje, odvisno od zahtev trenutne situacije, spolno tipizirani posamezniki pa so izražali relativno rigidno in stereotipno obnašanje.

Nekatere raziskave kažejo, da so androgini posamezniki psihološko bolj prilagojeni kot posamezniki drugih kategorij. Veliko raziskav je preučevalo povezanost spolne vloge in samopodobe ter samospoštovanja. Spence in sodelavci (1975) poročajo, da so bili androgini posamezniki bolj pozitivni pri ocenjevanju svoje samopodobe kot nediferencirani posamezniki. Feminini in maskulini posamezniki so bili nekje vmes. Bem (1977) in O'Connor s sodelavci (1978) ravno tako poročajo, da imajo androgini posamezniki najvišjo stopnjo samospoštovanja, sledijo maskulini in feminini, najnižjo pa imajo nediferencirani.

Osnova za raziskave povezanosti spolne orientacije in psihološkega zdravja je eden od treh konkurenčnih teoretičnih modelov (Whitley, 1983).

### **Kongruenčni model**

Kongruenčni model je najstarejši in temelji na predpostavki, da sta maskulnost in femininost nasprotna pola unimodalnega kontinuuma. Posameznik ima tako lahko eno ali drugo spolno orientacijo, saj se med seboj izključujeta. Tako je psihološko zdravje mogoče le pri posamezniku, kjer je posameznikova spolna orientacija kongruentna z njegovim spolom.

Z raziskavami, ki so pokazale, da spolna orientacija ni unidimenzionalna, pač pa obsega komplementarni dimenziji maskulinosti in femininosti (Bem, 1974; Constantinople, 1973; Spence, Helmreich & Stapp, 1975), je prišlo do reformulacije tega modela. Tako naj bi bilo psihološko zdravje funkcija spola in spolne orientacije, pri čemer je pri moških povezano z visoko maskulnostjo in nizko femininostjo, pri ženskah pa obratno, z visoko femininostjo in nizko maskulnostjo (Lubinski in sodelavci, 1981). Konsistentnih s to reformulirano teorijo je tudi nekaj empiričnih rezultatov. Tako Whitley (1983) navaja raziskavo, ki je ugotovila, da so se posamezniki, ki so se označili visoko na lestvici depresivnosti, označili nizko na postavkah, ki veljajo za njihov spol, in visoko na postavkah, ki veljajo za nasprotnega.



## Androgini model

Novejši model, ki ravno tako temelji na dvodimenzionalnem pojmovanju narave spolne vloge, je tako imenovani androgini model (Bem, 1974, 1979, 1981; Spence, Helmreich & Stapp, 1975). Ta model predpostavlja, da sta maskulnost in femininost neodvisni in komplementarni, ne pa inkompatibilni dimenziji. Posameznik ima lahko visoko stopnjo tako maskulnosti kot femininosti v svoji spolni - androgini orientaciji, visoko stopnjo ene in nizko stopnjo druge vrste spolne orientacije, ali pa nizko stopnjo obeh. Androgini model predpostavlja, da je posameznikovo psihološko zdravje maksimizirano, ko ima androgino spolno orientacijo, kar naj bi po mnenju Bemove predstavljalo bolj človeški standard mentalnega zdravja kot pa tradicionalno prepričanje (Bem, 1974).

Psihološka androginita je definirana kot spojena funkcija posameznikove maskuline in feminine dimenzije, ki ju merimo na dveh neodvisnih skalah, kot jih vsebujeta npr. BSRI (Bem, 1974) ali PAQ (Spence, Helmreich & Stapp, 1975). Problem, ki se je stalno pojavljal, pa je metodološki in sicer: kako določiti, na kakšen način dve neodvisni skali določata tretjo spremenljivko (Lubinski, Tellegen & Butcher, 1983). Raziskave v zvezi s psihološko androginito lahko razdelimo v tri sklope glede na metodološki način definiranja androginita (Hall & Taylor, 1985).

**Aditivni model** ali model glavnih učinkov je povezan z delom Spencejeve in sodelavcev (1975), ki definirajo androgine posameznike kot tiste, ki imajo visoke score na maskulini in feminini lestvici, interakcije pa v pojasnjevanje psihološkega zdravja ta model ne vključuje.

**Interaktivni (ravnotežni) model** je v originalu predlagala Bem (1974), čeprav ni uporabljala tega termina. Njen koncept androginita kot ravnotežja med maskulnimi in femininimi lastnostmi lahko direktno prevedemo v M X F interakcijo, pri čemer se na tej odvisni variabli diferencirajo tisti posamezniki, ki imajo podobne rezultate tako na maskulini kot na feminini lestvici, in tisti, ki imajo različne rezultate na obeh lestvicah.

Statistična neodvisnost glavnih učinkov in interakcije je onemogočala raziskovalcem hkrati testirati aditivni in interaktivni model (Hall & Taylor, 1985). Zaradi neskladij med avtorjema in z Bemino opustitvijo t-indeksa (Bem, Martyna & Watson, 1976) je vpliv interakcije pozabljen za nekaj let.

Kasnejše raziskave niso uspeli dobiti prepričljivih rezultatov za podporo nobenemu od teh dveh modelov androginita. Podpora aditivnemu modelu je bila zmanjšana, ker so raziskave ugotovile veliko večjo povezanost maskulnosti z odvisnimi spremenljivkami (ponavadi samospoštovanje) kot femininost, na kar so stalno opozarjali posamezni raziskovalci (npr. Antill & Cunningham, 1979), pa tudi metaanalitične študije (Whitley, 1983; Hall & Taylor, 1985). Za interaktivni model pa se je nekaj časa zdelo, da nima nobene prediktivne moči pri konvencionalnih indikatorjih psihološkega zdravja (Lubinski, Tellegen, & Butcher, 1981; Hall & Taylor, 1985). Vendar so se raziskave na področju androginita nadaljevale in pojavilo se je ponovno zanimanje za interaktivni model. Bem (1981, 1982) je ponovno pokazala zanimanje za interakcijo, vendar tokrat ne kot indikator psihološkega zdravja, pač pa kot indikator kognitivne pomembnosti maskuline in feminine dimenzije. Zadnje teoretične diskusije o androginitu kot posebnosti kombinacije visoke maskulnosti in visoke femininosti pa omenjajo tretji, **kombinirani model**, ki naj bi upošteval tako glavne učinke kot interakcijo (Lubinski, Tellegen, & Butcher, 1983; Spence, 1983; Tellegen & Lubinski, 1983).

## Maskulini model

Androgini model psihološkega zdravja je postal vprašljiv zaradi nekaterih empiričnih ugotovitev. Več raziskav je prišlo do ugotovitev (Antill & Cunningham, 1979; Kely & Worrell, 1977; Jones, Chernovetz & Hansson, 1978; Flaherty & Dusek, 1980), da gre povezanost androgenije in psihološkega zdravja predvsem na račun maskuline komponente androgenije, vpliv femininosti pa je zanemarljiv. Jones in sodelavci (1981) so dobili podobne rezultate.

Te ugotovitve lahko vključimo v maskulini model, po katerem naj bi bilo psihološko zdravje funkcija stopnje maskuline spolne orientacije, ne glede na spol. Zato da bi ugotovil, kateri od treh modelov je najbolj verjeten, je Whitley (1983) izvedel metaanalitično študijo 35 raziskav, ki so ugotavljale povezanost spolne orientacije (BSRI ali PAQ) s samospoštovanjem. Ugotovil je, da femininost pojasnjuje samo 3% variance, kar ima malo praktične vrednosti, čeprav je statistično pomembna. Vpliv interakcije je ravno tako skoraj zanemarljiv, saj pojasnjuje le 1% variance. Maskulinitet pojasnjuje 27% variance, kar daje močno podporo maskulinemu modelu psihološkega zdravja, in to za oba spola.

Marsh in Byrne (1991) predlagata diferencialni aditivni androgini model povezanosti samopodobe z maskulinitetjo in femininitetjo. V raziskavi ugotavljata, da sta tako maskulinitet kot femininitet povezani s pozitivnejšo samopodobo, vendar različno glede na njeno področje. Relativni delež maskuliniteti in femininiteti v precejšnji meri pričakovano variira s posameznim področjem samopodobe. Povezanost femininiteti je večja na tistih področjih samopodobe, kjer imajo ženske višje rezultate, povezanost maskuliniteti pa večja s tistimi, kjer imajo moški višje rezultate.

## LITERATURA

- Alba, J.W., & Hasher, L. (1983). Is memory schematic? *Psychological Bulletin*, 93, 203-231.
- Anderson, J.R. (1983). *The architecture of cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Antill, J. K. & Cunningham, J. D. (1979). Self-esteem as a function of masculinity in both sexes. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 47, 783-785.
- Archer, J. (1991). A metodological commentary on gender schema research. *British Journal of Social Psychology*, 30, 185-188.
- Bem, S.L. (1974). The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 155-162.
- Bem, S. L. (1975). Sex role adaptability: One consequence of psychological androgyny. *Journal of Personality and Social Psychology*, 31, 634-643.
- Bem, S. L. (1977). On the utility of alternative procedures for assessing psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 45, 196-205.
- Bem, S. L. (1979). Theory and measurement of androgyny: A replay to the Pedhazur - Tetenbaum Critiques. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 1047-1054.
- Bem, S. L. (1981). Gender schema theory: A cognitive account of sex typing. *Psychological Review*, 88, 354-364.
- Bem, S. L. (1982). Gender schema theory and self-schema theory compared: A comment on Markus, Crane, Bernstein, and Siladi's "Self-schemas and gender". *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, 1192-1194.
- Bem, S. L., Martyna, W., & Watson, C. (1976). Sex typing and androgyny: Further explorations of the expressive domain. *Journal of Personality and Social Psychology*, 34, 1016-1023.
- Berzins, J.I., Welling, M. A., & Wetter, R. E. (1978). A new measure of psychological Androgyny based on the personality research form. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 46, 126-138.
- Carver, C.S., & Scheier, M.F. (1992). *Perspectives on personality*. Boston: Allyn & Bacon.
- Constantinople, A. (1973). Masculinity-femininity: an exception to the famous dictum. *Psychological Bulletin*, 80, 389-407.
- Deux, K., & Major, B. (1987). Putting gender into context: An interactive model of gender-related behavior. *Psychological Review*, 94, 369-389.

- Deux, K., & Lewis, L.L. (1984). The structure of gender stereotypes: Interrelationships among components and gender label. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 991-1004.
- Eysenck, M.W., & Keane, M.T. (1996). *Cognitive psychology*. Erlbaum: Psychology press.
- Flaherty, J. F., Dusek, J. B. (1980). An investigation of the relationship between psychological androgyny and components of self-concept. *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, 984-992.
- Frable, D.E., & Bem, S. L. (1985). If you are gender schematic, all members of the opposite sex look alike. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 459-468.
- Greenwald, A.G., & Banaji, M.R. (1989). The self as memory system: Powerful, but ordinary. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 41-54.
- Hall, J. A., Taylor, M. C. (1985). Psychological androgyny and the masculinity X femininity interaction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 429-435.
- Heilbrun, A.B. (1976). Measurement of masculine and feminine sex role identities as independent dimensions. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 44, 183-190.
- Helmreich, R. L., Spence, J. T., & Holahan, C. K. (1979). Psychological androgyny and sex role flexibility: A test of two hypotheses. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 1631-1644.
- Higgins, E.T. (1987). Self-discrepancy theory: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, 94, 319-340.
- Higgins, E.T. (1996). The "self digest": Self-knowledge serving self-regulatory functions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 1062-1083.
- Holter, J.W. (1985). The structure of self conception: Conceptualization and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 1392-1407.
- Jones, E.E., Rhodewalt, F., Berglas, S., & Skelton, J.A. (1981). Effects of strategic self-representation on subsequent self-esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, 407-421.
- Jones, W. H., Chernovetz, M. E., & Hansson, R. O. (1978). The enigma of androgyny: Differential implications for males and females? *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 46, 289-313.
- Kelly, J. A., Furman, W., Young, V. (1978). Problems associated with the typological measurement of sex roles and androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 46, 1574-1576.
- Kelly, J. A., Worell, J. (1977). New formulations of sex roles and androgyny: A critical review. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 45, 1101-1115.
- Kihlstrom, J.F., Cantor, N. (1984). Mental representations of the self. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 17, pp. 1-47). New York: Academic Press.
- Koblinsky, S., Kruse, D., & Sugawara, A. (1978). Sex role stereotypes and children's memory for story content. *Child Development*, 49, 452-458.
- Larsen, R. J., & Seidman, E. (1986). Gender schema theory and sex role inventories: Some conceptual and psychometric considerations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 205-211.
- Liben in Signorella (1980). Gender-related schemata and constructive memory in children. *Child Development*, 51, 11-18.
- Linville, P.W. (1987). Self-complexity as a cognitive buffer against stress-related illness and depression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 663-676.
- Lubinski, D., Tellegen, A. & Butcher, J. N. (1981). The relationship between androgyny and subjective indicators of emotional well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 722-730.
- Lubinski, D., Tellegen, A. & Butcher, J. N. (1983). Masculinity, femininity, and androgyny viewed and assessed as distinct concepts. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 428-439.
- Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 63-78.
- Markus, H., Crane, M., Bernstein, S., & Siladi, M. (1982). Self-schemas and gender. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 38-50.
- Markus, H., & Nurius, P. (1986). Possible selves. *American Psychologist*, 41, 954-969.
- Markus, H., Wurf, E. (1987). The dynamic self-concept: A social psychological perspective. *Annual Review of Psychology*, 38, 299-337.
- Marsh, H.W., & Byrne, B.M. (1991). Differentiated additive androgyny model: Relations between masculinity, femininity, and multiple dimensions of self-concept. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 811-828.
- Martin, C. L. (1987). A ratio measure of sex stereotyping. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 489-499.
- Martin, C. L., & Halverson, C. F. (1981). The effects of sex-typing schemas on young children's memory. *Child Development*, 52, 1119-1134.
- Martin, C. L., & Halverson, C. F. (1983). A schematic processing model of sex-typing and stereotyping in children. *Child Development*, 54, 5639-574.
- McGuire, W.J. & Padawer-Singer, A. (1976). Trait salience in the spontaneous self-concept. *Journal of Personality and Social Psychology*, 33, 743-754.

- O'Connor, K., Mann, D. W., & Bardwick, J. M. (1978). Androgyny and self-esteem in the upper-middle class: A replication of Spence. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 46, 1168-1169.
- Orlofsky, J.L. (1981). Relationship between sex role attitudes and personality traits and the Sex Role Behavior Scale-1: A new measure of masculine and feminine role behaviors and interests. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 927-940.
- Payne, T.J., Connor, J.M., Colletti, G., (1987). Gender-based schematic processing: an empirical investigation and reevaluation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 937-945.
- Pedhauzer, E. J., & Tetenbaum, T. J. (1979). Bem sex role inventory: A theoretical and methodological critique. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 996-1016.
- Rogers, T.B., Kuiper, N.A., & Kirker, W.S. (1977). Self-reference and the encoding of personal information. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 677-688.
- Rumelhart, D.E. (1984). Schemata and the cognitive system. In Wyer, J.R., & Srull, T.K. (Ed.): *Handbook of social cognition*. Vol. 1, 119-160.
- Spence, J.T., (1983). Comment on Lubinski, Tellegen, and Butcher's "Maskulinity, femininity, and androgyny viewed and assessed as distinct concepts." *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 440-446.
- Spence, J.T. (1993). Gender-related traits and gender ideology: Evidence for a multifactorial theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, 624-635.
- Spence, J.T., & Helmreich, R., (1979). The many faces of androgyny: A replay to Locksley and Colten. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 1032-1046.
- Spence, J.T., Helmreich, R., (1981). Androgyny vs gender schema: A comment on Bem's gender schema theory. *Psychological Review*, 88, 365-368.
- Spence, J.T., Helmreich, R., & Holahan, C. K. (1979). Negative in positive components of psychological maskulinity and femininity and their relationships to self-reports of neurotic and acting out behaviours. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 1673-1682.
- Spence, J.T., Helmreich, R., & Stapp, J. (1975). Ratings of self and peers on sex role attributes and their relation to self-esteem and conceptions of maskulinity and femininity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 29-39.
- Tellegen, A., & Lubinski, D., (1983). Some methodological comments on labels, traits, interaction, and types in the study of "femininity" and "maskulinity": Replay to Spence. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 447-455.
- Whitley, B.E. (1983). Sex role orientation and self-esteem: A critical meta-analytic review. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 765-778.

## Sebstvo in identiteta v adolescenci, odraslosti in starosti

ASJA NINA KOVAČEV

### POVZETEK

Adolescenca je obdobje, v katerem so posameznikove spoznavne sposobnosti že razvite. Karakterizira jo predvsem težnja po pridobivanju življenjskih izkušenj in razumevanju lastnega socialnega okolja. To je tudi obdobje najintenzivnejšega razvoja sebstva in identitete. V zgodnji adolescenci se razvije konformistično sebstvo, ki je še močno vpeto v socialne odnose, šele v pozni adolescenci pa se subjekt resnično zave lastnega sebstva in se prične ukvarjati z njim. Razvije se tudi samoregulacija, tj. uravnavanje lastne dejavnosti z različnimi mehanizmi.

Po zaključku adolescence razvoj sebstva še ni končan. V zgodnji odraslosti se razvije avtonomno sebstvo, v katerem izstopa zlasti aktivnostni vidik, v srednji odraslosti pa se močno razvije tudi samokritičnost. Za pozno odraslost in starost je značilna predvsem usmerjenost sebstva v preteklost.

### ABSTRACT

#### SELF AND IDENTITY IN ADOLESCENCE, ADULTNESS, AND OLD AGE

Adolescence is a period, in which the subjects cognitive abilities are already developed. It is characterized by a tendency to gain life experiences and understand one's own social surroundings. It is also the period of the intensest self and identity development. In early adolescence the conformable self, which is still involved in social relations. The subject actually does not become aware of his self and is not concerned with it before late adolescence. By that time self-regulation, i.e. the regulation of one's activity by different mechanisms has been developed, as well.

By the end of adolescence the development of self has not been finished yet. Early adulthood is characterized by the development of the autonomous self, in which the activity aspect is stressed, while late adulthood and old age are characterized above all by the directing of self into the past.

### RAZVOJ SEBSTVA IN IDENTITETE V ADOLESCENCI

#### Spremembe v konceptu sebe po zaključku otroštva

Adolescenca je najpomembnejše obdobje v razvoju sebstva in individualne identitete. Tedaj se namreč posameznikove spoznavne sposobnosti razvijejo do konca. Vse kasnejše pridobitve v razvoju identitete so rezultat življenjskih izkušenj in vplivov socialnega okolja.

Rosenberg (1985, 1986) se je na podlagi poglobljenega proučevanja razvoja seb-

tva in identitete v otroštvu in mladosti dokopal do spoznanja o petih razvojnih trendih, ki se nanašajo na različne razvojno specifične spremembe v konceptu sebe. To so:

1. odmik od uporabe svojih zunanjih značilnosti za samooznačevanje in njihovo nadomeščanje s psihičnimi procesi oziroma premik pozornosti z zunanjih (fizičnih) na notranje (psihične) lastnosti,
2. zmanjševanje pomena navezanosti na specifične osebe in pripisovanje večje teže vzajemnim, emocionalno utemeljenim socialnim odnosom,
3. naraščanje naklonjenosti abstraktnim, pojmovnim sebstvenim kategorijam namesto konkretnim, specifičnim in materialnim lastnostim,
4. povečevanje diferenciacije sebstva, ki se razvije iz globalnega, preprostega in nerazčlenjenega koncepta v kompleksen objekt, in
5. povečevanje logičnih, usklajenih in avtonomnih temeljev samozaznavanja in njihovo postopno nadomeščanje naključnih in zunanjih vidikov.

### Značilnosti zgodnje adolescence in razvoj konformističnega sebstva

Krewer in Eckensberger (1991) ugotavljata, da nekatere kvantitativne raziskave razkrivajo relativno majhno število sprememb v konceptu sebe v zgodnji adolescenci (11 - 13 let). Kvalitativne analize prikazujejo to obdobje nekoliko bogatejše, vendar sovpadajo s splošno naravnostjo. Ta rezultat je presenetljiv, saj pojmuje večina avtorjev adolescenco kot najpomembnejše obdobje v razvoju identitete. Povezana je namreč s številnimi spremembami, ki se nanašajo predvsem na odnos med posameznikom in njegovim družbenim okoljem (preselitev iz hiše staršev, osamosvojitve, vstop v svet odraslih ipd.). V obdobju zgodnje adolescence, ki vključuje srednja šolska leta, sta tudi stopnja integracije koncepta sebe in samovrednotenje najnižja.

Za obdobje zgodnje adolescence je značilen precejšen konformizem, ki se nanaša predvsem na koordinacijo med posameznikom oziroma njegovim sebstvom, in neposrednim družbenim okoljem. Zato govorimo v tem obdobju o "konformističnem sebstvu". Kegan (1982) sicer poudarja, da se tedaj že razvije občutek za subjektivnost, toda sebstvo je še vedno močno vpleteno v socialne vezi. Zato pripisuje adolescent velik pomen zunanjemu videzu. Poskuša tudi čim bolj nadzorovati lastne potrebe, še posebej tiste, ki so v nasprotju z družbenimi vlogami.

Po Rosenbergu (1979) je sebstvena teorija mlajšega adolescenta "behavioristična". Samega sebe namreč opisuje predvsem z vedenjskega vidika, tj. s pomočjo prevladujočih vedenjskih vzorcev. Njegovo samoopisovanje determinirajo objektivna dejstva in fizični atributi. Kegan (1982) ugotavlja pri njem tudi pogosto refleksijo lastnih potreb oziroma lastnega oportunističnega sebstva.

V zgodnji adolescenci je družbeno okolje izredno pomembno. Poveča se diferenciacija v adolescentnem zaznavanju drugih in njegova navezanost nanje. Zato postane tudi tuja perspektiva, ki jo lahko zavzame, mnogo bolj diferencirana. Tedaj namreč spozna, da lahko tudi drugi ljudje razumejo njegovo mišljenje in čustvovanje (Selman, 1980). Poleg tega se močno povečajo njegove empatične sposobnosti. Kegan (1982) ugotavlja, da se pogosto pojavljajo tudi "deljena čustva", Hill in Palmquist (1978) pa poudarjata, da mlajši adolescent največkrat interpretira tuja čustva na podlagi konteksta njihovega pojavljanja. Samoopredeljevanje temelji na "družbeni podobi" ("social look"), sebstvo pa je izolirano (Blasi, 1988; Smollar in Youniss, 1985).

Broughton (1991) ugotavlja, da je sebstvo v zgodnji adolescenci "razcepljeno". Sestavljeno je iz "pravega sebstva", ki ga mladostnik skriva v sebi, in "fasade", ki jo kaže drugim. Mladostnik se tedaj osredotoča predvsem na samega sebe. Zaradi njegove izrazite koncentracije na lastno sebstvo, "razkola", ki se pojavi v njem, in njegovega pre-

pričanja o neomejeni moči lastnih misli, imenujeta Inhelder in Piaget (1958) to razvojno fazo "novi egocentrizem mladostnika". Pojavi se sočasno s pojavom formalnih operacij.

Koncept "mladostniškega egocentrizma" so prevzeli tudi nekateri drugi avtorji (npr. Elkind, 1967). Ewert (1983) ga razlaga kot rezultat podaljšanega izobraževalnega procesa, ki je značilen za zahodno družbo. Ta naj bi povzročil zakasnitev pri osamosvojitvi in redni zaposlitvi ter mladostnikovo "popravljanje" nekaterih vidikov lastnega sebstva prek drugih.

Elkind (1967) razlaga mladostniški egocentrizem s konceptom "imaginarnega poslušalstva". Slednji temelji na predpostavki o mladostnikovem prepričanju, da se drugi ukvarjajo z njim prav toliko kot on sam. Novejša spoznanja kažejo, da kognitivni razvoj nima odločilne vloge pri pojavljanju tega mladostniško specifičnega fenomena. Pojav "imaginarnega poslušalstva" je namreč splošen in precej razširjen med mladostniki. Seiffge-Krenke (1987) ugotavlja, da je povezan celo z ustvarjalnimi sposobnostmi.

Prevzemanje spolnih vlog je sprva relativno fleksibilno in nevtrarno. Determirajo jih predvsem različne dejavnosti obeh spolov. Toda pod vplivom socialnih pritiskov prične mlajši adolescent potiskati motive in čustva, ki so v nasprotju z njegovo spolno vlogo, ter se zave njene enotnosti in kontinuitete (Blasi, 1988).

V obdobju zgodnje adolescence se lahko zaradi morebitne družbene neustreznosti subjektovega realnega sebstva in njegovega odstopanja od ustaljenih standardov vrednotenja pojavi tudi samoobtoževanje (Blasi, 1988). Erikson vidi dve možnosti za rešitev napetosti med "pridnostjo" in "manjvrednostjo" na področju samozaupanja. Izid je odvisen od kulturno in družbeno predpisanega načina reagiranja na interese mlajšega adolescenta.

V odnosu do družbenega okolja je najpomembnejše prizadevanje za koordinacijo interesov (Eckensberger in Burgard, 1986; Piaget, 1932) in izpolnitev pričakanj drugih (Blasi, 1988; Kohlberg, 1986). Pri oblikovanju družbeno relevantnih standardov (npr. storilnostna motivacija) imajo pomembno vlogo procesi socialne primerjave. Heckhausen (1972) govori tudi o pojavu socialno normativnega storilnostnega motiva, ki zviša subjektivno vrednost storilnosti pri vrednotenju sebstva.

Pomen sposobnosti se pri ocenjevanju lastne storilnosti močno poveča (Nicholls, 1978). Določanje nivoja zahtev se nanaša na subjektivno oceno verjetnosti za uspeh in temelji na stabilnem konceptu sposobnosti, ki postane pomemben konstitutivni del samospoštovanja.

S socializacijsko-teoretičnega vidika sta za to razvojno fazo značilni dve različni vrsti procesov. V prvo kategorijo spadajo predvsem poudarjanje kooperativnosti, skupnih izkustev ter vzajemnosti in izmenjave. Ti predstavljajo ostanek prejšnje razvojne faze. V drugo kategorijo umeščamo procese, ki implicirajo transformacijo prvih zaradi nujnosti prevzemanja odgovornosti in sprostitev tesne navezanosti na prvotno družbeno okolje (družino). Za adolescenco je namreč značilno postopno pridobivanje neodvisnosti in samostojnosti.

## Razvoj samozavedanja in samokontrole

Faza zgodnje adolescence še ni odločilna za oblikovanje sebstva in identitete. Kritično obdobje njunega razvoja sovпада s pojavom pozne adolescence. Povezuje se s subjektivnim prevzemanjem določene vloge v družbi. Blasi (1988) govori celo o "rojstvu sebstva" v pozni adolescenci. Šele tedaj se ga namreč subjekt resnično zave v smislu eksplicitnega ukvarjanja z njim. Tudi Kegan (1982) poudarja, da sebstvo v tej fazi izkusi svojo identiteto. Ta se namreč sprosti iz mreže medosebnih odnosov, kar omogoči njeno refleksijo v subjektu.

V tem razvojnem obdobju je močno poudarjen motivacijski vidik sebstva. Težišče sebstvene dejavnosti je na samokontroli oziroma subjektovemu uravnavanju lastne dejavnosti z ustreznimi regulacijskimi mehanizmi (Krewer, Eckensberger, 1991). Njegova samoregulacija se nanaša predvsem na "sebstvo kot subjekt". Posameznik namreč aktivno sodeluje pri realizaciji lastnih individualnih in družbenih ciljev. Seveda se njegov sebstveni razvoj ne omejuje le na tisti del sebstva, ki ga subjekt doživlja kot središče in gibalo lastne dejavnosti. Vključuje tudi njegov objektni vidik, tako da postane sebstvo v tem obdobju jasno prepoznavno kot "psihični predmet". Subjekt je namreč sposoben kritične distance do lastnega sebstva kot izvora lastne dejavnosti in lahko o njem tudi razmišlja. Tedaj postane sebstvo s svojimi čustvi in interesi eksplicitni predmet samo-refleksije in samoanalize. Posameznikov "notranji prostor" se razširi in omogoči vzpostavitev miselne distance med "sebstvom kot subjektom" in "sebstvom kot objektom".

Erikson (1950) pojmuje to razvojno obdobje kot jedro razvoja identitete. Mladostnik je namreč izpostavljen številnim pretresom in dilemam, ki spremljajo njegov prehod iz otroštva v odraslost. Lahko jih uspešno reši in oblikuje pozitivno samopodobo, ki bo determinirala njegovo pojavljanje v vlogi odrasle osebe (Mussek, 1994), ali pa pade v identitetno zmedenost. Ta se lahko pojavi na štirih področjih, ki jih karakterizirajo štirje temeljni problemi:

1. problem intimnosti,
2. problem časovne perspektive,
3. problem delavnosti in
4. ustvarjanje negativne identitete.

Ad 1) Mladostnik mora biti sposoben imeti intimne odnose s partnerjem, vendar to ne sme ogroziti njegove identitete (Mussek, 1994). Kljub temu se pri nekaterih v tem obdobju pojavi strah pred intimnostjo in izgubo neodvisnosti, ki pogosto vodi v izolacijo. Večkrat pa se na področju intimnosti pojavi tudi druga skrajnost, tj. pretirano iskanje intimnosti in bližine.

Ad 2) Drugi problem, ki se pojavlja pri mladostniku, je časovna perspektiva. Razviti mora namreč sposobnost za načrtovanje prihodnosti in postavljanje realnih ciljev. Če tega problema ni sposoben ustrezno rešiti, se oklene sedanosti in se noče soočiti z normalnim časovnim tokom.

Ad 3) Delavnost je ena temeljnih lastnosti, ki omogoča mladostniku vstop v svet odraslih. Naučiti se mora učinkovitosti in ustvarjalnosti. Če mu to ne uspe, je nezainteresiran, nezadovoljen, tesnoben, ali pa se posveča le eni dejavnosti, ki ga zanima, in zanemarja druge obveznosti.

Ad 4) Pomemben problem predstavlja tudi negativna identiteta. Posameznik jo lahko oblikuje zaradi želje po neodvisnosti in drugačnosti. Toda taka identiteta je le negacija identitete, ki mu jo vsiljujejo starši ali širša skupnost. Zato ohranja njegovo odvisnost od želja in zahtev drugih, saj integrira v svojo samopodobo prav njihove nasprotno pole.

Marcia (1988) poskuša proces oblikovanja identitete nekoliko razširiti in kategorizirati posameznike v enega od štirih identitetnih slogov oziroma statusov:

1. identitetna zmeda,
2. preddoločenost,
3. moratorij in
4. doseganje identitete.

Ti se oblikujejo na podlagi procesov raziskovanja oziroma eksploracije alternativ ("exploration") in posledičnega uresničevanja nekaterih od njih ("commitment").

Ad 1) Identitetna zmeda se pojavi, če je eksploracija nizka in če zato ne pride do uresničevanja nobene alternative.



Ad 2) Identitetna predodločenost (foreclosure) pomeni, da posameznik ni doživljal identitetne krize, vendar je vseeno oblikoval identiteto pod vplivom drugih in na podlagi njihovih odločitev. Eksploracija je torej nizka, odločenost pa je visoka.

Ad 3) Moratorij pomeni krizo, ki jo posameznik poskuša aktivno rešiti. Eksploracija je zato visoka, vendar odločenosti še ni.

Ad 4) Za identitetno dovršitev je značilna uspešna rešitev krize s pomočjo visoke eksploracije alternativ. Posameznika karakterizira visoka odločenost in dosledno uresničevanje alternative, ki jo je izbral. Njegova samopodoba, njegove vloge, njegovi cilji in življenjski nazor so jasni.

Specifična področja, kjer potekata oba procesa, tj. raziskovanje možnosti ("exploration") ter odločanje zanje in njihovo izvrševanje ("commitment"), so predvsem: poklicno, religiozno, politično in erotično-medosebno področje.

Brezonski (1988) je skušal Marcieve identitetne statuse povezati s tremi procesi socialne kognicije oziroma osebnimi slogi odločanja in reševanja problemov.

1. Moratorium in doseganje identitete je povezal z informacijsko usmeritvijo. Pri obeh navedenih identitetnih statusih je namreč prisotna visoka eksploracija, kar ustreza aktivnemu iskanju, elaboraciji in ovrednotenju informacij.
2. Predodločenost sovпада z normativno usmeritvijo, tj. z osredotočanjem na norme pomembnih drugih (predvsem staršev).
3. Identitetna zmeda sovпада z razpršeno usmeritvijo. Zanja je namreč značilno zavlačevanje in odlašanje, dokler neposredna situacija in hedonski sprožilci ne usmerijo vedenja.

Protinsky (1988) ugotavlja, da lahko mladostnikova neuspešnost pri iskanju identitete v odnosu do družbenih vlog povzroči vlogovno zmedo, radikalnost in beg v irealni svet. Zaradi takih in podobnih značilnosti tega obdobja primerja Rosenberg (1979) teorijo sebstva, ki prevladuje v adolescenci, s teorijo osebnostnih lastnosti. Subjekt namreč določa lastno in tujo identiteto na podlagi njihovega ugotavljanja. Podobno razmišlja še Blasi (1988). Poudarja, da je mladostnikova pozornost v pozni adolescenci usmerjena predvsem na notranje in stabilne lastnosti, ki se nanašajo na samozavedanje. Opozarja tudi na pomen iskrenosti in stabilnih čustev. V nasprotju z njima se Kegan (1982) osredotoča predvsem na zunanjo odgovornost, ki jo sebstvo razvije v pozni adolescenci.

Pozornost, ki jo subjekt posveča lastnemu sebstvu in družbi, vodi v hipotetične, abstraktne in pogosto celo utopične predstave (Montemayor in Eisen, 1977). Mladostniški egocentrizem in t. i. "imaginarni avditorij", na katerega se mladostnik obrača, se nadaljujeta še v pozni adolescenci. Refleksivna distanca, ki jo lahko zavzame sebstvo do samega sebe, mu omogoča tudi zavzemanje tuje perspektive. Poleg tega lahko sebstvo zre nase in na druge še z nekega tretjega, skupnega vidika (Selmann, 1980). Ta operacija je blizu Meadovemu (1978) konceptu "generaliziranega drugega" (generalized other).

Napetost med težnjo k povezanosti z drugimi v celoto in težnjo k drugačnosti vodi v tem obdobju v ambivalentna čustvena stanja (Blasi, 1988) in možnost za sočasen obstoj raznolikih čustev (Harter, 1982; Kegan, 1982). Pojavi se tudi močno prizadevanje za neodvisnost. Blasi (1988) poudarja, da pridobi sebstvo na tem področju močno konsistentnost, problematična pa ostane njegova notranja enovitost. Socialno normativno delovanje sebstva, ki je doseglo osebno avtonomijo, je usklajeno s standardi pazljivosti in zaščite samega sebe pred drugimi in njihovimi interesi (Eckensberger in Burgare, 1986). Najpomembnejši standard samovrednotenja postanejo sposobnosti (Nicholls, 1979).

Na ohranjanje sebstvene strukture, ki prevladuje v pozni adolescenci (tj. kontroliranega sebstva), vplivajo tudi družbeni dejavniki. Med najpomembnejše umeščamo

družbeno sprejemanje oziroma podporo posameznikovega stremljenja k samoopredelitvi in poudarjanju osebnih ambicij. Preoblikovanje te sebstvene strukture povzroči doživljanje zelo intimnih osebnih odnosov (Kegan, 1982). Kot posebno kritičen dogodek, ki lahko ogrozi razvoj v tem obdobju, obravnava Kegan (1982) izgubo pomembnega življenjskega področja (npr. delovnega mesta). Ta sprememba je nevarna zlasti tedaj, ko nastopi v trenutku.

Empirične študije okoliščin, ki olajšujejo ali otežujejo oblikovanje identitete v pozni adolescenci, poudarjajo predvsem:

- pomen načina in časa soočenja z različnimi vlogami (Peterson, 1987),
- pomen mladostnikovega delovanja na različnih življenjskih področjih, kot npr. delo, družina, religija in politične ideologije (Newman in Newman, 1987), ter
- možnost za osvoboditev iz družinskih vezi (Anderson in Fleming, 1986).

### RAZVOJ SEBSTVA IN IDENTITETE V ODRASLOSTI IN STAROSTI

#### Nadaljevanje razvoja po "kriznem obdobju" adolescence

V številnih sodobnih psiholoških teorijah je še vedno močno prisotna tendenca k pojmovanju zrelosti in odraslosti kot obdobja statičnosti in platoja. Tedaj naj bi bil namreč subjektov razvoj zaključen, zato naj se ne bi v njegovem psihičnem aparatu pojavila več nobena nova pridobitev. Edina sprememba naj bi bilo postopno upadanje sposobnosti in degenerativni procesi v organizmu, ki naj bi nastopili v pozni odraslosti in starosti.

Glede na to, da je koncept identitete popolnoma ali delno povezan s samo-representacijo, je treba uvideti, da se identiteta nujno razvija naprej tudi v odraslosti in starosti. Še tedaj se namreč pojavljajo številne spremembe. L'Ecuyer (1975, 1978a, 1978b, 1979) v številnih raziskavah dokazuje, da poteka evolucija koncepta sebe vse življenje. Toda za ugotavljanje številnih variacij občutka identitete bi bilo treba narediti še veliko raziskav. Vsaka evolucija namreč stalno znova pretresa svoje pridobitve, tj. strukture, ki jih je subjekt že usvojil. Zato bi se morali izogibati povezovanju ali celo enačenju pojmov:

- zrelost,
- upočasnitev evolucijskega ritma in
- relativna stabilnosti osebnostnih struktur z odsotnostjo sprememb.

Koncept sebe in percepcija lastnih fizičnih, psihičnih, moralnih, družbenih in kulturnih lastnosti se stalno razvijata. Zato se ne prestopno spreminja tudi posameznikova identiteta, ki je povezana s temi predstavami (L'Ecuyer, 1980).

### ODRASLOST

Odraslost je (z vidika homogenosti različnih teorij) eno najbolj problematičnih obdobji pri proučevanju sebstva in identitete. Greenwald in Pratkanis (1984) opredeljujeta odraslo sebstvo kot "kompleksno, osebnostno oziroma individualno specifično centralno stališčno shemo", kar nadalje utemeljujeta:

- Sebstvo je kompleksno zato, ker vključuje veliko količino znanja,
- individualno specifično je zato, ker je idiosinkratično,
- centralno je zato, ker ga pojmuje kot glavno osebnostno strukturo,
- stališčno je zato, ker vključuje investicijo afekta, ki je povezan z občutkom lastne vrednosti,

- shema je zato, ker je organizirana struktura znanja.

Odraslo sebstvo je tudi že močno razčlenjeno. Greenwald ločuje štiri njegove vidike, ki sočasno obstajajo v človekovi osebnosti: difuzno, javno, privatno in kolektivno sebstvo. Tudi Baumeister (1986) in Tedeschi (1986) razlikujeta med javnim in privatnim sebstvom, Markus in Nutrius (1987) pa govorita kar o "možnih sebstvih" in s tem širita krog proučevanja identitete na vse njene morebitne manifestacije.

Zanimivo je tudi L'Ecuyerjevo (1978) pojmovanje objektnega vidika posameznikovega sebstva kot notranje organizirane strukture, ki jo tvorijo naslednji konstitutivni elementi:

- materialno sebstvo (posesivno in somatično sebstvo),
- osebno sebstvo (samopodoba in individualna identiteta),
- adaptativno sebstvo (vrednost sebstva in njegova aktivnost) in
- ne-sebstveno sebstvo (odnos do drugih in njihovo mnenje o posameznikovem sebstvu).

Različni vidiki sebstva so pod močnim vplivom informacijskih determinant. Te prikazuje Neisserjeva tipologija (Neisser, 1988), ki vključuje pet oblik sebstva: ekološko, interpersonalno, razširjeno, konceptualno in privatno sebstvo. Te ustrezajo različnim virom informacij, ki jih mora subjekt asimilirati, da lahko razvije vedno bolj kompleksno podobo samega sebe.

1. Ekološko sebstvo se oblikuje na podlagi perceptivnih in kinestetičnih informacij, ki jih omogoča fizično okolje.
2. Interpersonalno sebstvo se oblikuje pod vplivom pomembnih znakov, ki izhajajo iz družbenih odnosov.
3. Razširjeno sebstvo se oblikuje na podlagi spominov in anticipacij.
4. Konceptualno sebstvo je del izjav in družbenih teorij o človeku na splošno in o posamezniku (specifično).
5. Privatno sebstvo izhaja iz ekskluzivnosti individualne zavesti.

Prispevki različnih avtorjev se med seboj precej razlikujejo, zato se pogosto pojavljajo nejasnosti pri razmejevanju različnih faz tega obdobja. To otežuje tudi časovno umestitev posameznih dosežkov in ugotavljanje temeljnih značilnosti vsake posamezne faze. Dodatne težave povzročata tudi kulturna relativnost končnih ciljev posameznikovega razvoja.

Harter (1983) razlikuje v obdobju odraslosti tri pomembne faze sebstvenega razvoja. Determinirajo jih vsakokratne značilnosti sebstva. To so:

- faza avtonomnega sebstva,
- faza samokritičnega sebstva in
- faza sebstvenega zrenja nazaj.

Umešča jih v tri različna obdobja odraslosti, tj. v zgodnjo, srednjo in pozno odraslost.

### **Značilnosti zgodnje odraslosti in razvoj avtonomnega sebstva**

V zgodnji odraslosti izstopa po svoji pomembnosti predvsem aktivnostni vidik sebstva. Sebstvo je predstavljeno kot središče lastne dejavnosti, tj. kot subjekt. Karakterizirata ga zaupanje v lastni (sebstveni) nadzor dogajanja (Blasi, 1988) in izbira osebnih ciljev (Levinson et al., 1974). Siegert in Chapman (1987) govorita tudi o različnih alternativnih "projektnih identitete", med katerimi izbira subjekt. Meje lastnega nadzora dogajanja niso več tako ozke, ogrožujoče in disfunkcionalne. Sebstvo namreč determinira posameznikove izbire in odločitve ter gospodari z njegovimi sposobnostmi. Pretirano poudarjanje samokontrole, ki je prevladovalo v prejšnjem obdobju, postane

predmet avtorefleksije ("sebstvo kot objekt") (Kegan, 1982).

Združitev samozaupanja in racionalnosti pripelje do razvoja občutka dolžnosti in odgovornosti (Blasi, 1988). Izbira lastne življenjske filozofije omogoča interpretacijo raznovrstnostnega in relativnega sveta. Kegan (1982) ugotavlja, da je v tem obdobju mogoča tudi tolerantnost do osebnih konfliktov. Zavzemanje tuje perspektive poteka sprva kot rekonstrukcija vidika "onkraj" družbe ali "pred" njo, potem pa se posameznik jasno identificira z vlogo, ki je primerna njegovi starosti (Krewer in Eckensberger, 1991). Fischer (1980) opozarja na nekatere kognitivne deficite pri razumevanju odnosa med vlogami. V zgodnji odraslosti namreč še vedno ni razvito razumevanje recipročnosti.

Med procesi, ki omogočajo oblikovanje enovitosti pri mladem odraslem človeku, je najpomembnejši občutek obvladovanja številnih življenjskih področij. Okrepi se tudi prizadevanje za razumevanje ontoloških razlik med "notranjim" in "zunanjim" svetom ter med fizično, družbeno in duhovno realnostjo. Poseben pomen pridobijo tudi posameznikovi osebni življenjski cilji, saj zagotavljajo kontinuiteto v prihodnosti in s tem tudi ohranjanje identitete.

Za doživljanje lastne enotnosti in kontinuitete sta nujna tudi dopuščanje negativnih vidikov lastnega sebstva in samokritičnost. Odrasli subjekt namreč kritično pretresa svoje sebstvo in ga ne pojmuje več kot nekaj danega. Skuša ga ovrednotiti in pridobiti samozaupanje (Krewer, Eckensberger, 1991). Najznačilnejši pojavi tega obdobja so: osredotočanje na poklic in kariero, ločitev od družine in izbira lastnega partnerja (Levinson et al., 1974). Izbiro partnerja umešča Kaplan (1980) v zahodnih družbah že v adolescenco. Toda pomembna je predvsem v obdobju odraslosti, saj doprinaša k samovrednotenju na področju doseganja osebnih ciljev in k razvoju sposobnosti za intimnost (Krewer in Eckensberger, 1991).

Socializacija odraslega človeka se močno razlikuje od socializacije otroka ali mladostnika. Težišče namreč ni več na individualnem razvoju, ampak predvsem na vedenju, ki je značilno za različne vloge, ter na njihovi realizaciji in koordinaciji. Posredniki socializacije so le redko posamezne osebe. Največkrat prevzamejo to vlogo institucije. Pomembni so tudi procesi anticipacije (Krauss-Whitbourne in Weinstock, 1979). Kegan (1982) zato poudarja, da sebstvo kot struktura vključuje integracijo intimnosti in poklicne vloge.

### **Obdobje srednje odraslosti in razvoj samokritičnega sebstva**

Večina avtorjev (Levinson et al., 1978; Krauss-Whitbourne in Weinstock, 1979) deli srednjo odraslost v tri faze, ki jih karakterizirajo trije temeljni procesi:

1. faza konsolidacije oziroma utrditve sebstva in njegovih pridobitev iz zgodnje odraslosti,
2. faza krize in kritičnega pretresanja dotedanjih temeljnih orientacij ("midlife-crisis") in
3. faza ponovne konsolidacije.

#### *1. Faza konsolidacije*

Za prvo fazo srednje odraslosti v razvoju "sebstva kot subjekta" je značilno predvsem posameznikovo prepričanje o lastni kompetentnosti za odločitve o tem, kdo je in kdo želi biti. Kontrola lastnega sebstva, ki se povezuje z njegovo sposobnostjo za "samokonstrukcijo", doseže vrhunec. Samokontrola vključuje poleg usmerjanja lastne aktivnosti tudi subjektovo prizadevanje za izognitev samoprevari (Blasi, 1988).

## 2. Faza krize

V fazi krize prične subjekt delati svoj življenjski obračun in prične razmišljati tudi o smrti (Levinson et al., 1974). V grobem bi jo lahko označili kot stalno subjektivno razpetost med nasprotno pole temeljnih sebstvenih dimenzij:

- subjektivnost - objektivnost,
- avtentičnost - identičnost,
- individualnost - družbenost in
- integracija - dezintegracija.

V obdobju kulminacije subjektivnosti doseže sebstvo tudi stopnjo maksimalne objektivnosti. Zato pojmuje Blasi (1988) to fazo kot fazo "največje objektivizacije subjektivnosti". Subjekt kritično pretresa vrednote in ideale prejšnjega obdobja. S pomočjo samorefleksije je sposoben prepoznati tudi samoprevaro, kar dokazuje njegovo sposobnost zrenja nase iz oddaljene perspektive.

Občutek avtentičnosti in drugačnosti od drugih je mogoče razbrati iz kontrasta med realnim in vsiljenim, socialnim sebstvom. Individuum se pogosto osvobodi socialnih stereotipov in doseže neodvisnost v vedenju ter razvije težnjo po ohranitvi avtonomne identitete v intimnih interpersonalnih odnosih (Krewer in Eckensberger, 1991).

V odnosu sebstva do družbenega sveta se pojavi nov paradoks. Sebstvo doseže največjo distanco do družbenega okolja, vendar razvije tudi največjo navezanost nanj (Blasi, 1988; Block in Haan, 1971). Ta fenomen sovпада s temeljno Eriksonovo (Erikson, 1950) dihotomijo tega obdobja, ki vključuje subjektivno izbiro ene od obeh alternativ: generativnost, tj. angažirano posredovanje lastnih vrednot drugim, ali stagnacijo.

Krewer in Eckensberger (1991) navajata še eno pomembno dihotomijo krize srednjih let: integracija proti dezintegraciji. Neuspešen življenjski obračun in prepoznavanje samoprevere lahko vodi v izgubo življenjskega smisla in osebno dezintegracijo, vendar lahko subjekt doseže v tem življenjskem obdobju tudi največjo notranjo enovitost. Princip samokonstrukcije deluje namreč kot element produkcije notranje trdnosti in koherentnosti, ki sega preko posameznikovih osebnih ciljev (Block in Haan, 1971, Buehler, 1935) in omogoči odkrito sprejemanje lastnega sebstva.

## 3. Faza ponovne konsolidacije

S socializacijsko teoretičnega vidika so v tem starostnem obdobju posebno pomembni: poklicni razvoj, koordinacija različnih življenjskih področij ter anticipacija starosti in svoje vloge v naslednjem razvojnem obdobju. Posebno pomembno je iskanje (in odkritje) življenjskega smisla. Ta naj bi presegel tradicionalne vloge in načine življenja, ki jih vsiljujeta družba in kultura in ki jih je subjekt usvojil v procesu socializacije.

## POZNA ODRASLOST IN STAROST

### Pozna odraslost in zrenje sebstva v preteklost

Neugarten (1966) poudarja, da je za razvoj subjektivnega sebstva v pozni odraslosti in starosti značilno poglobljanje v fizično in družbeno okolje ter posvečanje lastni notranjosti. Subjektova miselna dejavnost je usmerjena predvsem na rekonstrukcijo lastne preteklosti in njeno vrednotenje (Erikson, 1950). Vključuje refleksijo konsistentnosti in kontinuitete lastnega sebstva in identitete. Če je ta proces uspešen,

doprinese k visoki integriranosti sebstva, če pa je neuspešen, lahko vodi v dvom in depresijo.

Handel (1987) navaja dve najpomembnejši temi refleksije v pozni odraslosti in starosti:

- vloga naključij v poteku lastnega življenja in
- stopnja, do katere se je subjekt uspel približati svojemu "pravemu sebstvu".

V obdobju pozne odraslosti prične subjekt ponovno kritično pretresati svoje pretekle dosežke, krize, ideale in vrednote, kar je bilo značilno predvsem za fazo "krize srednjih let". Podobne refleksije so se občasno pojavljale tudi v drugih fazah, vendar so bile tedaj največkrat kratkotrajne. Pogoste so bile zlasti v trenutkih boleznin in osamljenosti (Riley, 1970). V tem obdobju dobijo večjo težo in trajajo dlje.

Poleg analize lastne biografije ima v starosti izreden pomen tudi ukvarjanje z vprašanjem nadzora in njegove izgube nad lastnim neposrednim življenjskim in aktivnostnim okoljem (Schulz in Brenner, 1977; Schulz in Hanusa, 1980). Subjektov odnos do okolja v tem obdobju obravnava dve pomembni teoriji: teorija razbremenitve in teorija aktivnosti, ki temeljita na diametralno nasprotnih predpostavkah.

Teorija razbremenitve ("disengagement theory"), ki sta jo razvila Cumming in Henry (1961), razlaga starost kot obdobje pasivnosti in umika v privatno sfero. V nasprotju z njo predpostavlja Tartlerjeva (1961) teorija aktivnosti ("activity theory"), da lahko posameznik še v visoki starosti ohrani aktiven odnos do svojega fizičnega in družbenega okolja. Pri tem posreduje njegovo sebstvo kot mediacijska psihološka instanca. Na teoriji aktivnosti temelji večina prizadevanj za "uspešno staranje".

### Samopodoba v starosti in njeno neskladje s percepcijo drugih

Ostareli imajo o sebi pogosto popolnoma drugačno mnenje, kot ga o njih oblikujejo drugi na podlagi stereotipnih predstav o starosti. Te namreč determinirajo mentaliteto določene družbe in njeni člani jih usvojijo v procesu socializacije. Zdravi ostareli ljudje imajo navadno občutek, da so se v teku svojega življenja bolj malo spremenili (Breytspraak, 1984), kar dokazuje njihov močan občutek identitete. Le redki imajo težave pri osmišljanju svojega življenja po upokojitvi (Streib in Schneider, 1971). Toda zaradi neskladja med notranjo in zunanjo perspektivo, tj. med samopodobo ostarelih in njihovim heterostereotipom, se lahko pojavi konfliktna situacija. Kuypers in Bengtson (1973) poudarjata, da lahko stereotipi, ki jih razvije družba, delujejo kot "samoizpolnjujoče se prerokbe". Uresničitev stereotipnih predpostavk nato povratno vpliva na njihovo validacijo in okrepitev.

Riley in Foner (1968) ugotavljata, da temelji ohranjanje pozitivnega samovrednotenja v starosti predvsem na primerjavi samega sebe z vrstniki, ki so približno enake starosti. Peck (1968) ob tem še dodaja, da je mogoče ohraniti visoko samospoštovanje tudi s spremembo lastnega vrednostnega sistema, kar se v starosti tudi pogosto zgodi. Fizične atribute nadomestijo druge vrednote, kot npr. harmonija, duhovnost, pripravljenost za pomoč drugim ipd. V skladu s tem se spremeni tudi samovrednotenje.

S socializacijsko teoretičnega vidika je za ostarelega človeka pomembna predvsem ohranitev določenega prostora in področij, ki ostajajo pod njegovim nadzorom. Poleg tega mora biti pripravljen na spopadanje z morebitnimi negativnimi stereotipi o ostarelih, njihovih sposobnostih, pristojnostih in odgovornostih.

## LITERATURA

- Anderson, S. A., Fleming, W. M. (1971). Late adolescents' identity formation: Individuation from the family of origin. *Adolescence*, 84.
- 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.
- Block, J., Haan, N. (1971). *Lives Through Time*. Berkley; Bancroft Books.
- Breyspraak, L. M. (1984). *The Development of Self in Later Life*. Boston: Little, Brown & Comp.
- Brezonski, M. D. (1988). Self-theorists, identity status, and social cognition. V: D. K. Lapsley F. C. Power (Izd.). *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. New York: Springer-Verlag, 243-262.
- Broughton, J. M. (1981). The divided self in adolescence. *Human Development*, 24, 13-32.
- Buehler, C. (1935). The curve of life as studied in biographies. *Journal of Applied Psychology*, 19, 405-409.
- Cumming, E., Henry, W. E. (1961). *Growing Old: The Process of Disengagement*. New York: Basic Books.
- Damon, W., Hart, D. (1988). *Self-Understanding in Childhood and Adolescence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckensberger, L. H., Burgard, P. (1986). Zur Beziehung zwischen Struktur und Inhalt in der Entwicklung des moralischen Urteils aus handlungstheoretischer Sicht. *Arbeiten aus der Fachrichtung Psychologie. Universitaet des Saarlandes*.
- Elkind, D. (1967). Egocentrism in adolescence. *Child Development*, 38, 1025-1034.
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Erikson, E. (1968). Psychosocial Identity. In Sills, D. L. (Izd.). *International encyclopedia of social sciences*. New York: Mac Millan and the Free Press.
- Ewert, O. (1983). Soziobiographische Bedingungen der Entwicklung moralischer Urteilsfaehigkeit. *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*, 61-92.
- Fischer, K. W. (1980). A theory of cognitive development: The control and constructions of hierarchies of skills. *Psychological Review*, 87, 477-531.
- Greenwald, A. G. (1988). A social-cognitive account of the self's development. V: D. K. Lapsley, F. C. Power (Izd.). *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. New York: Springer-Verlag.
- Greenwald, A. G., Pratkanis, A. R. (1984). The self. V: R. S. Wyer, T. K. Srull (Izd.). *Handbook of Social Cognition*. Hillsdale: Erlbaum Verlag.
- Handel, A. (1987). Personality theories about life-span development of one's self in autobiographical self-presentations of adults. *Human Development*, 30, 83-98.
- Harter, S. (1982). Children's understanding of multiple emotions: A cognitive-developmental approach. V: W. F. Overton (Izd.) *The Relationship between Social and Cognitive Development*. Hillsdale: Erlbaum.
- Harter, S. (1983). Developmental perspectives on the self-system. V: P. H. Mussen (Izd.). *Handbook of Child Psychology*. Vol. IV: Socialization, Personality and Social Development. New York: Wiley and Sons.
- Heckhausen, H. (1980). *Motivation and Handeln*. Berlin: Springer.
- Heckhausen, H. (1988). Becoming aware of one's competence in the second year: Developmental progression within the mother - child dyad. *International Journal of Behavioural Development*, 11, 305-326.
- Hill, J. P., Palmquist, W. J. (1978). Social cognition and social relations in early adolescence. *International Journal of Behavioral Development*, 1, 1-36.
- Inhelder, B., Piaget, J. (1958). *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*. New York: Basic Books.
- Kaplan, E. H. (1980). Adolescents, age 15 to 18. A psychoanalytic developmental view. V: Greenspan, Pollocks (Izd.). *The Course of Life*. Vol. II: Latency, Adolescence and Youth.
- Kegan, R. (1982). *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kohlberg, L. (1986). A current statement of some theoretical issues. V: S. Mogdil, C. Mogdil (Izd.). *Lawrence Kohlberg, Consensus and Controversy*. Philadelphia: Falmer Press.
- Kovačev, A. N., (1994). Individualna in kolektivna identiteta ter njuno spreminjanje v osebnostnem razvoju posameznika in družbenih spremembah. Doktorska disertacija. Ljubljana: samozaložba.
- Krauss Whitbourne, S., Weinstock, C. S. (1979). *Die mittlere Lebenspanne*. Muenchen: U&S.
- Krewer, B., Eckensberger, L. H. (1991). Selbstentwicklung und kulturelle Identitaet. Nr. 147. *Arbeiten der Fachrichtung Psychologie. Universitaet des Saarlandes*.
- Kuypers, J. A., Bengtson, V. L. (1973). Social breakdown and competence: A model of normal aging. *Huan Development*, 16, 181-201.
- Lapsley, D. K., Power, F. C. (Izd.) (1988). *Self, Ego, and Identity*. Berlin: Springer-Verlag.
- L'Ecuyer, R. (1975). *La Gènesse du Concept de Soi: Théorie et Recherches*. Sherbrooke: Ed. Naaman.
- L'Ecuyer, R. (1978a). *Le Concept du Soi*. Paris: PUF.

- L'Ecuyer, R. (1978b). The development of the self-concept through the life-span. Self-Concept Symposium. Boston: Northeastern University.
- L'Ecuyer, R. (1979). Lo sviluppo del concetto di sé nelle persone dai 60 ai 100 anni; modificazioni e percezioni di ruolo e di status. V: D. Giovanni (Izd.). *Identità personale: teoria e ricerca*. Bologna: Zaichelly, 92-106.
- L'Ecuyer, R. (1980). Le transformations de l'identité personnelle a travers l'évolution du concept de soi chez les adultes et les personnes âgées. V: *Identité individuelle et personnalisation*. Colloque international, Toulouse: Privat.
- Loevinger, J. (1966). The meaning and measurement of ego development. *American psychologist*, 21, 195-206.
- Malrieu, P. (1980). Genèse des conduites d'identité. V: *Identité individuelle et personnalisation*. Colloque international, Toulouse: Privat.
- Marcia, J.E. (1988). Common processes underlying ego identity, cognitive/moral development, and individuation. V: D. K. Lapsley, F. C. Power (Izd.). *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. New York: Springer.
- Markus, H., Nurius, P. (1987). Possible selves: The interface between motivation and the self-concept. V: K. Yardley, T. Honess (Izd.) *Self and Identity*. New York: Wiley & Sons.
- Mead, J. H. (1978). Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Montemayor, R., Eisen, M. (1977). The development of self-conceptions from childhood to adolescence. *Developmental Psychology*, 13, 314-319.
- Musek, J. (1993). Znanstvena podoba osebnosti. Ljubljana: Educy.
- Mušek, J. (1994). Mladostništvo, identiteta in samopodoba. (interno).
- Mussen, P. (1980). La formation de l'identité. Découvertes psychologiques et problèmes de recherche. V: *Identité individuelle et personnalisation*. Colloque international, Toulouse: Privat.
- Neisser, U. (1988). Five kinds of self-knowledge. *Philosophical Psychology*, 1, 35-59.
- Neubauer, W. F. (1976). Selbstkonzept und Identität im Kindes- und Jugendalter. München: Profil.
- Nicholls, J. G. (1978). The development of the concepts of effort and ability, perception of academic attainment, and understanding that difficult tasks require more ability. *Child Development*, 800-814.
- Nicholls, J. G. (1979). Development of perception of own attainment and causal attribution for success and failure in reading. *Journal of Educational Psychology*, 76, 94-99.
- Oppenheimer, L. (1991). The self, the self-concept and self-understanding: A review of Self-Understanding in Childhood and Adolescence by William Damon and Daniel Hart. *Human Development*, 34 (2), 113-120.
- Peck, R. C. (1968). Psychological development in second half of life. V: B. L. Neigarten (Izd.). *Middle Age and Aging*. Chicago: University Press.
- Peterson, G. W. (1987). Role transitions and role identities during adolescence: A symbolic interactionist view. *Journal of Adolescent Research*, 2, 237-254.
- Piaget, J. (1932). *Le Jugement Moral chez l'Enfant*. Paris: P. U. F.
- Piaget, J. (1977). Recherches sur l'abstraction réfléchissante. *Etudes d'Epistemologie Genetique*, 34/35. Paris: P. U. F.
- Riley, M. W., Foner, A. (1968). *Aging and Society*. Vol. I: An Inventory of Research Findings. New York: Russel Sage.
- Rosenberg, M. (1979). *Conceiving the Self*. New York: Basic Books.
- Rosenberg, M. (1985). Self-concept and psychological well-being in adolescence. V: R. L. Leahy (Izd.). *The Development of the Self*. New York: Academic Press.
- Rosenberg, M. (1986). Self concept from middle childhood through adolescence. V: J. Suls, A. G. Greenald (Izd.). *Psychological Perspectives on the Self*. Vol. 3, Hillsdale: Erlbaum.
- Schulz, R., Brenner, G. (1977). Relocation of the aged: A review and theoretical analysis. *Journal of Gerontology*, 32, 323-333.
- Schulz, R., Hanusa, B. H. (1977). Experimental social gerontology: A social psychological perspective. *Social Issues*, 36, 30-46.
- Seiffge-Krenke, I. (1987). Psychische Konstruktion bei Jugendlichen: Imaginierte Gefährte. *Zeitschrift fuer Entwicklungspsychologische und Pädagogische Psychologie*, 19, 14-31.
- Selman, R. L. (1984). *Die Entwicklung des sozialen Verstehens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Siegert, M. T., Chapman, M. (1987). Identitäts transformationen im Erwachsenenalter. V: H.-P. Frey, K. Hauser (Izd.). *Identität*. Stuttgart: Enke.
- Smollar, J., Youniss, J. (1985). Adolescent self-concept development. V: R. L. Leahy (Izd.). *The Development of the Self*. New York: Academic Press.
- Tedeschi, T. J. (1986). Private and public experiences and the self. V: R. F. Baumeister (Izd.). *Public Self and Private Self*. Berlin: Springer.
- White, R. W. (1959). Motivation reconsidered: The concept of competence. *Psychological Review*, 66, 297-333.



## Vprašanje in bit\*

EMERICH CORETH

Na začetku metafizike moramo vprašati po njenem začetku. Temu vprašanju se ni mogoče izogniti. Kajti začetek že določa napredovanje in v kali vsebuje celoto. Kot napačen začetek nujno vodi v zmotno smer, tako ponuja pravilno zastavljen začetek možnost pravilnega napredovanja do dovržitve celote. Zato lahko začetek dobi svojo zadnjo, polnoveljavno potrditev šele na koncu. Toda na začetku lahko vprašanje po začetku pomeni le vprašanje po nevprašljivo prvem, ki ničesar drugega ne predpostavlja, temveč izkazuje samega sebe v svoji možnosti in nujnosti in tako tvori s samim seboj zagotovljeno izhodišče nadaljnjega vpraševanja. Če je ta pogoj izpolnjen in je nevprašljivo prvo postavljeno kot začetek, potem je pravilnost začetka dokazana in ponujena je možnost pravilnega napredovanja. Pred vsem drugim se torej na začetku zastavlja naloga določiti sam začetek in iz njega posredovati metodo napredovanja. Kot začetek pa se izkaže vprašanje po začetku, ki se reflektira v vprašanje po vprašanju ter tako posreduje nadaljne napredovanje. To napredovanje razodene bit kot pogoj vprašanja; kajti vse vpraševanje je vpraševanje po biti, ki jo že zmeraj poznamo in vendar moramo vedno znova izprašati, ne da bi jo v pojmovnem vedenju lahko sploh kdaj dojeli.

## 1. Vprašanje

## §1. Vprašanje kot začetek

Na začetku metafizike stoji vprašanje po začetku: S čim naj začnemo? Začetek mora biti nekaj prvega, pred čemer ni ničesar in iz česar je mogoče izhajati. Vprašanje po začetku pa si, s tem da na začetku vpraša po začetku, samo odgovori: Začetek je vprašanje po začetku. To vprašanje ni vprašljivo in je brez predpostavk. Če ga postavimo pod vprašaj ali vprašamo po predpostavkah, potem je to novo vprašanje, ki znova postavlja možnost in nujnost vpraševanja. Po začetku vsekakor lahko vprašam in moram vprašati. Vprašanje po začetku se tako izkaže kot nekaj prvega, česar ni več mogoče postaviti pod vprašaj in ne potrebuje nikakršnega nadaljnjega izkaza svoje možnosti in nujnosti.

Vprašanje je kritično najradikalnejši začetek, ki je sploh možen. Kakorkoli že hočem začeti z mišljenjem, vsekakor moram vsaj vprašati. Odpoved vpraševanju bi bila odpoved mišljenju na sploh. Naj si izberem katerikoli začetek, vprašanju po začetku ne morem uiti. Nikakršnega drugega začetka ni, ki bi bil pred vprašanjem in bi vprašanje še presegal. Vsak drug začetek je možno in potrebno postaviti pod vprašaj, ga vprašati po njegovi upravičenosti kot začetku. Z vprašanjem po začetku postane presežen. Vprašanje po začetku je prvi začetek, ki ničesar ne predpostavlja in ga ni več mogoče postaviti pod vprašaj niti nadalje utemeljiti.

\* Gre za prevod prvih petih paragrafov knjige avstrijskega jezuita Emericha Coretha, *Metaphysik, Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1980, str. 81-107.

**Dodatek.** S tem se je vprašanje upravičilo v primerjavi z vsakim *drugim nastavkom*.

1. V neosholastični metafiziki, kolikor si prizadeva za transcendentalno filozofsko samoutemeljitev, je na začetek večinoma postavljena analiza *sodbe*.<sup>1</sup> Ta zastavitev je utemeljena v pravilnem uvidu, da je možno iz absolutne postavitve, ki je izvršena v vsaki sodbi, izkazati predhodno absolutnost horizonta biti kot pogoja možnosti sodbe.<sup>2</sup> Vendar sodba ni nevprašljiv začetek metafizike. Treba jo je še vprašati po tem, ali in s kakšno pravico je lahko postavljena kot začetek. Vprašanje po začetku je pred sodbo. Razen tega vsaka sodba predpostavlja vedenje, ki je v sodbi zatrjeno. Odkod izvira to vedenje in s kakšno pravico je v sodbi postavljeno kot absolutno veljavno? To se šele moramo vprašati; vprašanje je pred vedenjem. Če pa na začetek ne postavimo sodbe, ki je že izkazana kot resnična in gotova, ampak občo zahtevo po v vsaki sodbi postavljeni brezpogojni veljavnosti, ostane vprašanje ali sploh lahko in moram soditi, s kakšno pravico postavljam zahtevo po brezpogojni veljavnosti sodbe. To pokaže: sodba ni nevprašljivo prvi, brezpredpostavkovni začetek. Takšen brezpredpostavkovni začetek je samo vprašanje. Vprašanje je pred vedenjem in sojenjem. Preden človek ve in sodi, je vprašujoč.<sup>3</sup>

2. V spoznavnokritični utemeljitvi filozofije se na začetek večkrat postavlja metodični *dvom*.<sup>4</sup> Vse, kar se še ne kaže kot brezpogojno gotovo in še dopušča možnost dvoma, je z dvomom metodično izključeno. Tako je izvršena redukcija na - tudi v dvomu - samega sebe gotov jaz in na tleh te pragotovitosti je postopoma pridobljen nadaljnji sistem spoznavanja. Vendar tudi dvom ni tako nedvomen začetek kot vprašanje. Dvom postavlja negotovost in odpravlja gotovost. Vprašanje stremi samo za gotovostjo: ne postavlja nikakršne negotovosti in ne odpravlja gotovosti. Zato lahko vselej vprašam, ali lahko in moram dvomiti. Ne morem pa dvomiti o tem, da lahko vprašam in moram vprašati; da moram na začetku vprašati po pravem začetku. Dvom je z vprašanjem presežen, ni pa vprašanje preseženo z dvomom. Samo vprašanje se izkaže kot nedvomen začetek.

<sup>1</sup> Prim. *J. Maréchal*, Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V. Le Thomisme devant la philosophie critique, 2. izd., Brüssel-Paris 1949. *J.B. Lotz*, Das Urteil und das Sein, Eine Grundlegung der Metaphysik, Pullach bei München 1957. *Isti*, Metaphysica operationis humanae, Analecta Gregoriana 94, Rim 1958. *Isti*, Ontologia, Barcelona 1963. *A. Marc*, La dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique réflexive, Paris 1952. *W. Brugger*, Kant und das Sein: Scholastik 15 (1940), 363-385. *E. Coreth*, Grundfragen des menschlichen Daseins, Innsbruck 1956, 28-33.

<sup>2</sup> Prim. *Fichtejevo* Vedoslovje iz leta 1801, ki že sega prek Jaza k absolutni biti na podlagi uvida: Vse vedenje je "absolutno vedenje", tj. "trdnost, neomajnost in nespremenljivost sodbe" (II, str. 9; cit. po *J. G. Fichte*, Sämtliche Werke, izd. L. H. Fichte, 8 zv., Berlin 1845-46). Vse vedenje pa predpostavlja bit (prim. II, str. 68); torej predpostavlja vedenje kot absolutno vedenje absolutno bit: "absolutna bit, ker je vedenje absolutno" (II, str. 63). O tem prim. *E. Coreth*, Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes: Zeitschr. f. kath. Theol. 79 (1957), str. 257-303.

<sup>3</sup> Glede na dejanski prispevek se izhodišče v sodbi komajda razlikuje od izhodišča v vprašanju. Vendar sodba kot kritično-metodični nastavek ni tako nevprašljiva kot vprašanje.

<sup>4</sup> Ta zastavitev izhaja od *Avguština*, ki pokaže, da vsak, tudi najradikalnejši in najuniverzalnejši dvom vsebuje nedvomno gotovost: Vem, da dvomim; torej v neposredni gotovosti vem za aktualnost <Aktvollzug> dvoma; prim. De vera relig. 39 in 73; De trinitate X, 10 in 14. Podobno *Descartes*, ki je, potem ko je zdvomil v vsako spoznanje, zadel na gotovost, ki se upira možnosti dvoma: "Cogito ergo sum"; prim. Med. de prima phil. II n. 3; Princ. Phil. I n. 7. Tej zastavitvi je sorodna *Husserlova epoché* in njegova metoda izključitve naravne gotovosti ter redukcija na "čisti jaz"; prim. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Husserliana Bd. III, Haag 1950, § 27. Podobno v neosholastični spoznavni teoriji postavljata npr. *J. Donat*, Critica, 8. izd., Barcelona 1944, str. 11-14, in *J. de Vries*, Critica, 2. izd., Freiburg i. Br. 1954, str. 12-20, med drugim na začetek metodično izključitev naravne gotovosti in utemeljjeta spoznavno teorijo na reflektivni pragotovitosti sodb zavesti.

3. Za izhodišče lahko končno izberemo tudi *govorico*<sup>5</sup> <Gespräch> ter opozorimo, da vprašanje samo izvira iz govornice in da torej moramo, če želimo vprašanje analizirati, upoštevati celoten fenomen osebne komunikacije v govornici. Vendar je možno in potrebno tudi govornico presegati o tem, ali zagotavlja možni in pravi začetek. To pokaže, da vprašanje presega tudi govornico kot začetek. Čeravno je govornica izvorni medij vprašanja, ima vprašanje vendarle samostojno funkcijo, ki celotno govornico še presega in prehiteva - sicer bi ne moglo govornice kot celote več postaviti pod vprašaj. Tako se znova pokaže, da le vprašanje nudi nevprašljiv začetek, ki sam utemeljuje svojo možnost in nujnost.

4. Mišljenje sodobne filozofije večinoma izhaja iz *zgodovine*, si jo torej vzame za izhodišče. Pri tem je najgloblje pravilno, da je naše mišljenje bistveno zgodovinsko in da je odvisno od dialoga z zgodovino mišljenja. Če se hočemo ukvarjati z metafiziko, se moramo prej vprašati, kaj zgodovinska tradicija razume pod metafiziko in s kakšno metodo metafiziko izvaja. Toda že to vprašanje izkazuje, da je začetek metafizike vpraševanje, ne pa neko določeno vedenje, ki bi ga lahko uporabili kot nevprašljiv nastavek.<sup>6</sup> Razen tega tudi tukaj - kot pri vseh drugih nastavkih - ostane vprašanje, ali in v kolikšni meri lahko zgodovina metafizike poda možni in stvari primeren nastavek za svoje metodično izvajanje. Vsekakor je tudi zgodovina metafizike zajeta v vprašanju, ki vsak drug nastavek še lahko in mora postaviti pod vprašaj in torej izkaže samo sebe kot edini nevprašljivi začetek.

5. Zato smo kot začetek izbrali *vprašanje*.<sup>7</sup> Sicer je možno prav vse in vsakogar vprašati po metafizičnih pogojih njegove možnosti, ker je vse bivajoče in temelji v biti, ki se v njem razodeva. V tem oziru si je mogoče iz vsakega poljubnega nastavka zagotoviti dostop do metafizike. Toda v vsakem drugem nastavku je ta sam predpostavljen, ne pa utemeljen, kaj šele utemeljen iz vprašanja o začetku, medtem ko se v izvrševanju vpraševanja vprašanje samo utemelji. Prav tako v nobenem drugem nastavku vpraševanje začetka in vpraševanje iz začetka po pogojih njegove možnosti ni utemeljeno s samim nastavkom, se pravi, iz drugih nastavkov metode metafizike ni mogoče izpeljati kot možne in nujne. Pri vprašanju je drugače: vprašanje po začetku metafizike je izkazalo, da je vprašanje samega sebe utemljujoči začetek. Vprašanje po začetku torej postane - ali je implicitno že zmeraj - vprašanje po vprašanju. Samorefleksija vprašanja je vsebovana že v začetnem vprašanju in je že začetek metafizičnega vpraševanja. Vprašanje je tako edino možen začetek, ki utemeljuje samega sebe v svoji možnosti in nujnosti in iz samega sebe posreduje možnost in nujnost metafizičnega vpraševanja - kot vpraševanja o začetku in prek začetka.

<sup>5</sup> Prim. *August Brunner*, Erkenntnistheorie, Köln 1948.

<sup>6</sup> V vprašanju po začetku metafizike potemtakem tudi ni predpostavljeno neko določeno zgodovinsko vedenje o bistvu metafizike. Tukaj ni odločilno to ali ono določeno vprašanje, ki bi ga izbrali za izhodišče in bi ga omogočalo neko določeno vedenje, marveč nasprotno, pred vsem drugim je odločilno možno in nujno izvrševanje <Vollzug> vpraševanja nasploh.

<sup>7</sup> V navezavi na *Heideggrovo* vprašanje po biti, Sein und Zeit, 5. izd. Halle 1941, str. 2-5, postavi, kolikor nam je znano, *K. Rahner* kot prvi vprašanje za metodično izhodišče: Geist in Welt. Zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 2. izd., München 1957, str. 71-78. *Isti*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, str. 41-58. Podobno, vendar samo z analizo določenih posameznih vprašanj, ki jih vpraša po njihovih predpostavkah, *E. Sperantia*, La métaphysique implicite dans les postulats de toute pensée possible: Congrès Descartes VIII (1937), str. 80-85. *Isti*, Systeme de métaphysique implicite dans les postulats de toute connaissance possible, Sibiu 1943. K fenomenologiji vprašanja tudi *H. Rombach*, Über Ursprung und Wesen der Frage: Symposion I, Freiburg 1952, str. 135-236.

## §2. Vprašanje po vprašanju

Na začetku stoji vprašanje po vprašanju. To vprašanje je izkazalo: začetek je vprašanje. Če pa je začetek vprašanje, potem je vprašanje po začetku hkrati in obenem: vprašanje po vprašanju. Vprašanje po začetku se iz konsekvence svojega vpraševanja zaobrne nase in postane vprašanje po vprašanju.

1. Če vprašam po samem vprašanju, potem postavim vprašanje pod vprašaj: ali sploh lahko tako vprašam. Posamezno vprašanje je lahko vprašljivo <Fragwürdig>, lahko se tudi izkaže, da je napačno zastavljeno in je zato nesmiselno ter nanj ni mogoče odgovoriti. S tem pa, ko po njem vprašam, ponovno postavim vprašanje in znova potrdim možnost vpraševanja. To pokaže: vprašam lahko v vsakem primeru in brez predpostavk. Vprašanje na sploh se utemelji - v *samem izvrševanju vpraševanja* - v svoji možnosti. Sicer lahko v tematsko izrecni intenciji samo vprašanje kadarkoli postavim pod vprašaj, to novo vprašanje vnovič postavim pod vprašaj itn. Vtem pa, ko to počnem, znova vprašujem, tako da postane tematsko zastavljeno vprašanje s samim vedno ponovnim izvrševanjem vpraševanja in z neposrednim in neodpravljenim, četudi sprva netematskim vedenjem, preseženo. Možnosti vprašanja ni mogoče še nadalje postavljati pod vprašaj, marveč vprašanje z izvrševanjem takega vpraševanja spet odpravi vsako vprašanje, ki ga postavlja pod vprašaj. Odgovor na tematsko zastavljeno intencijo vprašanja torej dobimo z vrnitvijo na netematsko sopostavljeno vedenje v izvrševanju <Vollzugswissen> vprašanja, ki z refleksijo izstopi v tematsko izrecnost ter tako odpravi vprašanje v nevprašljivem odgovoru. Zmožnost vpraševanja je nevprašljiva, utemelji se z izvrševanjem vpraševanja po samem vprašanju.

2. S tem smo napoteni nazaj na izvrševanje vpraševanja. Izkaže se, da odločilni nastavek ni v tematsko postavljeni intenciji vsakokratnega vprašanja, saj je določeno posamezno vprašanje in njegovo določeno smer in vsebino možno kadarkoli ponovno postaviti pod vprašaj, temveč je odločilni nastavek v izvrševanju vpraševanja na sploh, ki ga ni več mogoče postaviti pod vprašaj, razen z vprašanjem, ki znova postavlja možnost vpraševanja. To izvrševanje pa je zavestno in gotovo samega sebe. Če vprašujem, potem vem, da vprašujem, in vem za smisel vpraševanja - sicer bi ne mogel vprašati, kaj šele smiselno vprašati, niti naknadno reflektirati vprašanja in ga vprašati po njegovem smislu. Vsako vprašanje vsebuje netematsko, toda v samem sebi in iz samega sebe gotovo *vedenje o izvrševanju* vpraševanja. Vprašanje po vprašanju mora vedenje v izvrševanju vpraševanja vprašati po tem, kaj je v njem, četudi netematsko, postavljeno ali sopostavljeno. Samo tako, da vedenje v izvrševanju postane refleksivno tematsko in povzdignjeno v izrecno vedenje, lahko vprašanje po vprašanju prejme svoj odgovor.

*Dodatek.* 1. Ta preudarek v prvem koraku že izvrši *posredovanje metode*. Če je začetek vprašanje, potem že prvi nastavek posreduje možnost in nujnost, da izprašamo samo vprašanje in - v nadaljnjem vpraševanju - tudi prek vprašanja. Vprašanje kot začetek metafizike se izkaže kot edino možen nastavek, iz katerega je mogoče izpeljati in utemeljiti metodo napredovanja. Vendar je bil doslej storjen šele prvi korak v posredovanju metode. Zahteva še nadaljnje korake, s katerimi se mora vprašanje po vprašanju nadalje določiti.

2. Vendar se že tu kaže *dialektika*, ki določa metodično napredovanje metafizike. Gre za dialektiko, ki se bistveno razlikuje od Heglove dialektike, sorodna je Blondelovi dialektiki, v konkretni izpeljavi pa je različna tudi od nje. Kajti ne gre - kot pri Heglu - za dialektiko med dvema pojmom, temveč - podobno kot pri Blondelu - za dialektiko med pojmom in izvrševanjem.

Pri Heglu gre za dialektiko v sferi pojma, tako da najprej postavljeni pojem iz sebe in nasproti sebi postavi drug pojem kot svoje drugo. Med obema obstaja protislovje, ki en pojem odpravi v drugem. Protislovje je preseženo v tretjem pojmu, ki je sam odprava protislovja; zato ni pravzaprav nič novega, temveč dialektična enotnost protislovja prvega pojma z drugim. Prvi pojem se v dialektičnem procesu protislovja in njegove odprave obogati, poglobi in nadalje določi z drugim pojmom, po svojem drugem se je posređoval v samem sebi. Dialektično gibanje takšne vrste predpostavlja absolutno enotnost, ki v pojmovnem mišljenjskem procesu razgrne množstvo svojih momentov, obenem pa v njem ohranja lastno enotnost in se vedno znova - tako da sama sebe posređuje - nadalje določa; predpostavlja absolut, ki je v svojem najčistejšem bistvu "identiteta identitete in neidentitete".<sup>8</sup>

**Blondelova** dialektika je drugačne vrste: pojem izvira iz refleksije živega samoizvrševanja <Selbstvollzug>. Prvi pojem, ki je postavljen na ta način, pa se izkaže za nezadostnega, prekosi ga sama vsebina izvrševanja. Mišljenje izkusi nujnost, da prvemu pojmu postavi nasproti drug pojem; med njima sicer obstaja nasprotje, ne pa protislovje, ki obe strani odpravi. Vendar enotnosti obeh ne bi bilo mogoče razumeti, če obe strani ne bi imeli svoje enotnosti v faktičnem izvrševanju, ki pa kot pojmovno fiksirana enotnost postane s samim izvrševanjem spet presežena. Tako je mišljenje pognano v novo dialektiko, ki v izvrševanju vnovič izkusi svojo rešitev in hkrati svojo nadaljnjo določitev.<sup>9</sup>

Tudi iz našega nastavka se je pokazala dialektična dvojnost, ki jo lahko označimo kot dialektiko med **pojmom in izvrševanjem**, tj. med pojmovno izrecnim, tematsko postavljenim vedenjem in predpojmovno neizrecnim, v izvrševanju netematsko sopostavljenim vedenjem. To vedenje v izvrševanju je neposredno in neovrgljivo, izrecno pa ga je mogoče dojeti šele, ko je z refleksijo "zvedeno na pojem", se pravi, če je povzdignjeno v tematsko in pojmovno fiksirano vedenje. Po drugi strani pa refleksija ne more nikoli dohiteti izvrševanja, se pravi, tematsko izrecno vedenje o izvrševanju in njegovih momentih ne more nikoli izčrpati v izvrševanju netematsko sopostavljenega vedenja, temveč vedno zaostaja za živo polnostjo in enotnostjo vedenja, ki je postavljeno v izvrševanju. Vedenje z izvrševanjem ni odpravljeno ali ovrženo, pač pa vsakokrat znova preseženo; pokažejo se nadaljnji momenti, ki jih velja tematsko dohiteti in pojmovno zajeti - in mišljenje tako prejme nadaljnja določila. V toliko je ta postopek blizu Blondelovi dialektiki. Vendar mi poskušamo iz strogo transcendentnega samega sebe utemeljujočega nastavka - vprašanja - izpeljati vse nadaljnje posređovanje. Pri tem pa je treba iz izvrševanja vpraševanja in njegovega napređovanja vsebinsko izkazati ne samo vsak nov uvid, temveč tudi vsak na novo uveden pojem. Tisto torej, v čemer ta metafizika že v prvem nastavku presega ne samo Heglovo dialektiko, temveč tudi Blondelovo, je ravno transcendentni nastavek v vprašanju, ki sam sebe utemeljuje, in kot vprašanje po vprašanju, ko reflektira svoje izvrševanje, posređuje svoje napređovanje.

### §3. Vprašanje po pogojih vprašanja

1. Vprašanje po začetku se je izkazalo za vprašanje po vprašanju. Toda kakšen smisel ima to vprašanje? Vprašam lahko ali vprašujem in ali lahko vprašujem. To vprašanje je z izvrševanjem takšnega vpraševanja samo že preseženo. Vpraševanja in

<sup>8</sup> Hegel, Werke I, str. 252; III, str. 68. Cit. po G. W. F. Hegel, Werke, 19 knjig, Berlin 1832-1887.

<sup>9</sup> Prim. tudi P. Heine, Hegel in Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action", Pullach bei München 1958.

njegove možnosti ne morem postaviti pod vprašaj, ne da bi znova vprašal in vnovič potrdil možnost vpraševanja. Možnost vpraševanja ni vprašljiva. Kljub temu lahko še nadalje vprašujem po vprašanju in njegovi možnosti. Vprašanje sicer ni več vprašljivo, ga pa je še vedno možno nadalje vpraševati - po čem?

Vprašanje je možno povprašati samo, če je v njem postavljeno ali sopostavljeno nekaj, kar še ni dojet in zajeto v pojmovnem mišljenju. Sicer bi ne mogel več vprašati; vprašanje bi bilo z vedenjem preseženo, odpravljen v svoji možnosti. Vprašanje po vprašanju je torej možno le, če je v (povprašanem) vprašanju postavljeno nekaj vprašalnega - kar v vedenju še ni zajeto. To pokaže, da ima vprašanje po vprašanju *pogoje* svoje možnosti: če so pogoji dani, je vprašanje možno, če niso dani, vprašanje ni možno. Vprašanje po vprašanju pa nima pogojev svoje možnosti zato, ker je to določeno vprašanje, temveč ker je na sploh vprašanje. Vprašam lahko le, če nekaj vprašalnega še ni zajeto v vedenju; sicer vedenje presega vprašanje. Če pa ima vprašanje kot vprašanje pogoje svoje možnosti, potem nima pogojev svoje možnosti samo vprašanje po vprašanju, temveč tudi (povprašano) izhodiščno vprašanje. V izvrševanju vpraševanja so pogoji njegove možnosti sopostavljeni, niso pa še zajeti v pojmovnem vedenju; če bi bili, potem vprašanje po vprašanju ne bi bilo več mogoče, temveč bi bilo z izčrpnim vedenjem preseženo. Vprašanje lahko torej povprašam samo pod pogojem, da ima (povprašano) vprašanje pogoje svoje možnosti, ki so v izvrševanju vpraševanja sopostavljeni, niso pa še dojeti; samo ker še niso dojeti, lahko vprašanje vprašam po njih.

Tukaj se potemtakem pokaže krog: pogoj možnosti vpraševanja po vprašanju je, da ima (povprašano) vprašanje pogoje svoje možnosti, ki so sopostavljeni v izvrševanju vpraševanja, niso pa še zajeti v vedenju. Vprašanje po vprašanju torej ne postavlja več pod vprašaj (povprašanega) vprašanja v njegovi možnosti, temveč sprašuje vprašanje po pogojih njegove možnosti. Ne vprašuje več, *ali* je vprašanje možno, ampak vprašuje, *kako* je možno in kaj ga omogoča.

2. Vprašanje po vprašanju se je potemtakem nadalje določilo v vprašanje po pogojih možnosti vpraševanja. Iz tega pa izhaja problem: poprej se je vprašanje samo utemeljevalo v svoji možnosti, se samo izkazalo kot prvi kratkomalo brezpredpostavkovni začetek, ki ga ni več mogoče postaviti pod vprašaj. Sedaj pa vprašanje napotuje prek sebe na pogoje svoje možnosti. Je to protislovje? Je s tem prejšnja izjava spet odpravljena? V kakšnem smislu lahko govorimo o pogojih vprašanja, ne da bi bilo s tem vprašanje kot brezpredpostavkovni začetek odpravljeno?

Če vprašujemo po pogojih vprašanja, ne gre niti za ontične niti za logične pogoje. *Ontični pogoj* bi bil takšen, ki je predpostavljen kot bivajoč, če naj bo izvrševanje možno, vendar sam ni del izvrševanja in v njem ni sopostavljen. Sicer ima vsako vprašanje ontične pogoje; kolikor pa ti v samem vpraševanju niso sopostavljeni, jih tudi ni mogoče iz vprašanja reductivno izkazati ali izpeljati. Iz trenutnega stanja našega vprašanja jih torej še sploh ni mogoče ugledati, kaj šele določiti njihovo svojskost. Določimo lahko le pogoje, ki so konstitutivni del samega izvrševanja vpraševanja. *Logični pogoj* pa je takšen, ki je predpostavljen kot veden, tako da je del zavestnega izvrševanja in je, četudi netematsko, v zavestnem izvrševanju sopostavljen. To je predpostavka, ki sicer ni pogoj možnosti izvrševanja, temveč je pogoj veljavnosti in upravičenosti vsebinske postavitve. Če je torej izvršena postavitve neke določene vsebine, ima ta postavitve logične predpostavke svoje upravičenosti. To velja predvsem za sodbo, v postavitvi katere ni logično pogojena možnost njenega izvrševanja, temveč veljavnost njene vsebine. Tudi sodbo, ki je vsebinsko napačna, je mogoče izvršiti, možnost njene izvršitve ostaja. Toda ker logični pogoji niso izpolnjeni, postavitve te

določene vsebine ni upravičena. Prav tako ima vsako vsebinsko določeno vprašanje logične pogoje, saj je v njem, četudi netematsko, predpostavljeno in sopostavljeno določeno vedenje. Takšno vprašanje, kolikor je določeno posamezno vprašanje in ne kolikor je vprašanje na sploh, je mogoče napačno zastaviti, vendar ostaja možno. Če je torej v vprašanju izvršena vsebinska postavitev, vprašanje vsebuje logične predpostavke, ki so pogoj za to, da je v njem soizvršena postavitev veljavna in upravičena, ne pa za to, da je izvršitev vpraševanja možna. Kajti vprašanje kot vprašanje ne izvrši nikakršne postavitev, temveč samo postavi pod vprašaj; zaradi tega - kot vprašanje - nima logičnih pogojev. Vprašam lahko v vsakem primeru, saj se vprašanje samo utemeljuje v svoji možnosti. Zato tudi lahko, ne da bi kaj drugega logično predpostavljali, vprašam po vprašanju ali vprašanje še nadalje povprašujem. Kolikor potemtakem vprašanje kot vprašanje izključuje logične pogoje, je na sploh nepogojeno in brezpredpostavkovno.<sup>10</sup>

Vpraševanje po pogojih vprašanja lahko torej meri le na pogoje možnosti izvrševanja in sicer na pogoje, ki so, četudi netematsko, sopostavljeni v samem izvrševanju. Pogoj te vrste imenujemo *transcendentalni pogoj*. Z ontičnim pogojem ima skupno to, da je pogoj možnosti izvrševanja in ne samo - kakor logični pogoj - pogoj upravičenosti postavitev. Po drugi strani pa ima z logičnim pogojem skupno to, da je sam zajet v izvrševanju in v njem sopostavljen; ne le - kakor ontični pogoj - predpostavljen kot bivajoč. Transcendentalni pogoj je torej v strogem smislu pogoj možnosti izvrševanja, ki je, da si je veden le netematsko, sopostavljen v samem izvrševanju. Iz tega torej izhaja, da je takšen pogoj možnosti s faktičnim izvrševanjem izkazan kot izpolnjen. Vprašam lahko v vsakem primeru in kadarkoli; če pa vprašam, potem je izkazano, da so z izvrševanjem izpolnjeni pogoji možnosti vpraševanja in da so v izvrševanju vpraševanja sopostavljeni kot izpolnjeni. Transcendentalni pogoj potemtakem pravzaprav ni "pred"-postavljen, temveč, čeprav kot a priori omogočujoči količnik - "so"-postavljen. V strogem smislu so predpostavke le ontični in logični pogoji, saj so predpostavljeni ontično (kot udejanjeni) ali logično (kot vedeni), medtem ko je transcendentalni pogoj v izvrševanju netematsko sopostavljen pogoj možnosti tega izvrševanja. Z ozirom na transcendentalne pogoje se izkaže, da je vprašanje pogojeno s pogoji svoje možnosti.

To nam odgovori na vprašanje, ali in v kakšnem smislu je vprašanje hkrati pogojeno in nepogojeno, posredovano in neposredovano. Je oboje, toda pod različnimi vidiki: vprašanje je prvi, nepogojen brezpredstavkovni začetek, kolikor nima nobenih logičnih predpostavk, s katerimi bi bila upravičenost vpraševanja pogojena. Vendarle je vprašanje pogojeno s transcendentalnimi pogoji svoje možnosti, ki so v izvrševanju vpraševanja sopostavljeni in se z izvrševanjem vpraševanja izkažejo kot izpolnjeni.

Vprašanje po vprašanju se je izkazalo za vprašanje po pogojih možnosti vpraševanja. Ti pogoji pa so transcendentalni. Tako je vprašanje po vprašanju - kot vprašanje po pogojih možnosti vpraševanja - transcendentalno vprašanje po vprašanju.

**Dodatek. Transcendentalno vprašanje** je tukaj razumljeno v *Kantovem* smislu; kot vprašanje, "ki se ne ukvarja toliko s predmeti, temveč z načinom spoznavanja predmetov, kolikor naj bi bilo slednje a priori možno".<sup>11</sup> Ne gre za spoznavanje pred-

<sup>10</sup> Prim. J. de Vries, *Denken und Sein, Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, Freiburg 1937, str. 19-24. Zahtevo po "brezpredstavkovnem" začetku utemeljuje z razlikovanjem med "predpostavkami" in "predpogoji", str. 619. Prve ustrezajo temu, kar smo imenovali "logični pogoji", drugi temu, kar smo imenovali "ontični pogoji". "Transcendentalni pogoj" ni omenjen, bi pa v smislu de Vriesa spadal na področje predpogojev, ne logičnih predpostavk.

<sup>11</sup> *Kant, Kritik der reinen Vernunft* B 25; prim. A 11.

metov, temveč za pogoje možnosti predmetnega spoznanja. Kljub temu se transcendentalno vprašanje v našem smislu bistveno razlikuje od Kantovega. Kant vpraša fenomenalni predmet po pogojih njegove možnosti; ne vpraša pa aktualnega izvrševanja spoznavanja po pogojih njegove možnosti. Ker pa je vsak predmet, ki se nam pojavi, posredovan in podan v izvrševanju - v nevprašljivem izvrševanju vpraševanja namreč -, smo se mi lotili izvrševanja in ga vprašali po pogojih njegove možnosti. Ker pa Kant izhaja iz predmetnega spoznanja, se ti pogoji pokažejo le toliko, kolikor so sopodani v vsakokratnem predmetu kot njegova formalna določila. Spoznanje je obravnavano le v svoji formalno pogojujoči in določujoči funkciji, ne pa v svojem realnem in aktualnem izvrševanju. Iz tega izhaja, da se Kantovo mišljenje zapre v območje zgolj pojavov, ne prodre pa do nasebnosti, ki bi mu bila v izvrševanju neposredno in izvorno dana, in da potemtakem še toliko bolj ni zmožen poseči po nasebnosti, ki je pred izvršitvijo spoznanja kot pogoj njegove možnosti. To omejenost kantovskega vidika, ki onemogoča metafiziko, je možno premagati samo tako, da se vrnemo k realnemu izvrševanju in ga povprašamo po pogojih njegove možnosti; samo tako lahko transcendentalna filozofija postane metafizika.

Ta korak pa je - vsaj v nastavku - storil že *Fichte*, s tem da dojema Jaz v aktualnem izvrševanju "dejave" <"Tathandlung">, in tako presegajoč zgolj formalno funkcijo mišljenja pri Kantu doseže predhodno izvorno vsebinskost izvrševanja ter presegajoč območje zgolj pojavnosti prodre do "Jaza na sebi".<sup>12</sup> Ker pa "jaz mislim" ne vpraša nadalje po pogojih njegove možnosti, temveč ga v samem sebi postavi absolutno kot "absolutni Jaz" ali "absolutni subjekt", se mišljenje znova zapre v - sedaj absolutno postavljeno - subjektivnost in ne more več prekoračiti subjektivnega mišljenja kot takega, da bi postalo metafizično. Šele pozni *Fichte*<sup>13</sup> naredi korak naprej od subjekta in mu predpostavi "absolutno bit". *Schelling* sicer že zgodaj preseže Fichtejevo zaprto subjektivnost s predpostavko "absolutne identitete" ali "absolutne indiference" subjektivnosti in objektivnosti. Toda pod vplivom Spinoze se odpove ravno živi izvrševanjski naravi mišljenja - Fichtejevemu najboljšemu uvidu - ter zapade statičnemu in formalnemu načinu mišljenja, ki potone v zgolj pojmovno spekulacijo. Vendar njegovo pozno delo preraste prejšnje omejitve z razlikovanjem med "negativno" in "pozitivno filozofijo", pride do spoznanja vsemu mišljenju predpostavljene biti in si s tem odpre pot do metafizike - v uvidih, katerih rodovitnost velja uporabiti šele pozneje. Nasprotno pa je *Heglovo* mišljenje nenavadno dvoumno: po eni strani je tisti, ki med nemškimi idealisti najodločneje poskuša dojeti mišljenje v njegovem aktualnem izvrševanju ter to izvrševanje vzame za načelo svojega sistema. Po drugi strani pa se mu, zato ker meni, da lahko izvrševanje adekvatno zvede na pojem, izvrševanje izgubi v pojmu; pride do čiste pojmovne dialektike, v kateri je sam pojem s svojim dialektičnim gibanjem postavljen absolutno. Navsezadnje tako ostane pri filozofiji absolutno postavljene subjektivnosti in kot posledica tega pri formalni filozofiji bistva, ki bistva ne more preseči glede na bit, niti iz biti utemeljiti. Transcendentalna filozofija tudi tukaj ni metafizika v polnem smislu.

Tudi za nadaljnji razvoj transcendentalnega mišljenja je značilen stvarni in zgodovinski razcep med pojmom in izvrševanjem. Po eni strani učinkuje že od Kanta dalje, tako v novokantovstvu kot tudi v *Husserlovi* fenomenologiji, čisto formalni aspekt mišljenja; novokantovstvo postane logični idealizem, fenomenologija pa čista filozofija

<sup>12</sup> *Fichte*, Werke I, str. 427.

<sup>13</sup> Od Vedoslovja iz leta 1801: Werke II, str. 1-163. Prim. tudi *E. Coreth*, Vom Ich zum absoluten Sein: ZkTh 79 (1957), str. 257-303; *Isti*, Zu Fichtes Denkwertung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick: Bijdragen 20 (1959), str. 229-241.



bistev, saj oba - podobno kot Kant - gledata na mišljenje samo kot na formalno pogojujočo in določujočo funkcijo vsakokratne vsebinskosti, ne posežeta pa nazaj na aktualno izvrševanje mišljenja ter ga vprašata po pogojih njegove možnosti; se pravi, transcendentalno vprašanje ponovno izhaja - podobno kot pri Kantu - iz vsakokratnega "predmeta" kot miselne vsebine ali zavestne vsebine, ne pa iz vsem vsebinam predhodnega izvrševanja in iz vsemu vsebinskemu vedenju vedno, četudi netematsko, so-postavljene vedenja v izvrševanju. Nasprotno pa se poskuša *Heideggrova* eksistenencialna filozofija prebiti do biti ravno skozi samoizvrševanje tubiti. Za kar predvsem gre v "Biti in času", ni v osnovi nič drugega kot transcendentalno vpraševanje človeškega samoizvrševanja po predhodnih pogojih njegove možnosti; omogočilo naj bi dostop do biti, ki se - kot "časenje" - jasni in razodeva v temelju človeške biti in ki je pogoj možnosti tega, da tubit bivajoče razume in zna z bivajočim ravnati, pogoj možnosti, da ima tubit svet in je v svetu. Kolikor pa je to, ali hoče biti zgolj filozofija izvrševanja, ne pojma, filozofija biti, ne bistva, se pravi, kolikor bit ni dojeta v racionalnem pojmovnem mišljenju, temveč naj bo izkušena v neposrednosti fenomenološkega samokazanja, Heideggrovo mišljenje biti ne more doseči svojega cilja: bit se mu odtegne in skriva. Transcendentalna filozofija tukaj spet ne postane metafizika.

Iz tega skopega pregleda sledi stalna dialektika med *izvrševanjem in pojmom*, ki se ne kaže samo v zgodovini transcendentalnega mišljenja, temveč leži v stvarni problematiki samega takšnega mišljenja. Problematiko je mogoče razrešiti samo, če je zagotovljena napetostna enotnost, se pravi, če po eni strani netematsko in predpojmovno vedenje, ki je postavljeno v izvrševanju, tematiziramo in zvedemo na pojem, in po drugi strani, če se pojmovno mišljenje ne loči od izvrševanja, ki pojem vsakokrat preseže in ki ga pojem ne more nikoli dohiteti. Pojem mora ostati zakoreninjen v izvrševanju, izrecno vedenje v vedenju izvrševanja, ter se mora od tega vedenja pustiti voditi. V tem smislu je v skladu z našim nastavkom, da izvrševanje vprašamo po pogojih njegove možnosti, kolikor so ti pogoji soizvršni v samem izvrševanju.

#### §4. Predvedenje kot pogoj vprašanja

Vsako vprašanje ima pogoje svoje možnosti. Vprašam lahko samo, če tega po čemer vprašujem, še ne vem, sicer vedenje preseže vprašanje, vprašano ni več vprašljivo, vprašanje ni več možno. Vendar pa lahko vprašam samo, če to, po čemer vprašujem, že vem; drugače vprašanje sploh nima nobene smeri, vprašanja še ni mogoče zastaviti, torej še ni možno.

1. Možnost vprašanja potemtakem vsebuje dva elementa, ki ju lahko imenujemo vprašljivost <Fraglichkeit> in vprašalnost <Fragbarkeit>. <sup>14</sup> Temeljita v dvojnosti nevednosti in vedenja, ki sta pred vprašanjem kot pogoja njegove možnosti. Vendar tu ne gre za polno vedenje, ki vprašano že izčrpno dojema in s tem vprašanje odpravlja in presega, niti za prazno nevednost, ki ji je vprašano še popolnoma neznano, marveč gre za - v enotnosti vedenja in nevednosti - vedočo nevednost ali nevedočo vednost, ki ji je svojevrstnost vprašanega v nedoločeni splošnosti že znana, ki pa je še ni spoznala v določeni posebnosti. Vedenje in nevednost nista medsebojno ločena; s tem bi dobili z nevednostjo omejeno vedenje, ne pa še vprašanje. Vedenje in nevednost tudi nista samo sprepletene v vzajemni prežetosti; tudi s tem bi dobili le z nevednostjo omejeno vedenje, ne pa vprašanje. Zahteva se namreč mnogo več: *vedočo nevednost*, ki z vedenjem o lastni nevednosti prekoračuje mejo vedenja, iz vedenega posega po nevednem ter ga že v predvedenju zaobseže. Iz takšne vedoče nevednosti izvira hoteti-vedeti

<sup>14</sup> Prim. K. Rahner, *Geist in Welt*, 2. izd., München 1957, str. 71.

<Wissen-wollen> in iz hoteti-vedeti izvira vprašanje.

Za transcendentalno speljavo vprašanja na predhodne pogoje njegove možnosti je odločilen uvid, da je že v samem izvrševanju vpraševanja nujno vsebovano neko vedenje. Če bi ne bilo tako, potem niti o samem vprašanju, njegovem smislu in njegovi smeri ne bi mogel ničesar vedeti; sploh vprašati ne bi mogel, kaj šele smiselno vprašati. Vprašanje bi moral najprej povprašati po njegovem smislu in njegovi usmeritvi. To bi bilo novo vprašanje, ki bi ga morali, če bi v njem ne bilo postavljenega nobenega vedenja, spet povprašati v nadaljnjem vprašanju - prišli bi v "regressus in infinitum", ki na sploh odpravi možnost vpraševanja. V vsakem vprašanju je vsebovano in sopostavljeno nekaj nevprašljivega. Vprašanje je možno samo, če je pred njim neko vedenje, ki je vključeno v vpraševanju. To je nedoločeno in določitve potrebno ter zato nevedoče vedenje ali bolje, ker je v njem postavljeno vedenje o lastni nevednosti, vedoča nevednost: Vem, da ne vem. To vedoča nevednost, ki je kot pogoj možnosti vsebovana v vsakem vprašanju, imenujemo - zaenkrat še splošno in nedoločeno - **predvedenje v vprašanju**.

2. Predvedenje v vprašanju ni nikoli tematsko postavljeno; tematsko postavljena sta nevednost in hotenje po vedenju. Kljub temu je predvedenje v vprašanju vedno netematsko sopostavljeno, sicer bi vprašanje - kot vprašanje - ne bilo možno. V sodbi je drugače: tam je vedenje postavljeno tematsko. Vendar je v sodbi, ker svojega predmeta nikoli ne dojame izčrpno, vedno netematsko sopostavljena tudi nevednost. Zato iz sodbe izvirajo nadaljnja vprašanja, v katerih je v sodbi netematska nevednost tematizirana in v sodbi tematsko postavljeno vedenje netematsko sopostavljeno kot predvedenje.

Vendar moramo upoštevati, da predvedenje v vprašanju načeloma ni postavljeno pod vprašaj, marveč ostane predpostavljeno. Vprašanje v tematski intenciji sicer ne postavlja vedenja, temveč nevednost in hotenje po vedenju, postavlja torej vprašljivost vprašanega. Vendar je vprašanje pozitivno omogočeno zaradi vprašalnosti in ta je konstituirana s predvedenjem, ki je v izvrševanju vprašanja netematsko sopostavljeno ter ni več postavljeno pod vprašaj. Seveda pa predvedenje po svojem bistvu ni samo netematsko, temveč tudi nepopolno, nedoločeno in nezaključeno; v tem oziru napotuje prek sebe na nadaljnjo še vprašljivo določitev in izpolnitev. Kljub temu ponovno velja: predvedenje kot tako z vprašanjem ni več postavljeno pod vprašaj. Navzlic svoji omejenosti in nedovršenosti predstavlja trden okvir, znotraj katerega je vprašanje šele možno. Kljub temu ostaja možnost, da odgovor na vprašanje predvedenje korigira. Vendar možnost poprave ni fenomen, ki je specifično lasten predvedenju v vprašanju, temveč pripada vsakemu vedenju, točneje: vsakemu empiričnemu posameznemu vedenju. Vsekakor intencija vprašanja ni usmerjena na vedeno, temveč na nevedeno; zato ne postavlja pod vprašaj vsebine predvedenja, temveč jo v samem izvrševanju vpraševanja kot pogoj možnosti vpraševanja sopostavlja kot vedenje.

Če naj vprašanje povprašamo po predhodnih pogojih njegove možnosti, potem ga moramo povprašati po predvedenju, ki ga je treba z refleksijo izvrševanja vpraševanja in pogojev njegove možnosti tematizirati.

**Dodatek.** S predvedenjem v vprašanju je že dan nek *horizont vprašanja*. Pojem horizonta, posebno pri Husserlu in Heideggru, moramo obrazložiti. To lahko tu podamo le v prvem zasnutku, saj se bo v naslednji nadaljnji določitvi predvedenja hkrati nadalje določil tudi horizont vprašanja.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Prim. § 5-12; šele pozneje (§ 22), s pojmom materialnega in formalnega objekta, lahko pojem horizonta doseže svojo zadnjo razjasnitev.

*Husserl* razume pojem horizonta v empirično-fenomenološkem smislu. Sprva pomeni enostavno "področje" <"Hof"> ali "ozadje" posamezne zaznave ali posameznega izkustva.<sup>16</sup> "Vsako zaznavanje reči ima neko področje zrenj ozadja",<sup>17</sup> kot ima tudi "vsak doživljajski zdaj nek horizont doživljajev".<sup>18</sup> Mišljena je celokupnost tega, kar je v posameznem tematskem spoznanju netematsko percipirano in anticipirano. Tako je izkustvu lastna "struktura horizonta",<sup>19</sup> saj izkustvo vselej spremlja predvedenje o nadaljnjih določilih, ki še niso tematsko podana. "To predvedenje je vsebinsko nedoločeno ali nepopolno določeno, toda nikoli popolnoma prazno",<sup>20</sup> nasprotno je "nepoznanost ... vselej hkrati modus poznanosti".<sup>21</sup> V tem smislu ima vsako izkustvo, kot razločuje *Husserl*, ne samo "notranji horizont", kolikor iz danega "napoveduje" nadaljnja določila, ki jih je v njem ali na njem mogoče izkusiti, temveč tudi "zunanji horizont", kolikor kaže prek sebe na okolico "sopredmetov"<sup>22</sup> in končno na celokupnost predmetov: na celoto sveta kot "odprtega horizonta prostorske in časovnosti".<sup>23</sup>

Empirično-fenomenološki aspekt horizonta v smislu anticipiranih napatilnih odnošajev <Verweisungsbezügen> in pomenskih celot je - od *Husserla* - prevzel in nadalje razvil *Heidegger*, kolikor na primer želi razsvetliti "namembnostno celoto" <Bewandtnisganzheit>, iz katere je razumljeno "priročno" <"Zuhandenes">.<sup>24</sup> Hkrati pa je - prek *Husserlovih* nastavkov - pojem horizonta poglobljen v transcendentno-apriornem smislu. "Smisel" tako - na splošno - pomeni "usmerjenost zasnutka, iz katerega je nekaj kot nekaj razumljivo".<sup>25</sup> Predvsem pa se pri *Heideggru* kaže zasnutveni značaj horizonta v "ekstatično-horizentalnem ustroju časovnosti",<sup>26</sup> ki je podan v treh ekstazah - prihodnosti, bivšosti in sedanosti. V tem temelji zasnutek svetnega horizonta: "Eksistencialno-časovni pogoj možnosti sveta je v tem, da ima časovnost kot ekstatična enotnost nekaj takega kot horizont."<sup>27</sup> "Na temelju horizontalnega ustroja ekstatične enotnosti časovnosti spada k bivajočemu, ki je vedno njegov Tu, nekaj takega kot razprti svet."<sup>28</sup> Tako "svet" ne pomeni niti "vsestvo naravnih reči" niti "skupnost ljudi"<sup>29</sup> in sploh ne vsote bivajočega, marveč predhodno zasnovano celoto nekega horizonta.<sup>30</sup>

Nam tukaj ne gre za vsebino *Heideggrovega* pojma sveta in njegovega izvora v ekstatični časovnosti. Gre nam samo za njegov formalni aspekt, kolikor lahko prispeva k razjasnitvi pojma horizonta. Že zgodovinsko - od *Husserla* do *Heideggra* - se kaže množica pomenov, ki jih ima ta pojem. Horizont je lahko tako empirično izdelan, kot tudi apriorno zasnovan; glede na to lahko razlikujemo med *empiričnim* in *apriornim horizontom*. Apriorni horizont predstavlja predhodni pogoj možnosti izvrševanja vpraševanja, vedenja ali siceršnjega razmerja do posameznega bivajočega. Vendar je lahko

16 *E. Husserl*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (*Husserliana* III), Haag 1950, str. 202, poseb. op. 1.

17 Prav tam, str. 76.

18 Prav tam, str. 199.

19 *E. Husserl*, *Erfahrung und Urteil*, 2. izd., Hamburg 1954, § 8, "Die Horizontstruktur der Erfahrung", str. 26.

20 Prav tam, str. 27.

21 Prav tam, str. 34.

22 Prav tam, str. 28.

23 Prav tam, str. 29.

24 *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Halle 1941, str. 150.

25 Prav tam, str. 151.

26 Prim. prav tam, str. 360.

27 Prav tam, str. 365.

28 Prav tam, str. 365.

29 *M. Heidegger*, *Vom Wesen des Grundes*, 3. izd., Frankfurt 1949, str. 33.

30 Prim. prav tam, poseb. str. 34-36.

tudi horizont, ki je sam empirično konstituiran, kot možnostni pogoj predhodni posameznemu izvrševanju, ni pa to nujno. Kajti empirični horizont lahko preprosto meni le območje empirično sopodanega, ki v tematsko intencijo ne gre konstitutivno, temveč samo modifikativno. V tem smislu bi lahko - kot se bo še razločneje pokazalo - razlikovali *konstitutivne in modifikativne horizonte*. Vsekakor pa horizont predstavlja vsebino nekega netematskega sovedenja ali predvedenja. Predvedenje v vprašanju ima torej svoj horizont, ki pa ga je v nadaljevanju treba še nadalje razložiti.

## 2. Predvedenje v vprašanju

### §5. Predvedenje v posameznem vprašanju

Če naj vprašanje povprašamo po njegovem predvedenju, potem se prej zastavlja vprašanje, katero vprašanje je treba povprašati. Se lahko v ta namen lotimo poljubnega posameznega vprašanja? V *posameznem vprašanju* je določeno posamezno vedenje že predpostavljeno in v samem izvrševanju vpraševanja sopostavljeno kot vedenje. Zato je posamezno vprašanje kot tako pogojeno z logičnimi predpostavkami svoje upravičenosti. Dokler predpostavke niso dojete, upravičenost tega posameznega vprašanja še ni izkazana. Zato lahko za nastavek nadaljnega vpraševanja vzamemo le posamezno vprašanje, katerega upravičenost je že izkazana. To pa velja za tisto vprašanje, ki je tvorilo začetek našega vpraševanja: *začetno vprašanje* po pravem začetku metafizike. To vprašanje se je, s tem da je samo sebe posredovalo v svoji možnosti in nujnosti, samo utemeljilo in upravičilo. Po njegovem predvedenju torej moramo povprašati začetno vprašanje.

Vprašanje po pravem začetku metafizike pa že predpostavlja vsakovrstno vednost. Da bi lahko tako vprašal, že moram, vsaj splošno in nedoločeno, vedeti, kaj sploh metafizika je ali hoče biti; imeti moram nek, četudi nejasen predpogoj metafizike. V vprašanje je vključeno vse, kar sem že prej slišal ali bral o metafiziki, vse, kar zgodovinsko in stvarno vem o različnih pojmovanjih metafizike, o različnih nastavkih, s katerimi je metafizika utemeljena in izvajana. Razen tega moram vedeti, kaj pomeni začetek, vsaj v splošnem in nedoločenem smislu nečesa prvega, iz katerega naj bi izhajali, itn. Vse to, kar o metafiziki in njenem možnem začetku že vem, predstavlja ozadje mojega vprašanja po pravem začetku in je v tem oziru vključeno v samo vprašanje ter mu daje smisel in smer.

1. Vendar v vprašanje ni vse vključeno na isti način. Marsikaj od tega predhodnega vedenja ni v vprašanje vključeno tako, da bi bilo v samem izvrševanju vpraševanja sopostavljeno kot vedenje. Na primer, katera metafizična dela sem prebral in študiral, katere metafizične zastavitve poznam in sem jih premislil - to vedenje je sicer pred vprašanjem, ni pa v vprašanje sopostavljeno kot vedenje. Ni v strogem smislu pogoj možnosti izvrševanja tega vprašanja. Po začetku metafizike bi lahko vprašal tudi, če ne bi prebral ravno te knjige ali poznal ravno tega nastavka metafizike. Ker pa to vedenje v izvrševanje ni konstitutivno vključeno kot pogoj možnosti vpraševanja, ga iz izvrševanja tega vprašanja tudi ni mogoče reduktivno izpeljati s transcendentalno analizo. Kljub temu je na svoj način tudi to vedenje vključeno v vprašanje, s tem da njegov smisel vsakokrat konkretno modificira, mu da določnejšo pomensko vsebino in ga postavi v določnejšo pomensko zvezo. Isto vprašanje po začetku ima tako pri vsakomur, ki to vprašanje smiselno zastavi, nek, čeprav bistveno podoben, pa vendar vsakokrat modificiran pomen, odvisno od ozadja in konteksta predhodnega vedenja, iz katerega je

vprašanje vsakokrat zastavljeno. Takšno vedenje, ki je pred vprašanjem in ga vprašanje vključuje, ne da bi bilo v samo vprašanje sopostavljeno kot vedenje, v vprašanje ni vključeno konstitutivno, saj pravzaprav ni pogoj možnosti tega vprašanja; v vprašanje je vključeno le modifikativno, kolikor mu doda vsakokrat modificiran odtенок smisla. Če lahko na splošno neko vedenje, ki je pred vprašanjem in je v to vprašanje na kakršenkoli način že vključeno, imenujemo sovedenje, potem gre tukaj za *modifikativno sovedenje* v določenem posameznem vprašanju.

2. Nekaj drugega pa je vendar globlje in bistveneje vključeno v vprašanje, namreč tako, da je pogoj možnosti tega vprašanja in je kot tako sopostavljeno v izvrševanju tega vpraševanja. Če vprašam po pravem začetku, moram vsaj vedeti, kaj metafizika je ali hoče biti, in vedeti moram, da metafizika, če je sploh možna, mora imeti začetek. Če bi tega ne vedel, če bi morda sploh ne imel nikakršnega vnaprejšnjega pojma o metafiziki, bi tega vprašanja sploh ne mogel smiselno zastaviti. Vedenje te vrste je torej v strogem smislu kot pogoj možnosti vključeno v vprašanje in je v izvrševanju vpraševanja sopostavljeno kot vedenje. Kolikor je v vprašanje vključeno konstitutivno in ne samo modifikativno, ga je možno z analizo vprašanja reduktivno izrecno izkazati, se pravi, izkazati kot pogoj možnosti vprašanja. Vedenje te vrste je *konstitutivno sovedenje*, ki je v samem vprašanju soizvršeno kot njegov pogoj, se pravi, sopostavljeno kot vedenje. Ker pa je vsako posamezno vprašanje usmerjeno na določeno posamičnost, ki pa mora biti v svoji posamičnosti in določenosti že do te mere vedena in od drugega razmejena, da se lahko izrecna intencija vprašanja po njej ravna - to omejitev vedenja pa povzroča ravno sovedenje -, je sovedenje pogoj možnosti vprašanja, kolikor je to določeno posamezno vprašanje, ne pa kolikor je vprašanje na sploh.

3. Toda sovedenje še ne more utemeljiti vprašanja kot vprašanja. Je določeno in omejeno vedenje, ki je pred vprašanjem in je v vprašanje vključeno, ne konstituira pa še gibanja vprašanja od vedenega k še nevedenemu. Če vprašam po začetku, potem vprašam ravno prek mojega doseganega vedenja o možnih začetkih po tem, česar ravno še ne vem: po pravem začetku. In vedno, ko vprašam: "Kaj je to?", mi je pred tem že dan nek določen "to"; vedenje o tem je v vprašanje postavljeno kot sovedenje. Vem pa tudi, da naznanja nek nadaljnji, še ne dan in veden "kaj", ki mu je lastno, da "je". Ker pa tega "kaj-a" še ne poznam v njegovi določenosti, ga pa že poznam kot neznanega, zato po njem vprašujem. Šele ta anticipacija <Vorgriff> nevedenega je to, kar omogoča vprašanje kot vprašanje. To je v najstrožjem smislu konstitutivno predvedenje kot pogoj možnosti vpraševanja na sploh, ne samo pogoj možnosti določenega posameznega vprašanja. Tukaj ne gre več za določene vsebine, ki so v vedenju, ki anticipira še nevedeno, sopodane kot vsebinska predznamenja in s katerimi bi se o vprašanem, čeprav nedoločeno, že vedelo kot o nečem, kar ima to ali ono splošno lastnost. Takšna vsebinska določila izhajajo tako iz konstitutivnega kot iz modifikativnega sovedenja. Po njih se vzbudi vsebinsko določena pričakovalna ali domnevalna intencija, ki anticipira posebnost vprašanega. V tem oziru je vsebinsko določilo vključeno v gibanje vprašujočega anticipiranja, ne da bi ga kot takega že konstituiralo. To zmore le nekaj, kar v temelju presega že-vedeno in posega po še ne-vedenem. To je *čisto predvedenje* kot čisto prekoračenje že-vedenega v čisti anticipaciji ne-vedenega. "Čisto" je zato, ker ne izvira in ne vsebuje več nikakršnih na primer empiričnih vsebinskih momentov, saj ti nikoli ne morejo biti osnova za to, da se jih preseže in se prek njih poseže po drugem. Čisto predvedenje pa je kot gibanje čistega preseganja in čiste anticipacije *konstitutivni pogoj možnosti vpraševanja na sploh*.

**Dodatek.** 1. Strog metodološki postopek je zahteval, da smo izkazali predvedenje samo iz začetnega vprašanja. Enako velja tudi za vsako drugo vprašanje, na primer za *posamezno empirično vprašanje*, tj. takšno, ki je usmerjeno k temu, kar je mogoče izkusiti. Tudi predvedenje v empiričnem vprašanju je iste vrste in ima isti ustroj.

a) To postane jasno že pri *vsakdanjem* vpraševanju: če na primer vprašam, kakšna knjiga je to, potem moram prej vedeti, da je to knjiga in kaj knjiga sploh je; to vedenje je v vprašanje postavljeno kot sovedenje. Vendar je del širšega polja mojega vedenja o knjigah na sploh, o knjigah s takšno ali drugačno vsebino, te ali one vrste, tako da tukaj domnevam ali pričakujem knjigo določene vrste, morebiti filozofsko knjigo; vse to je na modificiran način vsebovano v vprašanju. Kolikor pa je vprašanje usmerjeno ravno na to, česar še ne vem, temveč bi rad izprašal, preseže doslej vedeno ter seže po nevedenem; to je čisto predvedenje, ki omogoča vprašanje kot vprašanje. - Ali če vprašam, koliko je ura, moram že prej vedeti, da ura kaže čas in da je sedanji trenutek možno določiti s časom, ki ga kaže ura, to vedenje je v vprašanje postavljeno kot konstitutivno sovedenje. Vendar je utemeljeno in povezano z drugim vedenjem, da na primer moja ura ni točna in mi lahko druga ura točneje pokaže čas itn.; takšno vedenje modificira pomen vprašanja. Vprašanje pa je usmerjeno prav k temu, česar še ravno ne vem in bi rad vedel; potemtakem je vprašanje kot vprašanje pogojeno s čistim predvedenjem, ki je vsebovano v preseganju že-vedenega in v anticipaciji ne-vedenega.

b) Isto se pokaže pri *znanstvenem vpraševanju* na področju izkustvenih znanosti: če na primer vprašam po elementarni zgradbi materije, moram prej na splošno vedeti ne samo to, kar v predznanstvenem izkustvu imenujemo materijo, temveč moram poznati tudi do zdaj znanstveno raziskano in poznano zgradbo materije. Kolikor to vedenje omogoča in usmerja vprašanje, je kot konstitutivno sovedenje vključeno v vprašanje. Kolikor predstavlja le določnejšo pomensko ozadje vprašanja, je v njem sopodano na modifikativen način. Kolikor pa je vprašanje kot tako ravno usmerjeno od že-vedenega k ne-vedenemu, ga konstituira čisto predvedenje. - Ali če vprašam o kakšnem zgodovinskem dogodku, po njegovem zgodovinskem kontekstu, vzrokih in učinkih, potem ni dovolj, da vem - iz predznanstvenega in znanstvenega izkustva -, kaj je zgodovina in kaj je zgodovinski dogodek. Vsaj nedoločeno moram tudi vedeti, da se je nek dogodek te vrste znotraj časovno in prostorsko omejenega območja tudi zgodil in da ga je treba na podlagi virov podrobneje raziskati. Kolikor pa to vedenje (spet) določeno vprašanje šele omogoča in mu nakazuje smer, je vključeno v samem vpraševanju kot konstitutivni pogoj. Kolikor le kot ozadje in kontekst podeljuje vprašanju določnejšo pomensko usmerjenost, je v njem vključeno modifikativno. Kolikor pa vprašanje presega že-vedeno in anticipira ne-vedeno, je njegova možnost znova odvisna od čistega predvedenja. Čisto predvedenje je to, kar je lastno vsemu vpraševanju kot takemu, kar tvori pogoj možnosti vpraševanja in kar je treba še nadalje izprašati po njegovi svojskosti.

2. Iz tega se že izkaže horizont *posameznega vprašanja*. Če je s predvedenjem na splošno dan nek horizont - kot vsebina netematskega predvedenja -, potem se torej na podlagi izkazane razvrstitve predvedenja posameznega vprašanja pokažejo ustrezno razvrščeni horizonti, ki jih je treba razlikovati. Posamezno vprašanje je kot tako pogojeno s konstitutivnim in modifikativnim sovedenjem. Preko njiju je vprašanje umeščeno v širši krog predhodnega vedenja, ki tvori horizont posameznega vprašanja. Kot tak predstavlja bistveno omejen *delni horizont* možnega vpraševanja. Če je vprašanje empirično, gre za empirično zasnovan delni horizont, ki je dojet z empiričnim sovedenjem. Kolikor je sovedenje konstitutivno, lahko govorimo o *konstitutivnem delnem horizontu*, ker bistveno določa poseben smisel in posebno usmerjenost vprašanja. Kolikor pa gre za modifikativno sovedenje, ki vrh tega vzpostavlja vsakokrat določnejši smisel-

ni kontekst, lahko v njem sodojet horizont označimo kot *modifikativni delni horizont*.

Oba - čeprav v različnem smislu - pogojujeta nek formalno določen pogled na vprašano. To je morda mogoče vpraševati glede na množstvo različnih vidikov teoretične in praktične narave. Poseben pogled, s katerim se vprašanje loteva svojega vprašanega, je po eni strani pogojen z vnaprejšnjim poznavanjem zadevnega predmeta ali drugih podobnih predmetov; pogojen je torej s horizontom predhodnega vedenja, ki smislu vprašanja sodoloča njegovo posebno usmerjenost in daje vsebino njegovi domnevalni in pričakovalni intenciji. Po drugi strani gre za formalen pogled, kateremu pa se z ustreznega vidika ne razkrije le vprašano, temveč mu je načelno lahko dostopen vsak predmet, ki ima formalno ustrežajoče določilo. To pokaže, da na vprašano ne meri samo to, kar je znotraj določenega horizonta že-prej-vedeno, temveč tudi to, kar je znotraj prav tako določenega horizonta še-ne-vedeno, a je vprašalno. Horizont vprašanja v tem dvojnem smislu je torej celota nekega določenega predmetnega področja, ki ga s formalno določenim pogledom skupaj uzremo v njegovi pomenski enotnosti. Iz tega, bistvu horizonta ustreznega, netematskega hkratnega zrenja neke celote se glede na vprašano konstituirajo in modificirajo smisel tematsko zastavljene vprašanja.

V tem primeru gre za *empirični horizont*; s tem mislimo tak horizont, ki je sicer kot pogoj njegove možnosti pred določenim empiričnim posameznim vprašanjem, vendar je tudi sam zgrajen iz predhodnega izkustva. Kolikor je v horizont nadaljnjega vpraševanja in vedenja - konstitutivno ali vsaj modifikativno - vključena ne samo celota osebnih izkustev in uvidov, osebnih vrednotenj in odločitev itd., temveč tudi celota zgodovinskih moči in veličin, ki predoločajo bivanjski prostor posameznika, njegov "svet" in mu vnaprej začitujejo smeri gledanja ter zožujejo pogled, lahko v tem smislu govorimo o empirično-zgodovinskem aprioriju.

Izoblikovanje empirično pogojenih delnih horizontov pa predpostavlja vnaprej dan vsezaobsegajoč skupen horizont vsega vpraševanja in vedenja, znotraj katerega je šele možna izpostavitve delnih vidikov. Ta skupni horizont po svojem bistvu potemtakem ni več izoblikovan empirično, temveč je zasnovan čisto apriorno. Da ima vprašanje, ne več kolikor je posamezno vprašanje, temveč kolikor je na sploh vprašanje, za pogoj svoje možnosti čisto *apriorni horizont*, ki se bo izkazal kot celokupen horizont biti na sploh, moramo pokazati v nadaljevanju.

*prevedel: Robert Vouk*

## Odstranitev metafizike

A. J. AYER

Tradicionalne razprave filozofov so večinoma tako neupravičene kot brezplodne.\* Najbolj zanesljivo jih končamo tako, da nedvomno ugotovimo, čemu so namenjene in kakšna je njihova metoda. To pa nikakor ni tako težka naloga, kot bi na podlagi zgodovine filozofije nemara lahko domnevali. Če namreč so kakšna vprašanja, ki jih znanost prepušča filozofiji, da odgovori nanje, jih mora odkriti neposreden proces odstranitve.

Začnemo lahko s kritiko metafizične teze, da nam filozofija omogoča vednost o realnosti, ki transcendirata svet znanosti in zdravega razuma. Ko bomo definirali metafiziko in razlog njenega obstoja, bomo ugotovili, da smo lahko metafiziki, pri tem pa nam ni treba verjeti v transcendentno realnost; videli bomo, da so številne metafizične izjave prej nastale zaradi logične zmote, kot pa zaradi zavestne želje njihovih avtorjev, da bi presegli meje izkušnje. Kot primerno izhodišče za našo razpravo si bomo ogledali tiste, ki verjamejo, da je vednost o transcendentalni realnosti mogoča. Argumenti, s katerimi jih bomo zavrnil, pa bodo nato veljali za celotno metafiziko.

Metafizika, ki trdi, da ima vednost o realnosti, ki transcendirata fenomenalni svet, lahko napademo tako, da raziščemo, iz katerih premis so izpeljane njegove propozicije. Ali ne bi moral, tako kot vsi drugi, začeti s pričevanjem svojih čutil? In če je tako, kateri veljavni proces sklepanja ga je sploh lahko naveljal k pojmu transcendentne realnosti? Nanjo zagotovo ni mogoče upravičeno sklepati iz empiričnih premis, ki zadevajo katere koli lastnosti ali celo obstoj česar koli nadempiričnega. Toda ta ugovor bi metafizik zanikal, češ da njegove trditve navsezadnje temeljijo na pričevanju njegovih čutil. Dejal bi, da je obdarjen z intelektualno intuicijo, ki mu omogoča vednost o dejstvih, ki jih ne moremo spoznati s čutno izkušnjo. In četudi bi lahko pokazali, da se opira na empirične premise in da je zato njegov poseg v neempirični svet logično neupravičen, iz tega ne sledi, da njegove trditve o tem neempiričnem svetu ne bi mogle biti resnične. Ker sklep ne sledi iz njegove domnevne premise, to ne zadošča za dokaz njegove neresničnosti. Zato sistema transcendentne metafizike ne moremo ovreči zgolj tako, da kritiziramo način, kako nastaja. Prej potrebujemo kritiko narave dejanskih trditve, ki jih vsebuje. Uporabili bomo prav ta argument. Trdili bomo, da nobena trditve, ki se nanaša na "realnost", ki transcendirata meje možne čutne izkušnje, ne more imeti dobesednega pomena; iz tega pa izhaja, da je bilo delo tistih, ki so si prizadevali tako realnost opisati, posvečeno ustvarjanju nesmisla.

Omenimo lahko, da je to propozicijo dokazal že Kant. Toda čeprav je tudi Kant obsodil transcendentno metafiziko, je to storil iz povsem drugačnih razlogov. Dejal je, da je človeško razumevanje ustvarjeno tako, da se samo izgublja v protislovjih, ko posega čez meje možne izkušnje in se poskuša ukvarjati s stvarmi samimi na sebi. In tako nemožnost transcendentne metafizike zanj ni bila, tako, kot je za nas, stvar logike,

\* Razprava je iz dela *Language, Truth and Logic* (Jezik, resnica in logika, 1. izd., 1936); prevedena je po zborniku *Classics of Analytic Philosophy*, McGraw-Hill, Inc., 1965, str. 111-120. (Op. prev.)



temveč stvar dejstva. Ni trdil, da naše misli verjetno nimajo moči, da bi prodrle onkraj fenomenalnega sveta, temveč zgolj, da je dejansko nimajo. To pa kritika napelje k vprašanju, kako - če je namreč mogoče spoznati le to, kar je v mejah čutne izkušnje - lahko avtor upravičeno trdi, da realne stvari obstajajo onkraj teh meja in kako lahko pove, kaj so meje, onkraj katerih si človeško razumevanje nemara ne drzne iti, razen, če se mu ne posreči, da jih sam preseže. Kot pravi Wittgenstein, "da bi začrtali mejo mišljenja, bi si morali misliti obe strani te meje",<sup>1</sup> to pa je resnica, ki jo je Bradley obrnil na prav poseben način, ko je trdil, da je človek, ki je pripravljen dokazati, da metafizika ni možna, s svojo konkurenčno teorijo metafizikov brat.<sup>2</sup>

Kakršno koli moč že imajo ti ugovori proti Kantovemu učenju, pa sploh nimajo nobene proti moji tezi. Ne moremo reči, da avtor sam prestopa mejo, o kateri trdi, da je neprehodna. Brezplodnosti prizadevanja za transcendiranje meja možne čutne izkušnje ne bomo izpeljali iz psihološke hipoteze o dejanski konstituciji človeškega duha, temveč iz pravila, ki določa dobesedni pomen jezika. Metafizika ne obtožujemo, da poskuša uporabiti razumevanje na polju, kjer se njegovo tveganje ne more posrečiti, temveč, da oblikuje stavke, ki se ne skladajo s pogoji, v katerih ima stavek lahko dobesedni pomen. Prav tako nam ni treba govoriti nesmislov, da bi dokazali, da vsi stavki določene vrste nimajo neizogibno dobesednega pomena. Formulirati moramo zgolj merilo, ki nam omogoča, da preizkusimo, ali stavek izraža pristno propozicijo o dejanskem stanju stvari in nato dokazati, da je obravnavani stavek ne izpolnjuje. Tako bomo tudi ravnali. Najprej bomo formulirali merilo v nekoliko nejasnih terminih in ga šele nato natanko pojasnili.

Merilo, ki ga uporabljamo za preizkušanje pristnosti navideznih dejstvenih trditev, je merilo preverljivosti. Pravimo, da ima stavek dejstveni pomen za katero koli osebo, če in samo če ta oseba ve, kako preveriti propozicijo, ki jo namerava izraziti - to je, če ve, katera opazovanja bi ga pripeljala k temu, da bi v določenih pogojih priznal propozicijo za resnično ali jo zavrnil kot neresnično. Če pa je po drugi strani domnevna propozicija take narave, da je predpostavka o njeni resničnosti ali neresničnosti konsistentna s katero koli predpostavko o naravi njegove prihodnje izkušnje, potem je to, kolikor gre zanj, če že ne tautologija, pa vsaj psevdopropozicija. Stavek, ki jo izraža, utegne imeti zanj emocionalni pomen, vendar pa nima dobesednega pomena. Postopek je isti tudi v zvezi z vprašanji. Vsekakor raziskujemo, katera opazovanja nas pripeljejo k temu, da na vprašanje odgovorimo tako ali drugače; in če ne moremo odkriti nobenega odgovora, smo prisiljeni sklepati, da obravnavani stavek, vsaj kolikor gre za nas, ne izraža pristnega vprašanja, ne glede na to, kako močno utegne njegov gramatični videz kazati, da ga.

Ker je sprejmemanje tega postopka bistveni dejavnik pri argumentiranju v naši knjigi, ga moramo podrobno raziskati.

Predvsem moramo začrtati razliko med praktično in načelno preverljivostjo. Očitno vsi razumemo propozicije, ki jih pravzaprav še sploh nismo preverili in velikokrat jim tudi verjamemo. Številne od teh propozicij lahko preverimo, če si le dovolj prizadevamo. Vendar pa ostajajo številne pomenljive propozicije o dejanskem stanju stvari, ki jih ne moremo preveriti, četudi jih hočemo; kratko malo zato, ker nimamo praktičnih sredstev, da bi se postavili v situacijo, v kateri bi lahko opravili relevantna opazovanja. Preprost in znan zgled take propozicije je propozicija, da so na temni strani meseca gore.<sup>3</sup> Doslej še niso izumili rakete, ki bi mi omogočila, da grem tja in

<sup>1</sup> *Tractatus Logico-Philosophicus*, uvod.

<sup>2</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, 2. izd., str. 1.

<sup>3</sup> Ta zgled je uporabil profesor Schlick, da bi z njim ponazoril isto.

pogledam na temno stran meseca, tako da se o tej stvari ne morem odločiti na podlagi dejanskega opazovanja. Vendar pa vem, katera opazovanja bi bila odločilna, če bi bil, vsaj teoretično, v položaju, da bi jih lahko opravil. Potemtakem trdim, da je propozicija v načelu, če že ne v praksi, preverljiva in zato pomenljiva. Po drugi strani pa metafizična psevdopropozicija kot je "absolutno sodeluje pri razvoju in napredovanju, a se samo ne more ne razvijati ne napredovati",<sup>4</sup> niti načeloma ni preverljiva. Ne moremo si namreč zamisliti opazovanja, ki bi nam omogočilo odločitev o tem, ali absolutno sodeluje pri razvoju in napredovanju ali ne sodeluje. Seveda je možno, da avtor take pripombe uporablja angleške besede tako, kot jih ljudje, ki govorijo angleško, navadno ne uporabljajo in da pravzaprav trdi nekaj, kar bi bilo mogoče empirično preveriti. Toda dokler nam ne omogoči, da bi razumeli, kako naj preverimo propozicijo, ki jo želi izraziti, nam ne sporoča ničesar. In če prizna, kot mislim, da bi avtor te pripombe priznal, da njegove besede ne izražajo niti tautologije niti propozicije, ki bi jo bilo mogoče vsaj načeloma preveriti, potem iz tega izhaja, da njegova izjava niti zanj samega nima dobesednega pomena.

Druga razlika, ki jo moramo upoštevati, je razlika med "močnim" in "šibkim" pomenom termina "preverljiv". Propozicija je preverljiva v močnem pomenu termina, če in samo če je mogoče njeno resnico dokončno empirično dokazati. V šibkem pomenu termina pa je preverljiva, če je možno, da ji izkušnja podeli verjetnost. V katerem pomenu uporabljamo termin, ko pravimo, da je domnevna propozicija pristna samo, če je preverljiva?

Če kot merilo pomenljivosti sprejmemo dokončno preverljivost, kot so predlagali nekateri pozitivisti,<sup>5</sup> se mi zdi, da bo naš argument dokazal preveč. Premislimo, denimo, zgled splošnih zakonitostnih propozicij - namreč propozicij, kot so "arzen je strupen", "vsi ljudje so umrljivi" "ko se telo segreje, se razširi". V sami naravi teh propozicij je, da njihove resnice ne moremo zanesljivo ugotoviti z nobenim končnim nizom opazovanj. Če pa vemo, da naj bi take splošne zakonitostne propozicije obsegale nešteto zgledov, potem moramo priznati, da jih tudi načeloma ni mogoče povsem preveriti. In če potemtakem sprejmemo popolno preverljivost kot merilo pomena, smo logično prisiljeni, da te splošne zakonitostne propozicije obravnavamo tako, kot obravnavamo trditve metafizikov.

Nekateri pozitivisti<sup>6</sup> so spričo te težave junaško izjavili, da so te splošne propozicije pravzaprav nesmisel, čeprav v bistvu pomemben nesmisel. Vpeljava termina "pomemben" je kratko malo poskus izmikanja. Namenjena je zgolj temu, da označi priznanje avtorjev, da so njihova stališča nekako preveč paradokсна, da bi ta paradoks lahko kakor koli odstranila. Poleg tega ta težava ni omejena na zgled splošnih zakonitostnih propozicij, čeprav se tukaj najbolj očitno kaže. Skoraj prav tako je očitna pri zgledu propozicij o oddaljeni preteklosti. Seveda pa je treba priznati tole: naj je dokaz v prid zgodovinskim trditvam še tako močan, je njihova resnica lahko le zelo verjetna. In trditi, da prav tako konstituirajo pomembno ali nepomembno vrsto nesmisla je vsaj neverjetno. Zato trdimo, da nobena propozicija, ki ni tautologija, ne more biti nič drugega kot verjetna hipoteza. In če je to res, potem načelo, da je stavek lahko dejstveno pomenljiv, če izraža to, kar je povsem preverljivo, kot merilo pomena nasprotuje samemu sebi. Pelje namreč k sklepu, da sploh ni mogoče postaviti pomenljive trditve o dejstvu.

<sup>4</sup> Pripomba, ki smo jo na slepo srečo izbrali v delu F. H. Bradleya *Appearance and Reality*.

<sup>5</sup> Denimo, M. Schlick, "Positivismus und Realismus", *Erkenntnis*, I. zv., 1930; F. Waismann, "Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs", *Erkenntnis*, I. zv., 1930.

<sup>6</sup> Denimo, M. Schlick, "Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik", *Naturwissenschaft*, 19. zv., 1931.

Prav tako ne moremo sprejeti predloga, po katerem je stavek dejstveno pomenljiv, če in samo če izraža nekaj, kar izkušnja dokončno zavrača.<sup>7</sup> Tisti, ki so sprejeli ta predlog, trdijo tole: čeprav noben končni niz opazovanj ne zadošča, da bi nedvomno ugotovili resničnost hipoteze, vendarle obstajajo ključni zgledi, pri katerih jo lahko dokončno ovrže eno samo opazovanje ali pa cela vrsta opazovanj. Pozneje bomo pokazali, da je ta predpostavka napačna. Hipoteze ni mogoče dokončno zavrniti nič bolj, kot jo je mogoče popolnoma preveriti. Ko nam namreč nekatera opazovanja dokazujejo, da je dana hipoteza neresnična, predpostavljamo obstoj določenih pogojev. In čeprav je nemara v vsakem danem primeru skrajno neverjetno, da je ta predpostavka neresnična, pa je logično možna. Videli bomo, da ni nobenega protislovja v tem, če rečemo, da so katere relevantne okoliščine drugačne, kot smo menili, da so in da se zato hipoteza v resnici ni podrla. In če vsake hipoteze ne moremo dokončno ovreči, ne moremo trditi, da je pristnost propozicije odvisna od možnosti njene dokončne zavrnitve.

Vrnimo se torej k šibkemu pomenu verifikacije. Trdimo, da vprašanje, ki ga moramo postaviti o domnevni dejstveni trditvi ni "Ali bi katera koli opazovanja podelila njeni resničnosti ali neresničnosti logično zanesljivost?", temveč kratko malo "Ali bi bila katera koli opazovanja relevantna za določitev njene resničnosti ali neresničnosti?" In samo, če na drugo vprašanje odgovorimo negativno, lahko sklepamo, da je obravnavana trditev nesmiselna.

Da bi bilo naše stališče še bolj jasno, ga lahko formuliramo tudi drugače. Propoziciji, ki opisuje dejansko ali možno opazovanje, bomo rekli empirična propozicija. Potem lahko rečemo, da znamenje pristne dejstvene propozicije ni v tem, da bi morala biti ekvivalentna empirični propoziciji ali katerim koli končnim številom empiričnih propozicij, temveč, da nekatere empirične propozicije kratko malo lahko izpeljemo iz nje, skupaj z nekaterimi drugimi premisami, da pa je iz teh premis samih ni mogoče izpeljati.<sup>8</sup>

To merilo se zdi dovolj liberalno. V primerjavi z načelom popolne preverljivosti še zdaleč ne odreka pomena splošnim propozicijam ali propozicijam o preteklosti. Poglejmo, katere trditve izključuje.

Dober zgled izjave, ki jo naše merilo zavrača, češ da ni samo neresnična, temveč tudi nesmiselna, je trditev, da je ves svet čutne izkušnje nerealen. Seveda moramo priznati, da nas naša čutila včasih varajo. Kot plod tega, da imamo nekatere občutke, utegnemo pričakovati, da nam bodo dosegljivi tudi drugi občutki, ki pa nam dejansko niso. Vendar nas v vseh takih primerih prav nadaljnja izkušnja pouči o napakah, ki izhajajo iz čutne izkušnje. Pravimo, da nas čutila včasih varajo prav zato, ker se pričakovanja, ki jih porajajo naše čutne izkušnje, ne ujemajo vedno s tem, kar nam pozneje prinese izkušnja. Opiramo se na čutila, da bi dokazali ali ovrgli sodbe, ki temeljijo na naših občutkih. In zato dejstvo, da se naše zaznavne sodbe včasih zdijo zmotne, nima najmanj ne meri na to, da je svet čutne izkušnje nerealen. Zato vsak, ki zavrača čutni svet kot svet golega videza v nasprotju z realnostjo, govori nekaj, kar je po našem merilu smiselnosti, dobesedno nesmiselno.

Zgled spora, ki smo ga v zvezi z uporabo našega merila prisiljeni zavrniti kot navideznega, ponujajo tisti, ki se pripravljajo o tem, koliko substanc obstaja. Tako monisti, ki trdijo, da je realnost ena substanca kot pluralisti, ki trdijo, da je realnosti več, namreč priznavajo, da si ni mogoče zamisliti empiričnega položaja, ki bi bil relevanten za rešitev njihovega spora. Če pa nobeno možno opazovanje ne more podeliti verjetnosti

<sup>7</sup> To je predlagal Karl Popper v delu *Logik der Forschung*.

<sup>8</sup> To je zelo poenostavljena trditev, ki ni povsem pravilna. To, za kar sem prepričan, da je pravilna formulacija, navajam v Uvodu.

niti trditvi, da je realnost ena substanca niti trditvi, da jih je več, potem smo prisiljeni sklepati, da nobena od teh dveh trditev ni smiselna. Pozneje bomo videli, da spor med monisti in pluralisti obsega pristna logična in empirična vprašanja. Toda metafizično vprašanje o "substanci" po našem merilu zavračamo kot nepristno vprašanje.

Podobno moramo, v njegovem metafizičnem vidiku, obravnavati spor med realisti in idealisti. Preprosta ponazoritev, ki sem jo s podobnim argumentom uporabil drugje,<sup>9</sup> nam bo to pomagala dokazati. Denimo, da so odkrili neko sliko, ki naj bi jo po splošnem mnenju naslikal Goya. Pri takih vprašanjih obstaja predpisan postopek. Strokovnjaki pregledajo sliko, da bi videli, v čem spominja na dela, ki jih pripisujejo Goyi in ali so na njej kakšna znamenja, ki so značilna za ponaredek; iščejo zapise iz tistega časa, ki bi dokazali obstoj slike in podobno. Na koncu si nemara še vedno niso enotni, toda vsak ve, kateri empirični dokaz bi potrdil ali ovrgel njegovo mnenje. Denimo, da so ti ljudje študirali filozofijo in da zdaj nekateri trdijo, da je ta slika niz idej v duhu tistega, ki jo zaznava ali v božjem duhu in se razlikuje od tega, kar je objektivno realno. Kakšno možno izkušnjo bi lahko vsak od njih imel, ki bi bila tako ali drugače relevantno za rešitev tega spora? V navadnem pomenu termina "realen", ki je v nasprotju s terminom "iluzoren", je realnost slike nedvomna. Razpravljavci so se zadovoljili, da je slika realna v tem smislu, tako da so si pridobili korelativne nize občutkov vida in otipa. Ali je kakšen podoben proces, s katerim bi lahko odkrili, ali je slika realna v tistem smislu, v katerem je termin "realen" v nasprotju s terminom "idealen"? Seveda ga ni. Če pa je tako, potem je problem po našem merilu navidezen. To ne pomeni, da lahko spor med realisti in idealisti odpravimo z zamahom roke. Upravičeno ga lahko imamo za spor o analizi eksistencialnih propozicij in s tem za spor, ki vsebuje povsem rešljiv logični problem. Opozorili smo zgolj na to, da sporno vprašanje med idealisti in realisti postane navidezno, kadar ga, kot se pogosto dogaja, interpretiramo metafizično.

Ni nam treba še naprej navajati zgledov postopka našega merila pomenljivosti. Hoteli smo zgolj pokazati, da je treba filozofijo kot pristno vejo spoznanja razlikovati od metafizike. Ne ukvarjamo se z zgodovinskim vprašanjem, koliko je tega, kar tradicionalno velja za filozofijo, dejansko metafizičnega. Seveda pa bomo v nadaljevanju opozorili, da velika večina "velikih filozofov" preteklosti v resnici niso bili metafiziki in tako pomirili tiste, ki iz pietetnih razlog ne bi bili pripravljeni sprejeti našega merila.

V nadaljevanju knjige bomo dokazovali veljavnost načela verifikacije v obliki, kot smo jo postavili. Pokazali bomo, da so vse propozicije, ki imajo dejstveno vsebino, empirične hipoteze; funkcija empirične hipoteze pa je v tem, da ponudi pravilo za anticipacijo izkušnje. To pomeni, da mora biti vsaka empirična hipoteza relevantna za neko dejansko ali možno izkušnjo, tako da trditev, ki ni relevantna za nobeno izkušnjo, ni empirična hipoteza in zato nima dejstvene vsebine. Natanko to pa trdi načelo preverljivosti.

Omenimo naj, da dejstvo, v skladu s katerim so izjave metafizikov nesmiselne, ne izhaja kratko malo iz dejstva, da nimajo dejstvene vsebine. Izhaja iz tega dejstva, skupaj z dejstvom, da niso propozicije *a priori*. In če predpostavljamo, da niso propozicije *a priori*, vnovič anticipiramo sklepe zadnjega poglavja te knjige. V njem bomo pokazali, da propozicije *a priori*, ki so bile za filozofe zavoljo svoje zanesljivosti vedno tako mikavne, to zanesljivost dolgujejo dejstvu, da so tautologije. Zato lahko definiramo metafizični stavek kot stavek, ki hoče izraziti pristno propozicijo, a dejansko ne izraža niti tautologije niti empirične hipoteze. In ker tautologije in empirične hipoteze oblikujejo celoten razred pomenljivih propozicij, lahko upravičeno sklepamo, da so vse

<sup>9</sup> Cf. "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind*, 1934, str. 339.

metafizične trditve nesmiselne. Naša naloga je, da pokažemo, kako so nastale.

Raba termina "substanca", ki smo jo že omenili, je dober zgled tega, kako je metafizika večinoma zapisana. V našem jeziku, denimo, ne moremo govoriti o čutnih lastnosti stvari, ne da bi vpeljali besedo ali frazo, za katero se zdi, da zastopa stvar samo v nasprotju z vsem, kar bi lahko povedali o njej. Zato vsi tisti, na katere je vplivalo primitivno vraževerje, da mora vsakemu imenu ustrezati realna entiteta, domnevajo, da je treba logično razlikovati med stvarjo samo in vsako ali vsemi njenimi čutnimi lastnostmi. In tako uporabljajo termin "substanca" in s tem menijo stvar samo. Toda iz dejstva, da uporabljamo eno samo besedo za nanašanje na stvar in to besedo postavimo za gramatični subjekt stavkov, v katerih omenjamo čutne videze stvari, nikakor ne izhaja, da je stvar sama "preprosta entiteta" ali da je ne moremo definirati v terminih totalnosti njenih videzov. Res je, da pri govorjenju o "njenih" videzih razlikujemo stvar od videzov, a to je pač naključje jezikovne rabe. Logična analiza nam pokaže, da to, zaradi česar so ti "videzi" "videzi" iste stvari, ni njihovo razmerje do entitete, ki bi se razlikovala od njih samih, temveč njihovo medsebojno razmerje. Metafizik tega ne vidi, ker ga je zapeljala površna gramatična značilnost njegovega jezika.

Preprostejši in jasnejši zgled tega, kako upoštevanje gramatike pripelje v metafiziko, je zgled metafizičnega koncepta biti. Vir naše skušnjave, da bi postavili vprašanja o biti, na katera ne moremo odgovoriti na podlagi nobene možne izkušnje, je v dejstvu, da imajo lahko v našem jeziku stavki, ki izražajo eksistencialne propozicije in stavki, ki izražajo atributivne propozicije, enako gramatično obliko. Denimo, stavka "Mučeniki eksistirajo" in "Mučeniki trpijo" sta sestavljena iz samostalnikov, ki jima sledita neprehodna glagola in dejstvo, da imata gramatično gledano enak videz, nas pripelje do domneve, da sodita v isto logično vrsto. Videti je, da je v propoziciji "Mučeniki trpijo", členom določene vrste pripisan določen atribut in zato včasih predpostavljajo, da isto velja za propozicijo, kot je "Mučeniki eksistirajo". Če bi bilo res tako, bi seveda prav tako upravičeno razmišljali o eksistenci mučenikov, kot razmišljamo o njihovem trpljenju. Že Kant<sup>10</sup> pa je opozoril, da eksistenca ni atribut. Ko namreč neki stvari pripisujemo atribut, na tihem trdimo, da eksistira: če bi bila torej eksistenca sama atribut, bi iz tega izhajalo, da so vse pozitivne eksistencialne propozicije tautologije, vse negativne eksistencialne propozicije pa protislovne, vendar ni tako.<sup>11</sup> Napačno ravnanje tistih, ki postavljajo vprašanja o biti, ki temeljijo na predpostavki, da je eksistenca atribut, je v tem, da sledijo slovnici onkraj meja pomena.

Podobna napaka se dogaja v zvezi s propozicijami, kot so "Samorogi so izmišljeni". Dejstvo, da je med angleškima stavkoma "Psi so zvesti" in "Samorogi so izmišljeni" in ustreznimi stavki v drugih jezikih površna slovnična podobnost, ustvarja domnevo, da so iste logične vrste. Psi morajo eksistirati, da bi lahko imeli lastnost biti zvesti in to nas pripelje do naslednje trditve: če samorogi nekako ne bi eksistirali, ne bi mogli imeti lastnosti biti izmišljeni. Ker pa je povsem protislovno, če rečemo, da izmišljeni predmeti eksistirajo, je zvijača v trditvi, da so realni v neempiričnem smislu - da imajo modus realne biti, ki se razlikuje od modusa biti stvari, ki eksistirajo. Ker pa nikakor ne moremo ugotoviti, ali je neki predmet realen v tem pomenu, kot lahko ugotovimo, da je realen v navadnem pomenu, trditev, da imajo izmišljeni predmeti poseben neempiričen modus biti, nima nobenega dobesednega pomena. Nastala je kot plod predpostavke, da je "biti izmišljen" atribut. To pa je prav tako zmotno, kot če predpostavljamo, da je eksistenca atribut in da jo je nekako mogoče pojasniti na isti način.

<sup>10</sup> Cf. *The Critique of Pure Reason*, "Transcendental Dialectic", II. knjiga, iii. poglavje, 4. razdelek.

<sup>11</sup> Ta argument je zagovarjal John Wisdom v delu *Interpretation and Analysis*, str. 62-63.

Na splošno pa postuliranje realnih entitet, ki ne eksistirajo, izhaja iz že omenjene vraževernosti, da vsaki besedi ali frazi, ki je lahko gramatični subjekt stavka, nekje ustreza neka realna entiteta. Ker pa v realnem svetu ni prostora za številne od teh entitet, so si izmislili posebni neempirični svet in jih naselili v njem. Tej zmoti ne pripisujemo samo izjav Martina Heideggra, ki je svojo metafiziko utemeljil na predpostavki, da je "Nič" ime, ki označuje nekaj prav posebno skrivnostnega,<sup>12</sup> temveč tudi številna vprašanja o realnosti propozicij in univerzalij, katerih nesmiselnost ni zato, ker je manj očitna, nič manj popolna.

Teh nekaj zgledov je dovolj, da pokažejo način, kako lahko formuliramo večino metafizičnih trditev. Kažejo, kako zlahka je mogoče zapisati stavke, ki so dobesedno nesmiselni, pri tem pa spregledati, da so nesmiselni. In tako vidimo, da stališče, po katerem so številna tradicionalna "filozofska vprašanja" metafizična in zato navidezna, ne zajema nobenih neverjetnih domnev o psihologiji filozofov.

Tisti, ki priznavajo, da mora biti filozofija definirana tako, da jo je mogoče razlikovati od metafizike, če naj velja za pristno vejo vednosti, radi govorijo o metafiziku kot o nekakšnem zgrešenem pesniku. Ker njegove trditve nimajo dobesednega pomena, niso podrejene merilom resničnosti ali neresničnosti: toda še vedno lahko izražajo ali vzbujajo čustva in so tako predmet etičnih ali pa estetskih meril. In nemara imajo celo precejšnjo vrednost, namreč kot sredstva moralne inspiracije ali kot umetnine. Tako poskušajo odškodovati metafizika za njegov izgon iz filozofije.<sup>13</sup>

Bojim se, da se ta kompenzacija le malo ujema z njegovimi zaslugami. Zdi se, da stališče, po katerem je treba metafizika prišteti med pesnike, temelji na domnevi, da oba govorita nesmisle. Ta domneva pa je napačna. Stavki, ki jih ustvarjajo pesniki, imajo vednoma dobesedni pomen. Razlika med človek, ki uporablja jezik znanstveno in človekom, ki ga uporablja čustveno, ni v tem, da prvi ustvarja stavke, ki niso zmožni vzbuditi čustev, drugi pa stavke, ki nimajo nobenega smisla, temveč v tem, da se prvi ukvarja predvsem z izražanjem resničnih propozicij, drugi pa z ustvarjanjem umetnine. Če torej znanstveno delo vsebuje resnične in pomenljive propozicije, se njegova vrednost kot znanstvenega dela prav nič ne zmanjša zaradi tega, ker te propozicije niso elegantno izražene. In prav tako umetnina ni neizogibno slabša zaradi tega, ker so vse propozicije v njej dobesedno neresnične. Toda če rečemo, da številna literarna dela v glavnem vsebujejo neresničnosti, s tem še ne trdimo, da so sestavljena iz psevdopropozicij. Besedni umetnik pravzaprav redkokdaj ustvarja stavke, ki nimajo dobesednega pomena. Ko pa se to zgodi, so stavki skrbno izbrani glede na ritem in ravnovesje. Če avtor napiše nesmisel, ga zato, ker meni, da je najprimernejši, da vzbudi tiste učinke, ki jim je njegovo pisanje namenjeno.

Po drugi strani pa metafizik nesmislov ne piše hote. Zdrsne vanje, ker ga je zapeljala slovnica ali ker dela napake pri razmišljanju, kot je, denimo, tista, ki pripelje do stališča, da je čutni svet nerealen. Vendar znamenje pesnika ni kratko malo v tem, da dela take napake. Seveda pa so nekateri, ki v tem, da so metafizikove izjave nesmiselne, vidijo razlog proti temu, da imajo estetsko vrednost. In ne da bi šli tako daleč kakor oni, lahko varno rečemo, da to tudi ni razlog v njihov prid.

Čeprav je večji del metafizike zgolj utelešenje dolgočasnih zmot, pa je seveda res, da so številni metafizični odlomki delo pristnega mističnega čustva; zanje lahko bolj verjetno trdimo, da imajo moralno ali estetsko vrednost. Vendar za nas razlika med

<sup>12</sup> Cf. Heideggrovo delo *Was ist Metaphysik*, ki ga je kritiziral Rudolf Carnap v spisu "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, II. zv., 1932.

<sup>13</sup> Za pravico o tej temi cf. tudi: C. A. Mace, "Representation and Expression", *Analysis*, I. zv., št. 3 in "Metaphysics and Emotive Language", *Analysis*, II. zv., št. 1 in 2.

metafiziko filozofa, ki ga je prevarala slovnica in metafiziko mistika, ki si prizadeva izraziti to, kar ni mogoče izraziti, ni tako zelo pomembna: za nas je pomembna ugotovitev, da so celo izjave metafizika, ki poskuša pojasniti vizijo, dobesedno nesmiselne; tako da odslej lahko nadaljujemo z našimi filozofskimi raziskavami, pri tem pa se nam ni treba ozirati na te izjave, pa tudi ne na bolj klavrnno vrsto metafizike, ki izhaja iz neuspešnega poskusa, da bi pojasnili delovanje našega jezika.

*Prevedla  
Zdenka Erbežnik*

## Načelo verifikacije

A. J. AYER

Načelo verifikacije naj bi ponudilo merilo, s katerim bi bilo mogoče ugotoviti, ali stavek ima dobesedni pomen ali ga nima.\* To bi preprosto formulirali tako, da bi rekli, da ima stavek dobesedni pomen, če in samo če je propozicijo, ki jo izraža, mogoče bodisi analitično bodisi empirično verificirati. Temu bi seveda lahko ugovarjali takole: če stavek nima dobesednega pomena, ne izraža propozicije;<sup>1</sup> navadno namreč predpostavljamo, da je vsaka propozicija bodisi resnična bodisi neresnična; in če rečemo, da stavek izraža to, kar je bodisi resnično bodisi neresnično, je to tako, kot če rečemo, da ima dobesedni pomen. Če bi torej tudi načelo verifikacije formulirali tako, ne bi trdili zgolj tega, da je kot merilo pomena nepopolno, ker ne obsega samo zgloda stavkov, ki sploh ne izražajo nobenih propozicij, temveč tudi, da je odveč, ker smo na vprašanje, na katero naj bi odgovorili, že morali odgovoriti, preden je bilo to načelo mogoče uporabiti. Videli bomo, da se pri vpeljavi načela v pričujoči knjigi tej težavi poskušam izogniti tako, da govorim o "domnevnih propozicijah" in propozicijah, ki jih stavek "poskuša izraziti"; vendar to ni dovolj. Prvič, zdi se namreč, da raba besed kot sta "domneven" in "poskuša", vnaša psihološke premisleke, s katerimi se ne želim ukvarjati in, drugič, kjer "domnevne propozicije" ni mogoče niti analitično niti empirično verificirati, se v skladu s tem načinom govorjenja zdi, da ni ničesar, kar naj bi ta stavek izražal. Če pa stavek ne izraža ničesar, se zdi, je neko protislovje v tem, če rečemo, da tega, kar izraža, ni mogoče empirično verificirati; četudi stavku zato pripišemo, da nima nobenega pomena, se zdi, da referenca na "kar izraža" še vedno implicira, da je nekaj izraženo.

To je seveda zgolj terminološka težava, z njo pa se lahko spopravimo na različne načine. Po enem bi lahko ustvarili merilo preverljivosti, ki bi se nanašalo neposredno na stavke in tako odstranili referenco na vse propozicije. To pa bi nasprotovalo ustaljeni rabi, saj o stavku, v nasprotju s propozicijo, ne bi mogli reči, da ga je mogoče verificirati in da je zato bodisi resničen bodisi neresničen; vendar pa bi lahko trdili, da je tak odmik od ustaljene rabe upravičen, če bi lahko pokazali, da ima neko praktično prednost. Zdi pa se, da je ta praktična prednost nekje drugje. Čeprav je res, da nam raba besede "propozicija" ne omogoča, da bi rekli kar koli, česar načeloma ne bi mogli reči brez nje, vendarle izpolnjuje pomembno nalogo; omogoča, da izrazimo to, kar ne velja zgolj za posamezni stavek  $s$ , temveč za vsak stavek, ki mu je  $s$  logični ekvivalent. Če, denimo, trdim, da propozicija  $q$  vključuje propozicijo  $p$ , implicitno trdim, da je angleški stavek  $s$ , ki izraža  $p$ , mogoče veljavno izpeljati iz angleškega stavka  $r$ , ki izraža  $q$ , a to ni vse, kar trdim. Če imam prav, iz tega sledi tudi, da je vsak stavek, bodisi v angleškem ali katerem koli drugem jeziku, ki je ekvivalenten  $s$ , mogoče v tem jeziku veljavno izpeljati iz katerega koli stavka, ki je ekvivalenten  $r$ ; prav na to pa kaže moja raba besede "propozicija". Lahko pa bi se odločili, da besedo "stavek" uporabimo tako, kot zdaj uporabljamo besedo "propozicija", vendar to ne bi prispevalo k jasnosti, še zlasti

\* Pričujoča razprava je del uvoda v delo *Language, Truth and Logic* in je prevedena po zborniku *Classics of Analytic Philosophy*, McGraw-Hill, Inc., 1965, str. 121-129. (Op. prev.)

<sup>1</sup> Cf. M. Lazerowitz, "The Principle of Verifiability", *Mind*, 1937, str. 372-378.



zato, ker je že sama beseda "stavek" nejasna. Tako bi pri ponavljanju lahko rekli, da gre bodisi za dva različna stavka ali da smo isti stavek formulirali dvakrat. To besedo sem doslej uporabljal prav v tem zadnjem pomenu, vendar je tudi druga raba povsem legitimna. V obeh rabah bi stavek, ki smo ga izrazili v angleščini, imeli za stavek, ki se razlikuje od njegovega francoskega ekvivalenta, to pa ne bi veljalo za novo rabo besede "stavek", ki bi jo morali vpeljati, če bi "propozicijo" nadomestili z besedo "stavek". Tedaj bi namreč morali reči, da sta angleški izraz in njegov francoski ekvivalent različni formulaciji istega stavka. Nemara bi lahko upravičeno povečali nejasnost besede "stavek", če bi se s tem izognili težavam, ki naj bi bile povezane z rabo besede "propozicija"; vendar mislim, da tega ni mogoče doseči zgolj z nadomeščanjem enega verbalnega simbola z drugim. Zato menim, da bi ta tehnična raba besede "stavek", čeprav je sama na sebi upravičena, še povečala zmedo, pri tem pa nam ne bi zagotovila nobene nadomestne prednosti.

Drugi način, kako naj se spopademo z začetno težavo bi bil v tem, da bi rabo besede "propozicija" razširili, tako da bi za vse, čemur lahko rečemo stavek, lahko rekli, da izraža propozicijo, ne glede na to, ali stavek ima dobesedni pomen ali ga nima. Prednost tega postopka bi bila v tem, da bi vse skupaj poenostavili, vendar pa sta možna dva ugovora. Prvi je, da bi bil to odmik od sedanje filozofske rabe; drugi pa, da bi nas to prisililo, da se odpovemo pravilu, po katerem je vsaka propozicija bodisi resnična bodisi neresnična. Če bi namreč sprejeli to novo rabo, bi še vedno lahko rekli, da je propozicija vse, kar je bodisi resnično bodisi neresnično, narobe pa ne bi več veljalo, saj propozicija ne bi bila niti resnična niti neresnična, če bi jo izražal stavek, ki ne bi imel dobesednega pomena. Mislim, da ta ugovora nista hudo resna, sta pa morebiti dovolj resna za priporočilo, naj naš terminološki problem rešimo kako drugače.

Sam dajem prednost rešitvi, ki vpeljuje nov tehnični termin; zato bom uporabil znano besedo "trditev", čeprav jo bom nemara uporabljal v manj znanem pomenu. Predlagam torej, da vsaka oblika besed, ki je gramatično smiselna, konstituira stavek, in da vsak indikativni stavek, ne glede na to, ali ima dobesedni pomen ali ga nima, razumemo kot izraz trditve. Poleg tega bomo rekli, da vsaka stavka, ki ju je mogoče medsebojno prevesti, izražata isto trditev. Po drugi strani pa bomo besedo "propozicija" prihranili za to, kar izražajo stavki, ki imajo dobesedni pomen. Tako v tej rabi razred propozicij postane podrazred razreda trditev in rabo načela verifikacije bi lahko opisali tudi tako, da rečemo, da ponuja sredstvo za določitev, kdaj neki indikativni stavek izraža propozicijo ali, z drugimi besedami, sredstvo za razlikovanje tistih trditev, ki sodijo v razred propozicij od tistih, ki vanj ne sodijo.

Pripomniti velja, da z odločitvijo, da stavki izražajo trditve, zgolj sprejemamo neko verbalno konvencijo; dokaz za to je v tem, da vprašanje "Kaj izražajo stavki?", na katero lahko odgovori, ni dejstveno vprašanje. Če se o katerem koli posameznem stavku vprašamo, kaj izraža, seveda postavljamo dejstveno vprašanje; eden od možnih odgovorov bi bil, da oblikujemo drug stavek, ki je prevod prvega. Če pa naj splošno vprašanje "Kaj izražajo stavki" interpretiramo dejstveno, je vse, kar lahko odgovorimo tole: ker pač vsi stavki niso ekvivalentni, ni ničesar, kar bi vsi izražali. Hkrati je koristno, če imamo sredstvo za nedoločno nanašanje na "kaj stavki izražajo", kjer stavki sami niso natančno določeni; zato kot tehnični termin vpeljemo besedo "trditev". Ko potemtakem pravimo, da stavki izražajo trditve, s tem označujemo, kako ta tehnični termin razumemo, vendar pa ne sporočamo nobene take dejstvene informacije kot bi jo, če bi bilo vprašanje, na katerega naj bi odgovorili, empirično vprašanje. To je nemara preveč očitno, da bi bilo vredno omembe; toda vprašanje "Kaj izražajo stavki?" je skoraj

analogno vprašanju "Kaj stavki pomenijo?" in, kot sem poskušal pokazati drugje,<sup>2</sup> je bilo vprašanje "Kaj stavki pomenijo" vir zmede za filozofe, ker so ga zmotno imeli za dejstveno vprašanje. Če rečemo, da indikativni stavki pomenijo propozicije, je to seveda legitimno, prav tako, kot je legitimno, če rečemo, da izražajo trditve. Ko pa odgovarjamo na taka vprašanja, pravzaprav postavljamo konvencionalne definicije, pri tem pa je pomembno, da teh konvencionalnih definicij ne zamenjamo s trditvami o empiričnem dejstvu.

Če se zdaj vrnemo k načelu verifikacije, ga lahko zavoljo jedrnatosti uporabimo neposredno pri trditvah in ne toliko pri stavkih, ki jih izražajo; lahko ga preoblikujemo in rečemo, da ima trditev dobesedni pomen, če in samo če jo je mogoče bodisi analitično bodisi empirično preveriti. Toda kako naj v tej zvezi razumemo termin "preverljiv"? Na to vprašanje sem poskušal odgovoriti v prvem poglavju te knjige, vendar moram priznati, da moj odgovor ni povsem zadovoljiv.

Kot bomo videli, razlikujem med "močnim" in "šibkim" pomenom termina "preverljiv", to razliko pa pojasnim tako, da rečem, da je "propozicija preverljiva v močnem pomenu termina, če in samo če je mogoče njeno resničnost dokončno empirično ugotoviti", v "šibkem pomenu pa je preverljiva, če ji izkušnja lahko podeli verjetnost". Nato navajam razloge, zakaj sem se odločil, da moje načelo verifikacije upošteva zgolj šibki pomen tega termina. Zdi se, da sem spregledal, da tako prikazani alternativni nista pravi.<sup>3</sup> Pozneje namreč trdim, da so vse empirične propozicije hipoteze, ki jih nadaljnje izkustvo nenehno preizkuša; iz tega pa ne sledi samo to, da resnica vsake take propozicije ni nikoli dokončno dognana, temveč tudi, da nikoli ne more biti; naj je namreč dokaz v njej prid še tako močan, nikoli ne bo nobene točke, kjer se ji nadaljnja izkušnja ne bi mogla upreti. To pa pomeni, da mojega "močnega" pomena termina "preverljiv" ni mogoče uporabiti in da mi zato tudi ni treba določiti drugega pomena besede "preverljiv" kot šibkega; po moji lastni izjavi je namreč to edini smisel, po katerem je mogoče racionalno preveriti katero koli propozicijo.

Če zdaj ne sklepam tako, je to zato, ker mi je prišlo na misel, da obstaja razred empiričnih propozicij, o katerih lahko rečemo, da jih je mogoče povsem preveriti. Za te propozicije, ki sem jih nekje drugje<sup>4</sup> imenoval "temeljne propozicije", je značilno, da se nanašajo zgolj na vsebino posamezne izkušnje in rekli bi lahko, da jih povsem preverja izkušnja, na katero se izključno nanašajo. Poleg tega bi se zdaj strinjal s tistimi, ki pravijo, da takih propozicij "ni mogoče popraviti" in s tem menijo, da se o njih ni mogoče motiti, razen v verbalnem pomenu. V verbalnem pomenu je namreč vedno mogoče napačno opisati posameznikovo izkušnjo; če pa nekdo nameravati storiti več, kot samo opisati izkušnjo, pri tem pa je ne povezuje z ničemer drugim, ni mogoče, da bi se dejansko motil; to pa zato, ker ne postavlja nobenih trditev, ki bi jih nadaljnja dejstva lahko spodbijala. Skratka, gre za zgled rekla "Kdor nič ne tvega, nič ne izgubi". Hkrati pa gre za zgled rekla "Kdor nič ne tvega, nič ne dobi", ker golo zapisovanje posameznikove izkušnje ni namenjeno temu, da bi sporočalo kakršno koli informacijo, bodisi drugi osebi ali samemu sebi; s tem ko vemo, da je temeljna propozicija resnična, pridobimo samo tisto vednost, ki jo že ponuja navzočnost relevantne izkušnje. Formo besed, ki izraža temeljno propozicijo, lahko razumemo tudi tako, da izraža nekaj, kar je informativno tako za drugo osebo kot za nas same, toda ko jo razumemo tako, nič več ne izraža temeljne propozicije. Prav zato v petem poglavju te knjige trdim, da temeljne

<sup>2</sup> V: *The Foundations of Empirical Knowledge*, str. 92-104.

<sup>3</sup> Cf. M. Lazerowitz, "Strong and Weak Verification", *Mind*, 1939, str. 202-213.

<sup>4</sup> "Verification and Experience", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXVII. zv.; cf. tudi: *The Foundations of Empirical Knowledge*, str. 80-84.

propozicije ni, v namreč v tistem pomenu, v katerem zdaj uporabljam ta termin; moj glavni argument je, da nobena sintetična propozicija ne more biti povsem ostenzivne. Na tej točki moje razmišljanje samo na sebi ni bilo nepravilno, vendar mislim, da sem napačno razumel njegov smisel. Zdi se, da nisem opazil, da sem dejansko hotel zavrniti uporabo termina "propozicija" za trditve, ki "takoj zapišejo neposredno izkušnjo"; ta terminološka točka pa ni tako zelo pomembna.

Ne glede na to, ali temeljne trditve vključimo v razred empiričnih propozicij in s tem priznamo, da je mogoče nekatere empirične propozicije povsem preveriti, pa velika večina teh propozicij, ki jih ljudje dejansko izražajo, same po sebi niso niti temeljne trditve, niti jih ni mogoče izpeljati iz nobenega končnega niza temeljnih trditve. Če torej načelo verifikacije resno upoštevamo kot merilo pomena, ga moramo interpretirati tako, da dopustimo trditve, ki jih ni mogoče tako močno preveriti, kot menimo, da lahko preverimo temeljne trditve. Kako pa naj potem razumemo besedo "preverljiv"?

Na začetku te knjige predlagam, da je v skladu z mojim merilom neka trditev "šibko"preverljiva in zato smiselna, če je "kakšna možna čutna izkušnja relevantna za določitev njene resničnosti ali neresničnosti". Kot pa sam priznam, to zahteva interpretacijo; beseda "relevanten" je namreč neprijetno nejasna. Zato poudarim drugo različico svojega načela, ki ga bom tukaj povzel z nekoliko drugačnimi izrazi in namesto "empirične propozicije" uporabil frazo "opazovalna trditev" in z njo označil trditev, "ki opisuje dejansko ali možno opazovanje". Trditev je v tej različici po tem načelu preverljiva in zato smiselna, če lahko iz nje izpeljemo kakšno opazovalno trditev, hkrati z nekaterimi drugimi premisami, pri čemer pa je ni mogoče izpeljati iz teh drugih premis samih.

O tem merilu pravim, da se "zdi dovolj liberalno", čeprav je dejansko veliko preveč liberalno, ker dopušča, da je smiselna prav vsaka trditev. Če imamo trditve "S" in opazovalno trditev "O", "O" sledi iz "S" in "če S, potem O", ne da bi sledila iz "če S, potem O" same. Tako trditev "absolut je len" in "če je absolut len, potem je bel", skupaj vsebujeta opazovalno trditev "to je belo" in ker "to je belo" ne sledi iz nobene od teh premis, vzetih samih na sebi, obe zadovoljujeta moje merilo pomena. Poleg tega to velja za vsak drug nesmisel, ki bi ga nekdo lahko navedel kot zgled, namesto "absolut je len", samo da bi imel slovnično obliko povednega stavka. Toda merilo pomena, ki dopušča tako širino, je očitno nesprejemljivo.<sup>5</sup>

Pripomniti velja, da se isti ugovor nanaša na predlog, da bi za naše merilo vzeli možnost falzifikacije. Pri vsaki trditvi "S" in vsaki opazovalni trditvi "O", bo "O" nezdržljiv s konjukcijo "S" in "če S, potem ne O". V obeh primerih bi se tej težavi lahko izognili tako, da bi opustili stipulacijo o drugih premisah. Ker pa bi s tem iz razreda empiričnih propozicij izključili vse, kar je hipotetično, se temu, da bi bila naša merila preveč liberalna, lahko izognemo le tako, da jih naredimo prestroga.

Druga težava, ki sem jo spregledal, pri svojem začetnem poskusu, kako formulirati načelo verifikacije, je v tem, da večina empiričnih propozicij ni povsem jasnih. Kot sem pripomnil drugje,<sup>6</sup> za verifikacijo trditve o materialnih stvareh ne potrebujemo navzočnosti natanko te ali natanko tiste čutne vsebine, temveč zgolj navzočnost ene ali druge od čutnih vsebin, ki so znotraj precej nedoločenega območja. Vsako tako trditev preizkušamo z opazovanji, ki so sestavljena iz navzočnosti posameznih čutnih vsebin; toda ob vsakem preizkusu, ki ga dejansko opravimo, vedno ostane nedoločeno število drugih preizkusov, ki se nekoliko razlikujejo med seboj, bodisi glede pogojev bodisi glede rezultatov, rabijo pa istemu namenu. To pa pomeni, da ni nikoli nobenega niza

<sup>5</sup> Cf.: I. Berlin, "Verifiability in Principle", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXIX. zv.

<sup>6</sup> *The Foundations of Empirical Knowledge*, str. 240-241.

opazovalnih trditvev, o katerem lahko zanesljivo rečemo, da je posledica katere koli dane trditve o materialni stvari.

Vendar pa lahko vsako trditvev o materialni stvari dejansko preverimo zgolj z navzočnostjo čutne vsebine in zato z resničnostjo opazovalne trditve. Iz tega izhaja, da imamo lahko vsako pomenljivo trditvev o materialni stvari za posledico disjunkcije opazovalnih trditvev, čeprav členov te disjunkcije, ker jih je neskončno veliko, ne moremo podrobno naštet. Zato tudi mislim, da se nam ni treba vznemirjati zaradi nejasnosti, dokler jo le razumemo takole: ko govorimo o "posledičnosti" opazovalnih trditvev, to, za kar menimo, da lahko izpeljemo iz teh premis, ni neka posamezna opazovalna trditvev, temveč zgolj ta ali oni niz teh trditvev, katerega določujoča značilnost je v tem, da se vsi njegovi členi nanašajo na čutne vsebine, ki so v nekem območju, ki ga je mogoče specificirati.

Ostane nam še resnejši ugovor, namreč, da moje merilo, tako, kakršno je, dopušča, da ima pomen katere koli indikativna trditvev. To merilo bom poskušal popraviti takole. Predlagam, da je trditvev neposredno preverljiva, če je bodisi sama opazovalna trditvev, ali pa taka, da ima konjunkcija z eno ali več opazovalnimi trditvami za posledico vsaj eno opazovalno trditvev, ki je ni mogoče izpeljati iz teh drugih premis samih; in predlagam, da je trditvev posredno preverljiva, če izpolnjuje te pogoje: prvič, da je konjunkcija z nekaterimi drugimi premisami posledica ene ali več neposredno preverljivih trditvev, ki jih ni mogoče izpeljati iz teh drugih premis samih; in drugič, da posledica teh drugih premis ni nobena trditvev, ki ni bodisi analitična bodisi neposredno preverljiva ali pa taka, da jo lahko neodvisno postavimo kot posredno preverljivo. Zdaj lahko ponovno formuliram načelo verifikacije, in sicer tako, da mora biti trditvev z dobesednim pomenom, ki ni analitična, bodisi neposredno ali posredno preverljiva v prej navedenem smislu.

Pripomniti velja, da sem pri razlagi pogojev, po katerih je trditvev posredno preverljiva, eksplicitno postavil pogoj, da "druge premise" lahko vključujejo analitične trditvev; razlog pa je ta, da s tem upoštevam tudi znanstvene teorije, ki so izražene v terminih, ki sami ne označujejo ničesar opazljivega. Čeprav se morda zdi, da trditvev, ki vsebujejo te termine, ne opisujejo ničesar, kar bi bilo sploh kdaj mogoče opaziti, pa bi lahko priskrbele "slovar", na podlagi katerega bi se lahko preoblikovale v preverljive trditvev; in trditvev, ki konstituiraajo tak slovar, lahko veljajo za analitične. Če pa ni tako, ne moremo izbirati med takimi znanstvenimi teorijami in tistimi, ki jih moram zavrniti kot metafizične; vendar menim, da za metafizika - v mojem nekoliko pejorativnem smislu - ni značilno zgolj to, da njegove trditvev ne opisujejo ničesar, kar je, celo načeloma, mogoče opaziti, ampak je značilno tudi to, da ne pozna nobenega slovarja, s katerim bi jih bilo mogoče preoblikovati v trditvev, ki so neposredno ali posredno preverljive.

V mojem smislu termina metafizične trditvev izključuje tudi starejše empirično načelo, po katerem nobena trditvev nima dobesednega pomena, če ne opisuje tega, kar je možen predmet izkušnje, merilo tega, kar je mogoče izkusiti pa je, da mora obstajati nekaj, kar je iste vrste, kot to, kar smo dejansko že izkusili.<sup>7</sup> Ne glede na to, da to empirično načelo ni natančno, pa ima po mojem mnenju še to napako, da prestrogo postavlja pogoj o obliki znanstvenih teorij; zdi se namreč, da implicira, da je nelegitimno vpeljati kateri koli termin, ki sam ne označuje nekaj, kar je opazljivo. Kakor

<sup>7</sup> Cf. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, str. 91: "Vsaka propozicija, ki jo lahko razumemo, mora biti v celoti sestavljena iz delov, s katerimi smo seznanjeni." Če ga pravilno razumem, je to prav tisto, kar je imel v mislih profesor W. T. Stace, ko je govoril o "načelu opazljivih vrst". Cf. njegovo delo "Positivism", *Mind*, 1944. Stace trdi, načelo verifikacije "počiva" na načelu opazljivih vrst, vendar je to napaka. Res je, da je vsaka trditvev, ki naj bi bila smiselna zaradi načela opazljivih vrst, smiselna tudi zaradi načela verifikacije, vendar pa narobe ne velja.

sem poskušal pokazati, pa je po drugi strani načelo verifikacije v tem pogledu liberalnejše in glede na to, kaj znanstvene teorije dejansko uporabljajo, in kar bi drugo načelo izključilo, mislim, da je treba dati prednost liberalnemu merilu.

Moji kritiki včasih domnevajo, da načelo verifikacije implicira, da nobena trditev ne more biti dokaz za drugo, če ni del njenega pomena, vendar ni tako. To bom preprosto ponazoril takole: trditev, da imam kri na plašču, lahko v nekaterih okoliščinah potrdi hipotezo, da sem zagrešil umor, vendar ni del pomena trditve, da sem zagrešil umor, da moram imeti kri na plašču, niti - vsaj kakor ga sam razumem - načelo verifikacije tega ne implicira. Neka trditev nemara dokazuje neko drugo in vendar sama na sebi niti ne izraža nujnega pogoja resnice te druge trditve niti ne sodi v noben niz trditev, ki določa območje tega nujnega pogoja; in zgolj v teh primerih je na podlagi načela verifikacije mogoče sklepati, da je ena trditev del pomena druge. Tako iz dejstva, da lahko vsako trditev o materialni stvari neposredno preverimo samo z opazovanjem, po načelu verifikacije izhaja, da vsaka taka trditev kot del svojega pomena vsebuje tako ali drugačno opazovalno trditev, izhaja pa tudi, da čeprav zaradi njene splošnosti noben končni niz opazovalnih trditev ne more izčrpati njenega pomena, pa vendarle kot del svojega pomena ne vsebuje ničesar, kar ne bi bilo mogoče imeti za opazovalno trditev; toda nemara je še veliko opazovalnih trditev, ki so relevantne za njeno resničnost ali neresničnost, a sploh niso del njenega pomena. Človek, ki, denimo, zagovarja božjo eksistenco, poskuša svojo trditev podpreti s sklicevanjem na religiozno izkušnjo; vendar iz tega ne izhaja, da dejstveni pomen njegove trditve v celoti vsebujejo propozicije, ki to religiozno izkušnjo opisujejo. Morda so še druga empirična dejstva, za katera prav tako meni, da so relevantna; in možno je, da opisi teh drugih empiričnih dejstev nemara ustrežnejše vsebujejo dejstveni pomen njegove trditve, kakor pa opisi religiozne izkušnje. Če sprejmemo načelo verifikacije, smo prisiljeni trditi, da ima naša trditev samo tisti dejstveni pomen, ki ga vsebujejo vsaj nekatere relevantne empirične propozicije; in da, če jo interpretiramo tako, da je ne more preveriti nobena možna izkušnja, tudi nima nobenega dejstvenega pomena.

Ko sem poudaril načelo verifikacije kot merilo pomena, nisem spregledal dejstva, da besedo "pomen" navadno uporabljamo zelo različno in tudi ne želim zanikati, da je trditev smiselna v nekaterem od teh pomenov, čeprav je ne moremo niti analitično niti empirično preveriti. Trdim pa, da obstaja vsaj ena raba besede "pomen", kjer bi bilo prav reči, da je trditev smiselna, če ne zadovoljuje načela verifikacije; in morda sem izraz "dobesedni pomen" uporabil tendenciozno, ker sem hotel to rabo razlikovati od drugih, izraz "dejstveni pomen" pa uporabljam za trditve, ki zadovoljujejo moje merilo, a niso analitične. Predlagam tudi, da o trditvi lahko upravičeno rečemo, da je resnična ali neresnična samo, če je v tem pomenu dobesedno smiselna. Ko imam torej načelo verifikacije za definicijo, ne pa za empirično hipotezo, s tem ne menim, da je popolnoma poljubno. Vsak lahko sprejme drugačno merilo pomena in tako ustvari alternativno definicijo, ki se utegne zelo dobro ujemati z enim od veljavnih načinov besede "pomen". In če trditev zadovoljuje tako merilo, nedvomno obstaja neka prava raba besede "razumevanje", v kateri jo je mogoče razumeti. Če pa ne zadovoljuje načela verifikacije, je ni mogoče razumeti tako, kot po navadi razumemo znanstvene hipoteze ali zdravorazumske trditve. Vendar priznam, da se zdaj zdi kaj malo verjetno, da bi kak metafizik privolil v tako trditev; in čeprav bom še naprej zagovarjal rabo merila verifikacije kot metodološkega načela, se zavedam, da bo učinkovito odpravo metafizike treba podpreti s podrobno analizo posameznih metafizičnih argumentov.

*Prevedla  
Zdenka Erbežnik*

## Slobodan Antonić: Izzivi zgodovinske sociologije. Teoretično-metodološki problemi preučevanja predmeščanskih družb. - Beograd, Inštitut za politične študije, 1995

DUBRAVKA STAJIĆ

Beograjski sociolog mlajše generacije Slobodan Antonić je pred kratkim objavil študijo *Izzivi zgodovinske sociologije*. Podatki, da je avtor po izobrazbi politolog, da je doktoriral na katedri za sociologijo Filozofske fakultete in da se je odločil v svoji doktorski nalogi obravnavati kompleksen multidisciplinaren problem evolucije družb, zaslužijo pozornost znanstvene javnosti. Tako kot pri vseh novih delih, se nam tudi tokrat odpirajo vprašanja, katere probleme je postavil, kako jih rešuje in ali prispeva k razrešitvi že obstoječih sporov. Nedvomno se je kriza družbenih ved, tudi sociologije, izrazila na našo znanstveno skupnost, ki se je soočila s težavami vojne in vseh njenih družbenih posledic. Avtor je opredelil znanstveni cilj, da v svoji raziskavi preveri in ovrže linearno razumevanje razvoja družbe, ki ga je opredelil marksizem, za predmet raziskovanja pa je določil antične in fevdalne družbe. Med fevdalnimi družbami je še posebej pozorno analiziral bizantinsko fevdalno družbo. Da bi koherentno povezal in oblikoval ogromno zgodovinsko materijo različnih obdobij in družb, je avtor vložil veliko truda. Pokazal je poznavanje številne relevantne literature, od socioloških in zgodovinskih šol, ki so se ukvarjale s problemom zakonitosti družbenega razvoja, do relevantnih del marksistične in drugih šol (analisti), ki so se ukvarjale z globalnimi družbenimi zakonitostmi. Z opozarjanjem na temeljne Marksove teze v "Komunističnem manifestu" in "Kapitalu" ter njihovo razvijanje v tekstu "GrundrisSE" je Antonić ugotovil, da je Marks problematiko razvoja družbe načel kot *multilateralno*, pri tem pa je menil, da dokazovanje zapletenih in dolgotrajnih zgodovinskih procesov nima brezizjemne kavzalitete naravoslovnih ved. Pojmi, kot so razvoj, modernizacija, kvantitativni in kvalitativni kazalci, so namreč proizvod celovitega družbenega razvoja, kot tudi celostnega spoznanja o njih. Zaradi tega odprti sistemi raziskovalnih idej, ki jim Marks ne zapira teorije razvoja (prav zakoni dialektičnega razvoja družbe kažejo stalna nasprotja in izjeme, ki jih družbeni procesi kažejo pri poskusu končne posplošitve zakonitosti njihovega delovanja), tvorijo razliko, ki jo Antonić natančno epistemološko razčlenjuje. Jasno definira problem kavzalnosti pri dokazovanju prednosti oziroma zaostajanja med fevdalnimi in antičnimi družbami, da bi poudaril dogmatizem in epistemološko neplodnost dojemanja problema v Leninovih delih in Stalinovo dogmatsko zapiranje raziskovanja problema. Na primeru razprave Bogdanova in Plehanova je Antonić pokazal, kako je bila ideja o azijskem tipu družbe kot o posebnem družbenem tipu med antično in fevdalno formacijo teoretično plodna in ni bila presežena do šestdesetih let, ko so zahodni marksisti odprli problem razvoja družb na nov, metodološki način. Kljub temu je problem fevdalne družbe in njene razvitosti v razmerju z antično družbo ostal nerazrešen tudi v sedemdesetih in teoretično manj plodnih osemdesetih letih. Posebni družbeni tipi - azijski, slovanski, germanski, vedno znova zavračajo temeljno hipotezo o skupni višji razvitosti ekonomske osnove in s tem tudi družbene nadgradnje.

Avtor preverja tudi druge teoretične paradigme, pri tem ima v mislih prisotno Braudelovo opozorilo, da "en problem nima samo enega vhoda", ter analizira paradigmo šole analistov, ki pravi, da so demografski in geografski dejavniki zakoniti

vzroki razvoja oziroma stagnacije in razpada posameznih družb. Da bi dokazal pomanjkljivosti linearnega modela glede na druge smeri, ki so se otesle historizma v svojih pristopih, raziskuje tudi strukturalističen pristop raziskovanja družbene evolucije. Pri tem Antonić opozarja: prvi ploden razvoj sociologije je dosežen s tem, ko se je otesla historizma, predvsem pod vplivom nemške šole s konca 19. stoletja. Poudarja: "Sociologija je v Nemčiji, glede na vse ostale sredine, imela največ nasprotnikov, ne samo kot znanstvena veda, ampak je tudi sama preživljala najbolj izrazite notranje boje. Na eni strani se je nahajala močna akademska tradicija resnično velike nemške historiografije, ki je vse družbene vede usmerjala v smer *historizma*, metodoloških predstav, po katerih so vsi družbeni fenomeni pravzaprav zgodovinski, tj. individualni in neponovljivi ter se manifestirajo "nepričakovano in z nepredvidljivo originalnostjo, zaradi česar ne morejo biti izpeljani iz kateregakoli višjega principa" (str. 16). Drugi je problem metodološke zadostnosti oziroma prednosti nekaterih metod raziskovanja glede na druge. Antonić je zbral impresivno gradivo, s pomočjo katerega dokazuje svojo hipotezo: od podatkov o številu prebivalstva grških polisov in Rima, razvoju trgovine, ceni sužnjev in njihovega komparativnega izplačila glede na kmete v zgodnjem fevdalizmu, do ocene števila mest v rimskem imperiju v primerjavi s fevdalno Evropo. Dokazal je, da je razlika med antičnim polisom in fevdalnim mestom ta, da ima slednje vojaški značaj, kar odločilno določa tip proizvodnje, način življenja, stopnjo kulture in širjenja informacij v fevdalnih družbah. To makroraziskovanje potrjuje, da je začetna marksistična premisa o progresivnem linearnem razvoju družbe uporabna za primere: plemenska družba - sužnjelastniška, fevdalna - kapitalistična, kapitalistična (predvidevana) komunistična. Hkrati se odpira vprašanje multidisciplinarnega raziskovanja procesov dolgega časovnega trajanja, da pa pri tem ne bi bili problemi in kategorije nerazumljivo in neustrezno definirani. Različne kategorije, ki jih uporabljajo posamezne šole in smeri v sociologiji, upravičeno kažejo na ta stalno prisotni problem. Antonić je izločil eno najbolj pomembnih in sprejetih definicij zgodovinske sociologije *Richarda Goldropa*: "Zato je jasno, da med sociologijo in zgodovino, čeprav meja med njima nikakor ni močna, mora obstajati notranja razdelitev težišč raziskovalnih programov: medtem, ko ima zgodovina v historiografiji intrinzično vrednost (ker je temeljni cilj zgodovinarja ugotavljanje dejstev in narativno opisovanje individualne in kolektivne zgodovine), pa ima zgodovina v sociologiji instrumentalno vrednost, kar pomeni, da sociolog uporablja zgodovino kot sredstvo generalizacije ali ustvarjanja splošnih eksplanatornih okvirjev. Vendar, kot je že poudarjeno, njihovi raziskovalni programi ne samo da si niso nasprotujoči, ampak jih usmerjenost k vzajemnem dopolnjevanju in podpiranju dela, "več kot zelo dobre prijatelje" (str. 54). Prav tu se pojavi pomembna težava - namreč ne moremo reči, da gre za sodelovanje, ampak gre za *rivaliteto*, ki se izraža v preprostemu dejstvu, da sociološke teorije definirajo zakonitosti družbenega razvoja tako, da uporabljajo rezultate zgodovinske vede le kot faktografsko gradivo, pri tem pa zanemarjajo zgodovinske zakonitosti v korist lastnih premis. Zgodovina kot pomožna veda se ne more uporabljati brez upoštevanja zakonitosti evolucije družbe, ki jo historiografija dokazuje. Slobodan Antonić se zaveda nevarnosti enostranskega pristopa posameznih sociologov k zgodovini in ekonomski zgodovini kot posebej pomembni panogi za ugotavljanje relevantnih zakonitosti družbenega razvoja. Zato nobene obstoječe sociološke šole ne uvršča med zadovoljivo celovite, koherentne, katera bi premostila krizo znanosti kot celote, zapolnila praznine in nelogičnosti pri razlagah različnih problemov ter prišla do odgovora o kavzalnem razvoju družbe (oziroma družbenoekonomskih formacij). Z zadržkom zaključí: "Kljub vsemu lahko rečemo, da ima marksizem - seveda v najširšem pomenu te besede - za zgodovinsko sociologijo takšen pomen, da splošna evakuacija sociologov marksistične paradigme, premaknjena z rušenjem njenih

ideoloških temeljev, ne more imeti dobrih posledic niti za marksizem niti za zgodovinsko sociologijo: marksizem zapuščajo, še preden so izčrpane vse njegove teoretične možnosti (predvsem na področju zgodovine), zgodovinska sociologija pa ostaja brez svoje najstarejše in morda do sedaj tudi najplodnejše smeri. Ko se bodo po potresu umirila tla, se bo morda pokazalo, da je zgodovinska sociologija prav tisti otok, na katerem se je teoretična zapuščina marksizma ohranila na najboljši in najkreativnejši način - z vključevanjem v bistveno širšo paradigmo z elementi in drugimi analitičnimi oziroma pozitivističnimi teorijami" (str. 76).

Avtor je na ravni konkretnozgodovinskega in mikrosociološkega načrta dokazal, da se specifičnost dokazovanja razmerja razvoja antičnih in fevdalnih družb nahaja v neuporabnosti velikega dela kategorialnega aparata, predvsem ekonomskih kazalcev, ki so vezani na prakso modernih družb tržnega gospodarstva. Glede na to, da je fevdalno gospodarstvo v svojih temeljih naturalno, z manjšim sodelovanjem blagovno-denarnih razmerij (avtor z vrsto primerov to tudi dokazuje), antične družbe pa so se razvijale od naturalnih k razvitim blagovno-denarnim gospodarstvom, opozarja na komparativne probleme raziskovanja: "Ko govorimo o izrazito ekonomskih kazalcih razvitosti neke družbe, je razumljivo, da moramo najprej izpustiti tiste, ki so dosledno vezani na industrijske družbe - kot je kapitalna opremljenost dela (poraba energije *per capita*, poraba jekla, stopnja avtomatizacije itd.) ali strukture gospodarske dejavnosti (odnos industrije, kmetijstva in tercialnih dejavnosti pri ustvarjanju družbenega proizvoda). Kar zadeva klasični kazalec ekonomske razvitosti neke družbe - to je družbeni proizvod *per capita* - je neuporaben zaradi svojega izrazito monetarnega značaja, ki izključuje domeno nevtalnega gospodarstva - prav ta gospodarska zvrst pa je prevladovala v pomembnih delih (tudi tipih) predkapitalističnih družb" (str. 114). Antonić meni, da so globalni kazalci razvoja predkapitalističnih družb naslednji: stopnja razvitosti tržnega gospodarstva (blagovno-denarnih razmerij), produktivnost njihovega osnovnega proizvodnega odnosa, tretji je tehnološka razvitost proizvodnje. Ta metoda se "lahko specificira z določenimi kazalci tehnološke razvitosti kmetijske proizvodnje, načina in strukture pridobivanja energije, tehnologije obrtniške in manufakturne proizvodnje" (str. 114-115). Ta citat kaže značilno napako sociologov, ki imajo malomaren odnos do zgodovinske periodizacije in nastalih pojmov ter konkretnih faz zgodovinskega razvoja: pojem *tehnologija* se ne more uporabljati za iznajdbe in proizvode, ki so nastali pred začetkom 20. stoletja oziroma pred letom 1910. Takšnih, ne prav maloštevilnih napak je še nekaj in dokazujejo disciplinarno zanemarjanje kategorij zgodovine kot pomožne vede. Vendar to ne zmanjšuje pomena Antoničeve knjige, ki pomembno prispeva ne samo k razvoju zgodovinske sociologije pri nas, ampak kaže na potrebo temeljitejšega raziskovanja problemov razvoja, modernizacije, evolucije in revolucije v družbenih vedah.

Raziskava Slobodana Antonića "Izzivi zgodovinske sociologije" dokazuje, da mlajši raziskovalci v Srbiji ne bežijo pred zapletenimi in kompleksnimi teoretično-metodološkimi problemi ter da sociologija, še zlasti pa zgodovinska sociologija ima prihodnost pri ljudeh, ki ne samo obvladajo raziskovalno metodo, ampak tudi kritično in zrelo odmerjajo svoje argumente za svoje stališče, pri tem pa ne zavračajo teorije iz ideoloških in političnih razlogov. Zaradi spleta okoliščin je njegova študija objavljena ob koncu izčrpavajoče in porazne državljanske vojne na tleh Jugoslavije. Avtorjevo prepričanje, da se ni treba podrežati znanstvenim avtoritetam zaradi ideoloških razlogov, nam kaže njegovo zrelo zavest in upamo, da tudi bolj kritičen odnos družbenih ved do družbe in sebe samih. Zavzemanje za nov multidisciplinaren pristop k problemu zgodovinske sociologije je dovolj tehten razlog, da knjigo Slobodana Antonića beremo in odpiramo nova vprašanja zgodovine pri nas.

prevedel: Zvezdan Marković



## Roger Crisp: Millov utilitarizem (Mill - on Utilitarianism) Routledge Philosophy Guidebook, 1997

ALENKA POGAČNIK

Roger Crisp, profesor filozofije na St. Anne College v Oxfordu, je avtor knjige o Millovem utilitarizmu.

Podatki na platnicah nam povedo, da je to delo uvod v Millovo utilitaristično filozofijo.

Čeprav je naslov knjige Millov utilitarizem, se Crisp ne ukvarja z Millovo osebnostjo in njegovim življenjem. Mill kot človek je omenjen le toliko, kolikor je za razumevanje njegovega nauka o utilitarizmu nujno potrebno; Mill je avtor, katerega filozofsko delo je predmet razlage.

To poudarjam zato, ker je življenjepis angleškega filozofa, logika, političnega misleca Johna Stuarta Milla (1806-1873) nenavaden in po svoje zelo primeren za (uvodno) predstavitev njegovega filozofskega dela.

Kot primer naj opišem le njegovo šolanje, ki bi bilo tudi dandanes neobičajno.

John Stuart Mill je sin filozofa James Milla (1773-1836). Glede sinove vzgoje je pomembno, da je nanj vplival angleški filozof empiricist John Locke (1632-1704). Človeški razum je po njegovem prepričanju ob rojstvu kot prazen list papirja, na katerega se zapisujejo le čutne izkušnje. Te so med seboj povezane s splošnim asociativnim zakonom. Asociativizem je psihološka smer, ki pravi, da so pomembne povezave med predstavami.

Mill ni obiskoval nobene šole, niti ne pozneje visoke šole. Za njegovo izobrazbo je skrbel izključno oče, pomagal pa mu je prijatelj in filozof Jeremy Bentham (1748-1832). Millu ml. je bil najprej učitelj, kasneje vzornik in prijatelj, v zrelih letih pa predmet kritike. Krajši čas je bil njegov učitelj politični ekonomist David Ricardo (1772-1823). V življenju mladega Milla nastopa kot profesor moralne vzgoje, kar je bil tudi njegov poklic.

Očetu je bil sinov razum najprej prazen list papirja, ki si zasluži, da ga popišejo najboljše izkušnje. Zato se je J. S. Mill pri treh letih začel učiti grščino in aritmetiko. Mali Mill je bral starogrško filozofijo v izvorniku pri petih letih. Z očetom je razpravljal o le-tej ter o različnih filozofskih problemih med dolgimi popoldanskimi sprehodi. Oče in njegovi prijatelji so ga spoznavali tudi z ostalimi znanostmi in njihovo problematiko. Vsekakor je bil Mill zelo izobražen, čeprav na drugačen način kot večina njegovih filozofskih kolegov. Oče in ostali učitelji so svoje delo dobro opravili: Mill velja za najpomembnejšega angleškega filozofa 19. stoletja.

Vplivi njegovih učiteljev na zelo mladega in mladega Milla bi bili zato nedvomno možna in tudi primerna tema za začetno predstavitev Millovega dela.

Ker je kot že povedano knjiga strogi filozofski uvod v Millovo utilitaristično filozofijo, pa se Crisp z življenjepisnimi posebnostmi ne ukvarja.

Podobno ga ne zanimajo ostala področja, kjer je bil Mill prav tako zelo dejaven. Ne ukvarja se z logiko, s politično ekonomijo, s sociološko problematiko in tudi ne z njegovo osebno udeleženo v socialnih problemih tistega časa. To problematiko

Crisp omenja le toliko, kolikor je povezana z utilitarističnim naukom oziroma je odvisna od utilitarizma.

Crispova knjiga ni namenjena le ozkemu krogu filozofov in študentom filozofije, ampak vsem tistim, ki jih utegne zanimati Millov utilitaristični nauk.

Glede tega bi pripomnila, da mora biti nevesči bralec precej prepričan, ali si resnično želi izvedeti osnovna filozofska dejstva o Millovem utilitarizmu; navsezadnje pa mora biti tudi precej vztrajen.

Mislím, da ta knjiga ni namenjena povsem začetnikom in da zahteva filozofsko izobraženega bralca.

Drugi del naslova knjige -utilitarizem- lahko razumemo na dva načina:

Utilitarizem je naslov Millove filozofske razprave, ki je leta 1861 izšla v treh številkah Fraser's Magazine v Londonu, v knjižni obliki pa prvič leta 1863.

Utilitarizem -pisan z veliko začetnico- je Millovo osrednje delo o utilitaristični problematiki, ni pa edino. Vsekakor pa je Utilitarizem edino delo, ki je v celoti posvečeno le utilitarizmu.

Utilitarizem -pisan z malo začetnico- je filozofska smer, natančneje povedano sodi v etiko. Millov -klasični- utilitarizem je le eden izmed utilitarističnih nauk, ki jih najdemo v zgodovini filozofije.

Angleški jezik dopušča takšno dvoumnost zaradi drugačne uporabe velikih začetnic, kot jo poznamo v slovenščini.

Poudariti je treba, da je Millov utilitaristični nauk, opisan v Utilitarizmu, več kot le eden izmed mnogih vrst utilitarizma. Knjiga Utilitarizem je eno najpomembnejših del s področja etike sploh. Strokovnjaki ga omenjajo skupaj z Aristotelovo Nikomahovo etiko in Kantovo moralno filozofijo.

Crisp v tej monografiji piše o problematiki utilitarizma predvsem v povezavi s knjigo Utilitarizem. Zamisli o utilitarističnem nauku najdemo že v delih, časovno nastalih pred izidom Utilitarizma.

(Za lažjo predstavlo prilagam Crisпов seznam Millovih del, ki jih je uporabil v svoji knjigi: On Marriage - 1832-3, Remarks on Bentham's Philosophy - 1833, Blakey's History of Moral Science, Sedwick discourse - 1833, Tocqueville on Democracy in America 1835, 1840, Bentham - 1838, A system of Logic Ratiocinative and Inductive - 1843, Whewell's moral philosophy - 1852 in On Liberty - 1859.)

Utilitarizem (1861) je poleg Sistema logike (1843) osrednje Millovo filozofsko delo.

Utilitaristične ideje pa so vplivale tudi na dela, ki so Utilitarizmu (1863) časovno sledila. Crisp poudarja, da brez poznavanja (u)Utilitarizma ne moremo pravilno razumeti njegove politične in sociološke misli in zavzetega socialnega delovanja, predvsem zamisli o enakopravnosti žensk. Zadnji dve poglavji knjige Millov utilitarizem potrjujeta to trditev.

V 8. POGlavJU (Utilitarizem in svoboda: O svobodi) Crisp pokaže povezavo utilitaristične filozofije in liberalističnih idej.

V 9. POGlavJU (Utilitarizem in enakost: podjarmljenost žensk) pa se ukvarja z neenakopravnostjo med spoloma. Glede na čas, v katerem je Mill deloval, in glede na dejstvo, da je bil moški, je ta problematika zelo nepričakovana.

(Tudi tukaj prilagam za lažjo predstavlo Crisпов seznam Millovih kasnejših del, ki jih je uporabil v svoji knjigi: Auguste Comte and Positivism - 1865, James Mill's Analysis of the Phenomena of the Human Mind - 1869, Thornton on labour and its claims - 1869, The Subjection of Women - 1869, Autobiography 1873.)

Crispovo delo je analiza obojega: knjige Utilitarizem in Millovega nauka o utilitarizmu.

Zato Crisp ne predstavlja utilitarizma natančno po enakem vrstnem redu, kot je predstavljen v Utilitarizmu.

Utilitarizem ima 5 poglavij, Crisp pa se ukvarja s problematiko utilitarizma in z Utilitarizmom v šestih poglavjih (2. - 7. poglavje). Že omenjeni 8. in 9. poglavje pa sta le posredno vezani na utilitarizem.

PRVO POGlavJE (Učitelj v prehodni dobi) je uvodno. V njem nas seznanjajo z osnovnimi podatki o časovnem okviru in okolju, v katerem je Mill deloval, in o njegovem delu. Najpomembnejše v tem poglavju pa je, da nam pove, kakšen bo njegov način dela.

Knjiga Utilitarizem je osnova, na kateri gradi Crisp svoje delo.

Crisp ne uporabi Millovega vrstnega reda poglavij in njihove vsebine. Ne obnavlja poglavij in jih obenem razlaga. Millovega utilitarizma se loti problemsko. Gre za analizo utilitarističnega nauka s pomočjo sodobne etike.

Ne zanima ga zgolj predstavitev Millovega dela, ampak išče tisto, kar je zanimivo in živo v utilitarizmu še dandanes. Pokazati hoče njegove šibke točke in prednosti.

Zato v prvem poglavju poudarja, da ni nobeno razumevanje filozofskega besedila dokončno, nespremenljivo ali celo edino.

Poudarja tudi, da v tem delu predstavlja svoje lastno razumevanje Millovega utilitarizma.

Bralcu nakazuje različne možnosti razumevanja problemov, značilnih za utilitarizem. Obenem pa od bralca pričakuje pozorno branje in razmislek. Nujna posledica je bralčevo lastno razumevanje utilitarizma, ki ni nujno enako, kot je Crispovo.

Prav to pa je tisto, kar naredi to delo zahtevno.

Pokaže, kako lahko današnje smeri etike razumejo Millov -klasični- utilitarizem. Ne ponuja pa nekega dokončnega sklepa, kaj je utilitarizem in kje je njegovo mesto v sodobni filozofski misli. To je bralčeva naloga.

Ta knjiga je pisana kot uvod v razumevanje Millove utilitaristične filozofije. Ni uvod, kakršnega bi pričakovali, vendar Crisp svojo nalogo izpolni temeljito in dosledno. Ob branju te knjige postane jasno, da so predstavljeni problemi pravzaprav uvodni, saj omogočajo uvod v razumevanje utilitaristične etike.

Kot uvodno lahko razumemo tudi, da so opisani kratko in včasih zelo slikovito. Tako je njihovo razumevanje enostavnejše.

Obenem Crisp tudi opozarja na avtorje, ki so s svojim delom vplivali na Milla, in primerja njihova stališča z Millovimi. Večkrat omenja Aristotela, manj Kanta. Opozarja pa tudi na vpliv angleških filozofov, zlasti Locka in Hobbesa, na antične filozofe in druge Millove sodobnike, ne le filozofe, ampak tudi znanstvenike.

Na koncu vsakega poglavja predstavi naslove del drugih avtorjev, ki so nadaljevanje ali nadgraditev predstavljenih razmišljanj. Bralec lahko svoje znanje izpopolni. Glede na količino priporočene literature je Crispovo delo nedvomno uvodno.

Na koncu knjige predstavi zelo bogato bibliografijo del, ki jih je uporabil pri pisanju tega dela ali ki bi lahko bila bralcu koristna pri podrobnejšem spoznavanju utilitaristične tematike.

Mill je deloval v času prve do tretje četrtine 19. stoletja. Dobrih sto let kasneje tisto, kar je bilo ob prvem izidu povsem neproblematično in razumljivo, dobi v tako zasnovani analizi včasih presenetljive in težko sprejemljive implikacije. Tudi to zahteva bralčevo sodelovanje in prizadetost.

Crisp išče nove primere in na njih preizkuša utilitarizem.

Potem pokaže, kako bi v izbranem primeru deloval utilitarist in kakšne možnosti drugačnega delovanja se še ponujajo. Utilitaristično stališče sooči z določeno smerjo

sodobne etike. Tako postanejo lepo razvidne dileme, nejasnosti in nedorečenosti utilitarizma.

Vsak utilitarizem je moralna teorija, ki uporablja koristnost kot svoje prvo načelo. Prvemu načelu so podrejena drugotna načela. Končni cilj in preizkus vse moralnosti je človeška sreča. Pojasniti mora tudi, kaj je pravilno delovanje in kaj je napačno. Pri tem se različni utilitarizmi med seboj razlikujejo.

Pri Millovmem nauku o utilitarizmu je pomen koristnosti izenačen z dobrim in s skrbjo za samega sebe. Zato je koristno hkrati dobro; tisto, kar je za nekega posameznika najboljše, je zanj tudi najkoristnejše.

Zelo pomembno je, da Millov utilitarizem zadeva posameznika; njemu so namenjeni njegovi nauki. Družba je -zelo poenostavljeno rečeno- le vsota posameznikov in zato šele drugotnega pomena.

Posledice so razumljive. Vsak posameznik mora svoje vedenje in mišljenje uskladiti z utilitarističnimi zahtevami. Če bo vsakdo deloval po utilitarističnih naukih, se bo izboljšala tudi družba kot celota.

Po utilitarističnem nauku lahko vsakdo doseže največjo srečo, ki mu jo nudijo življenjske okoliščine. Predvideva posameznikovo pripravljenost za učenje in samonadzorovanje lastnih dejanj. Verjame, da je takšna sprememba v posameznikih in družbi, ki jo predvideva, stvar prihodnosti. Utilitarizem primerja z vero; ljudi je treba prepričati, da je tisto, kar jim bo prinesel utilitarizem, zanje najboljše. Ker želi vsakdo biti srečen, bo sprejel ideje utilitarizma. Vse ostalo ni več problem.

Verjame pa tudi, da je treba začeti uresničevati ideje utilitarizma že v sedanjosti, torej takoj.

Zdi se, da je utilitarizem v svojih osnovnih potezah vsakomur razumljiv, neproblematičen in da sta dodatna razlaga ali razmislek odveč. Ta preprostost in nezapletenost je varljiva.

Prvo načelo utilitarizma je koristnost. Crisp ugotavlja, da je koristnost, korist (=utility) zelo dvoumen pojem.

Koristnost ni v utilitarističnih naukih -ne le pri Millu- jasno opredeljena. Prav to je tisto, kar povzroča probleme pri razumevanju. Mill in klasični utilitarizem nista nikakršna izjema.

To lahko pokažemo s preprostim primerom, ko pravi, da pitje jabolčnega soka pomeni za tistega, ki ga pije, neko koristnost.

Dejstvo, da je pitje jabolčnega soka koristno, pa ne pove, kakšna je ta korist:

Pitje jabolčnega soka je lahko koristno zato, ker nekdo pije sok, narejen iz svežih jabol. Jabolka so zdravo sadje. Torej je pitje jabolčnega soka koristno, ker koristi pivčevemu zdravju.

Pitje jabolčnega soka pivcu povzroča določeno zadovoljstvo in s tem korist. To zadovoljstvo ali celo užitek, ki ga povzroča pitje jabolčnega soka, nima nobene zveze s koristnostjo jabol, iztisnjenih v sok. Pitje jabolčnega soka proizvaja neko koristnost, ki nima neposredne zveze s pitjem.

Ponujata se dve dovolj različni možnosti razumevanja koristnosti, ki ju je treba natančno ločevati. Mill ne pove, katera izmed obeh možnosti je prava; nedosledno uporablja obe.

Zato Crisp na začetek svoje analize Millovega utilitarizma DRUGO POGlavJE (Blagostanje in zadovoljstvo) ne postavi koristnosti, ampak blagostanje.

Mill pravi, da pomeni živeti, izbirati med možnostmi. Nekatero možnost, ki jih posamezniku prinese življenje, so zanj ugodnejše od drugih.

To je tisto, kar bi lahko označili kot korist ali koristnost, lahko pa tudi kako drugače.

Nesporno si vsak človek želi srečno življenje, ki mu ga prinesejo ugodne izbrane možnosti. Crisp imenuje te možnosti blagostanje.

Blagostanje je namreč tisto, kar naredi posameznikovo življenje vredno življenja. Povezujemo ga z dobrim, vrlinami, kot sta preudarnost in koristnost.

Crisp pokaže, da koristnost očitno ni edina niti glavna sestavina blagostanja.

Zato je teorija blagostanja bistveni del vsakega utilitarističnega nauka, saj utilitarizem maksimira praktično in teoretično blagostanje.

Hkrati je to prva trditev, s katero nas Crisp preseneti. Dodaja, da lahko opazujemo teorijo blagostanja tudi neodvisno od utilitarizma. Tisto, kar naredi življenje vredno življenja, ni nujno povezano z utilitarizmom. Ugotavlja, da lahko sprejmemo teorijo blagostanja tudi v primeru, če se ne strinjamo z utilitarizmom.

Ločevati moramo med tistim, kar naredi življenje vredno življenja in to je blagostanje, ter med tistim, iz česar je sestavljeno moralno življenje. To so nauki utilitaristične moralne teorije, ki ima –kot vsaka moralna teorija– svoja načela in dolžnosti.

Pričakovali bi, da so blagostanje in nauki utilitarizma usklajeni, ne smemo pa pričakovati, da so enaki. Tisto, kar življenje naredi vredno življenja, in načela neke moralne teorije, nista nujno enaka.

Na Millovo teorijo blagostanja je močno vplivala hedonistična (hedone = gr. užitek) teorija njegovega učitelja J. Benthama (1748-1832). Ta pravi, da je užitek prvo načelo in edini cilj človeškega delovanja.

Tudi Benthamova teorija je osebna. Blagostanje je odvisno od posameznikovih izkušenj. Izkušnje pa so takšne, kakršne omogoča njegovo življenje.

Druga značilnost izkušenj pa je, da morajo biti nujno zavestne. Vse, kar se zgodi onkraj zavesti, ne more vplivati na blagostanje.

Hedonistična teorija trdi, da pravilno izbrane izkušnje prinesejo večje blagostanje.

Crisp želi vedeti, katere izkušnje prinesejo večje blagostanje: pitje viskija ali branje Hegla?

Benthamov edini pogoj pri določevanju izkušenj je, da posameznik pri tem resnično uživa. Ker so izkušnje osebne, bo nekdo užival pri pitju viskija, drugi pri branju Hegla.

Primer z viskijem ni problematičen, pri Heglu pa je treba poudariti, da mora bralec nujno razumeti tisto, kar bere, in pri tem tudi uživati.

Branje besedila, ki ga bralec ne razume in pri tem uživa, je nesmiselno. Če pa bralec razume Heglovo besedilo in pri tem ne uživa, to ne more biti izkušnja, ki bo izboljšala njegovo blagostanje.

Rečeno je bilo, da je Bentham hedonist, na blagostanje pa vplivajo le tiste izkušnje, ki omogočajo, povečajo ali maksimirajo užitek.

Obstajajo tudi izkušnje, ki zmanjšujejo blagostanje in naredijo življenje ne vredno življenja. Sem sodijo fizična ali duševna bolečina, bolezen, strah, dolgočasje in sploh vse, kar manjša uživanje posameznikovega življenja.

Bentham daje obema vrstama izkušenj lastnost, ki ju še dodatno opredeli. Izkušnje lahko merimo glede na njihovo trajanje in intenzivnost.

Bentham primerja merjenje užitkov z merjenjem teže. Težo lahko merimo z različnimi enotami: kilogrami, dekagrami ali grami. Enote seštevamo. Na tak način lahko stehtamo vsak predmet, ki ima maso. Različne predmete primerjamo med seboj. Pomembno je, da jih primerjamo le glede ene lastnosti, in to je njihova teža.

Bentham si je zamislil merjenje užitkov glede na dve lastnosti: časovno trajanje in intenzivnost. To je ena lastnost več, kot jo meri tehtanje.

Užitke merimo z merilno lestvico, razdeljeno na enote. Razdeljena je na dva poltračka. Sredina je označena z ničlo, ena stran meri bolečino, druga stran pa užitke. Merimo z

enotami blagostanja, kar pomeni, da upoštevamo trajanje in intenzivnost užitek ali bolečin. Enota blagostanja pomeni, da časovno enoto pomnožimo z običajno intenzivnostjo.

Nekdo pije navadni viski. Pije tri minute z običajno intenzivnostjo, kar označimo s 3 krat 1, in dobimo tri enote blagostanja.

Če pije oseba boljši viski, je intenzivnost uživanja pri enakem trajanju večja.

Nekdo pije tri minute dvakrat boljši viski: 3 krat 2 = 6 enot. Boljši viski nudi pivcu več užitka. Zato je blagostanje večje.

Enako velja tudi za drugo stran lestvice, ki predstavlja bolečino, le da imajo enote predznak minus. Večje število enot blagostanja pomeni več užitek.

Čas merimo s časovnimi enotami: urami, minutami, sekundami.

Določiti intenzivnost uživanja ni lahka naloga. Ni jasno, kako naj bi bila izbrana enota. Tudi ni jasno, ali je ta enota enaka za vse ljudi ali si jo vsak posameznik sam izbere.

Zdrava pamet pravi, da užitek ne moremo tehtati ali kako drugače meriti, saj so si med seboj preveč različni. Zaradi njihove raznolikosti tudi ne more biti za določanje dovolj le poznavanje trajanja in intenzivnosti užitek.

Vsekakor je Mill na tej točki podvomil v nauk svojega učitelja. Ni se strinjal, da lahko užitek merimo le glede časovnega trajanja in intenzivnosti.

Millov utilitarizem je očitno povezan s hedonistično teorijo.

Zaradi teh pomislekov in glede pomembnosti teorije blagostanja postane vprašljivo, ali je Mill hedonist. Njegov utilitarizem ne zahteva le hedonizma kot nujno sestavino, ampak zahteva popolni hedonizem, podoben Benthamovi hedonistični teoriji.

Če Mill ni hedonist, potem teorija blagostanja ne drži. Če pa je hedonist, se njegov hedonizem -očitno- razlikuje od Benthamovega.

Crisp si tukaj pomaga s primerom, ki predstavlja neko izmišljeno situacijo. Potem jo razčleni glede na Benthamovo teorijo in glede na Millovo.

To je hkrati prvi primer, ki ga Crisp uporabi v svoji knjigi, ni pa edini.

Crispov primer opisuje dilemo pri izbiri med Haydnovim življenjem in življenjem ostrige. Obe možnosti imata svoje prednosti in pomanjkljivosti.

Poleg tega, da je ta primer zelo slikovit, tudi nazorno pokaže Crispov način predstavitve Millovega utilitarizma:

"Zamislite si, da ste duša, ki v nebesih čaka, da se bo vrnila na Zemljo. Pred vami je dolga vrsta duš, petek je in pozno popoldne. Zaloga življenj, ki so na voljo, se naglo manjša."

Ko ste končno na vrsti, pride k vam angel in vam ponudi izbiro med dvema življenjema. Prva možnost je, da postanete skladatelj Joseph Haydn (1732-1806), druga pa ostriga.

Haydn je bil nadarjen in zelo ploden skladatelj. S svojim delom je vplival na razvoj simfonične glasbe. Uspešen je bil tudi na drugih področjih delovanja. V svojem dolgem življenju je bil spoštovan in bogat, veliko je potoval, družil se je z veljaki svojega časa. Slava ga je preživela.

Ostrigino življenje je mnogo manj vznemirljivo. S človeškega vidika bi njeno življenje lahko primerjali s stanjem zelo pijanega človeka, ki se ničesar ne zaveda in leži v prijetno topli vodi v kopalni kadi.

Ko izberete -seveda- Haydnovo življenje, angel pravi: "Nikoli se ne bomo znebili življenja ostrige; že leta in leta se ga ne moremo znebiti!" Potem nadaljuje: "Poglej, draga duša! če vzameš ostrigino življenje, ti ponujam dodatno ugodnost. Haydn bo umrl v starosti sedeminsedemdeset let. Ostriga pa bo živela, kolikor dolgo boš hotela ti, draga duša!"

Crispa zanima, katera izmed obeh možnosti maksimira blagostanje. Življenje, v

katerem so užitki in zadovoljstva maksimirani, pomeni pravo izbiro. Crispu kot avtorju pa bo omogočilo pokazati razliko med Benthamovo in Millovo teorijo.

Popolni hedonist Bentham nima nobenih težav z odločitvijo. Izbere ostrigo.

Če primerjamo užitke iz Haydnovega življenja z ostriginimi užitki, je Haydnovo življenje mnogo intenzivnejše, ostrigino pa -zaradi angelove posebne ponudbe- mnogo daljše.

Končni račun je zmnožek. Zato je pravzaprav vseeno, ali imamo dolgo trajanje ali veliko intenzivnost. Če imamo zelo dolgo trajanje in zelo majhno intenzivnost ali kratko časovno trajanje in zelo veliko intenzivnost, je rezultat enak.

Intenzivnost Haydnovega življenja je omejena na sedeminsedemdeset let. Ostrigino življenje je (lahko) večno. Sedeminsedemdeset let kakršnekoli intenzivnosti ne more odtehtati časovne večnosti.

V Millovem primeru je drugače. Zavrne Benthamovo izenačevanje živalskih in človeških užitkov. Zato ne more izbrati ostriginega življenja. V njenem življenju ni ničesar, kar bi si človeška duša želela doživeti, še celo -možna- večnost ni dovolj.

Izbere Haydnovo življenje, ki je -v primerjavi z ostriginim življenjem- kratko, toda polno najrazličnejših in zelo intenzivnih užitkov.

Rečeno je že bilo, da ima Mill pomisleke glede merjenja užitkov. Ugotavlja, da se užitki ne razlikujejo le glede trajanja in intenzivnosti, ampak tudi glede kakovosti.

Če so užitki in z njimi blagostanje sploh merljivi, je treba upoštevati tudi njihovo kakovost.

Različna kakovost je tisto, kar ločuje živalske, nižje, in človeške, višje užitke.

Mill ne pozablja, da sta višje in nižje relativna pojma, odvisna od okoliščin vsake primerjave. Vendar dodaja, da so notranji (umski, moralni ali estetski) užitki zmeraj višji kot telesni užitki. Zato so višji užitki nujno človeški, nižji, telesni pa živalski.

Crisp opozarja na nekoliko presenetljive posledice takšnega ločevanja užitkov, s katerim se Mill ni ukvarjal.

Utilitarizem zahteva maksimiranje užitkov, ki naj bi -v čim večji meri- maksimirali blagostanje in s tem dosegli človekov končni cilj: srečo.

Razumljivo je, da kakovostno višji, zgolj človeški užitki bolj maksimirajo blagostanje kot nižji užitki. Če hoče posameznik maksimirati svoje blagostanje, se mora odločiti za maksimiranje višjih užitkov.

To pomeni, da so za maksimiranje blagostanja užitki že vnaprej določeni in izbrani.

Če mora posameznik izbirati med športnimi užitki in užitki, ki mu jih daje umetnost, mora -če dosledno upošteva utilitaristični nauk- izbrati umetnost. Umetnostni užitki mu nudijo večjo količino blagostanja kot šport.

Takšno izbiranje med užitki vodi v elitizem. Ker odreka posamezniku lastno izbiro užitkov, vodi tudi v nedemokracijo. To je popolno nasprotje tistega, kar bi Mill hotel doseči s svojim naukom in njegovimi političnimi, sociološkimi in socialnimi prepričanji.

Če hoče ostati popolni hedonist, kot je njegov učitelj Bentham, mora pokazati, kako sta količina -ki jo določata trajanje in intenzivnost- in kakovost užitkov povezani. Pokazati mora, na kakšen način kakovost prehaja v količino užitkov. Če tega ne stori, ni popolni hedonist.

Vsako teorijo popolnega hedonizma lahko predstavimo v dveh delih.

Samostojni del, ki je skupen vsem oblikam popolnega hedonizma, razlaga, da je blagostanje sestavljeno iz izkušenj užitkov in zadovoljstva.

Pojasnjevalni del teorije pa pravi, da so izkušnje užitkov in zadovoljstva dobre zato, ker nudijo užitke in zadovoljstva.

Crisp opozarja, da Mill ni upošteval značilnosti angleščine, ki ločuje med "of pleasure (swimming is pleasure of yours)" in med "a pleasure (swimming itself is a pleasure because it gives you pleasure)". Plavanje so značilni gibi rok, nog in glave, ni pa nujno tudi užitek.

Razumemo ga lahko kot dejavnost, ki je vir zadovoljstva. Nekdo v tej dejavnosti uživa. Druga možnost pa pravi, da je plavanje stanje, ki povzroča zadovoljstvo.

Za hedonistično teorijo sta ključnega pomena besedi zadovoljstvo (pleasure) in bolečina (pain) kot njegovo nasprotje.

V angleškem jeziku beseda bolečina ne more biti uporabljena kot nasprotje besedi zadovoljstvo v smislu izvora zadovoljstva (swimming is one of my pleasures; nikakor pa ne: house work is one of your pain). V tem primeru beseda bolečina ne smemo uporabiti v pomenu dejavnosti ali stanja, ki nam ni všeč ali ga ne maramo.

Čeprav se Mill ni poglobljal v te jezikovne značilnosti, je Crisp prepričan, da vsekakor razume, katero možnost je Mill izbral.

Millu zanimajo izkušnje, ki prinesejo zadovoljstvo (pleasurable experiences), in ne izkušnje, ki so izvor zadovoljstva. Zato tudi velikokrat zamenjuje besede zadovoljstvo (pleasure) in veselje, uživanje, naslada (enjoyment).

Crisp uvršča Millov nauk med teorije veselja, ki sodijo med hedonistične teorije. Torej je Mill hedonist, vendar ne povsem nedvoumno. Izkušnje zadovoljstva ne smemo enačiti z izkušnjami veselja. Nekdo lahko namreč uživa izkušnje veselja, ki niso hkrati izkušnje zadovoljstva.

Mill ne sprejme Benthamovega merjenja užitek.

Užitki se po Millovem prepričanju ne razlikujejo med seboj le po časovnem trajanju in intenzivnosti. Predvsem se razlikujejo med seboj po kakovosti.

Millov utilitaristični nauk zahteva popolni hedonizem. Mill mora ostati popolni hedonist in hkrati upoštevati kakovost. Zato se morajo užitki razlikovati na drugačen način, kot se razlikujejo višji in nižji užitki.

Mill priznava, da ima vsako zadovoljstvo ali užitek svoje trajanje in intenzivnost. Daljše trajanje in večja intenzivnost običajno pomenita večji užitek.

Vsekakor užitka, ki dolgo traja in ni intenziven, ne smemo izenačevati z nekim drugim užitkom, ki je kratkotrajen in zelo intenziven.

Mill postavlja na prvo mesto naravo izkušnje, ki nudijo zadovoljstvo. Te so glede na svojo naravo umske, estetske, moralne ... Trajanje in intenzivnost neke izkušnje pa sta odvisna od njene narave.

Pravzaprav še zmeraj ločuje višje in nižje užitke. Toda ne ločuje jih kot umske in telesne ali človeške in živalske, ampak po količini užitek, ki jih dajejo posamezniku.

Višja zadovoljstva so višja preprosto zato, ker dajejo izkušnje višjih zadovoljstev večje količine zadovoljstva kot jih dajejo izkušnje nižjih. Ker dajejo večje količine zadovoljstev, je njihova moralna vrednost večja.

Končni cilj vsakega posameznika je sreča, ker sreča pomeni maksimiranje zadovoljstev.

Toda veljajo le izkušnje zadovoljstva. Izkušnje drugih vrst, četudi osrečijo posameznika, ne štejejo.

Verjame, da so dobre edino stvari, ki nam dajejo veselje in zadovoljstvo ali užitek; ljudje si želijo edino zadovoljstvo in užitek. Zato sta edino dobro zadovoljstvo in užitek. Po Millovem prepričanju je razumljivo, da si ljudje želimo le zadovoljstvo in užitek.

Zato je Mill utilitarist in hkrati je tudi popolni hedonist.

Ta ugotovitev je značilna za klasični utilitarizem in kaže na njegovo tesno povezanost s hedonizmom. Obenem je tudi osnovna misel Millovega utilitarizma in ne zaveda le hedonistični del.



Crisp se ne strinja z Millovimi ugotovitvami. Očita mu -predvsem- preozko pojmovanje zgornjih trditev. Zadovoljstvo in užitek nista edini sestavini človekove sreče. Posameznik si želi tudi stvari, ki niso ugodje in tudi sodijo med človekovo dobro.

Crisp opozarja na različne jezikovne nedorečenosti, ki otežujejo razumevanje hedonističnega dela utilitarističnega nauka.

Hedonizem ni utilitarizem, je pa sestavni del utilitarizma. Utilitarizem ima še druge značilnosti in šele z njimi je slika o utilitarizmu dopolnjena.

Vendar se z drugimi sestavinami utilitarizma ne bom podrobneje ukvarjala.

Želela sem natančneje pokazati Crispov način dela, ki je tudi v preostalih poglavjih podoben.

Da bo predstava o Crispovem delu dopolnjena, je treba še povedati, kakšna je vsebina naslednjih poglavij. Pri tem se pojavi dilema, kako se lotiti dela.

Očitna je namreč tesna povezanost Crispovega načina predstavitve Millovega utilitarizma in vsebine vsakega poglavja posebej.

Vsekakor je treba najprej predstaviti Millova stališča in potem nadaljevati s Crispovo analizo. Njegovi primeri, kritične pripombe, predstavitev drugačnih stališč, kot so Millova, in nazadnje ugotovitve so nedvomno razlog, zakaj to delo sploh predstavljamo.

Brez Millovihih stališč postane besedilo nerazumljivo za večino bralcev, brez Crispovega prispevka pa se izgubi smisel predstavitve.

Preveč površna predstavitev pa izgubi vse, Millov in še posebej Crispov del.

Zato sem se odločila za kratko in zgolj pregledno predstavitev poglavij, ki se ukvarjajo neposredno z Millovim utilitarizmom (2.-7. POGlavJE). Zadnji dve poglavji načenjata novo problematiko, katera tudi ne dovoli površnosti. Zato se z njima ne bom ukvarjala.

Prepričana sem, da si je bralec -glede na predstavljeno- če lahko ustvaril lastno predstavo o Crispovem načinu dela; s kratkim pregledom naslednjih poglavij pa bo njegova predstava dopolnjena.

V nadaljevanju 2. POGlavJA se Crisp ustavi pri problemu razsojanja, katere izkušnje so prave in zakaj.

V 3. POGlavJU (Izkušnja, želja in ideal) Crisp išče ostale sestavine utilitarizma.

Ugotavlja, da se Mill ni ukvarjal z resničnostjo izkušenj. Resnična izkušnja je ježa konja, neresnična izkušnja pa je, če se mi je le sanjalo, da jezdim konja.

Crisp ugotovi, da resničnost oziroma neresničnost izkušenj ni bistvena za blagostanje, ki ga (lahko) prinašajo. Pomembno je, ali neka izkušnja prinaša določenemu posamezniku zadovoljstvo in s tem blagostanje ali ne.

Zdrava pamet pravi, da sta blagostanje in želja povezana. Zdi se, da uresničena želja nujno izboljša blagostanje. Crisp pokaže, da to ne drži. Želja in blagostanje nista povezana; velikokrat se želje in posameznikovo blagostanje ne skladata in sta si celo v nasprotju.

Podobno je tudi z idealom. Crisp opozarja, da je pojem ideala izredno širok. Zato je zelo težko določiti, kaj je ideal. Utilitaristični nauk pravi, da vsak posameznik sam ve, kaj je zanj najboljše. Pri tem Crisp posebej poudarja pomen zavestnosti.

Tudi ideal -zaradi problematične določljivosti- ne more biti neposredno povezan z blagostanjem.

Pri pojmu ideala je posebno opazna razlika med teorijo blagostanja in moralno teorijo.

Crisp v 4. POGLAVJU (Dokaz in odobritev utilitarizma) najprej zelo na kratko predstavi Millov tristopenjski dokaz utilitarizma. Ugotavlja, da ta dokaz deluje na dveh ravneh: metodološko in kot moralna teorija.

Preden ga predstavi še natančneje, primerja Aristotelovo in Kantovo moralno teorijo z zahtevami Millovega utilitarizma. Opozarja tudi na ozadje Millove teorije. To je njegovo nasprotovanje induktivistični in intuitivistični smeri, ki sta prevladovali tudi v etiki tistega časa. Mill ni sprejel stališča indukcionistov, da obstajajo samorazvidni dokazi, ki ne potrebujejo empirične potrditve. Intuitivistični etiki je očital, da ni sistematizirana, da nima prvega načela. Zanj je odločujoča vsakdanja moralnost.

Crisp v nadaljevanju pokaže, da se Mill tem stališčem ni mogel povsem izogniti.

1. stopnja dokaza: sreča je tisto, kar si vsakdo želi

Mill sklepa nadvse preprosto: Edini dokaz nekega vidnega predmeta je to, da ga vidimo. Zato je edini možni dokaz nečesa želenega to, da si ljudje tisto, kar je željeno, želijo.

Crisp se strinja z Millom, da je sreča vsakega posameznika prijetna in hkrati zanj dobra izkušnja.

Vendar Mill tega argumenta ne uporablja, da bi dokazal, kako si vsakdo želi srečo. Z njim hoče Mill pokazati, da si noben posameznik ne želi ničesar drugega kot srečo.

Da si vsak posameznik želi le srečo, namreč ni edina možnost. Sreča je dobro. Nekdo si lahko želi tudi nekaj, kar ni dobro oziroma kar ni sreča. Obratno pa obstajajo tudi zelene stvari, ki si jih posameznik ne želi.

V angleščini imata *visible in can be seen* približno enak pomen. To pa ne velja tudi za *desirable in can be desired*. *Desirable* pomeni nekaj, kar je vredno želeti, ne le zgolj želeti. Millov argument je odvisen od analogije med dejstvi in končnim obnašanjem.

Crisp prikaže to Millovo težavo s primerom: Ali se z mojega okna vidi Šmarna gora? Če hočemo odgovoriti na to vprašanje, je treba pogledati skozi okno. Če pogledamo skozi okno in vidimo Šmarno goro, je odgovor da; če je ne vidimo, je odgovor ne. Mill hoče na enak način pokazati zvezo med *desiring in desirability*.

Takšen dokaz ne more biti neposreden ali deduktiven in zato ne stoo odstotno zanesljiv. Vendar Mill verjame, da je pokazal filozofsko prepričljive vzroke, da bralci sprejmejo utilitarizem.

Crisp opozarja na Millovo zahtevo, da prepoznamo predmet naše želje kot dobro. Prepoznavanje želje ne smemo enačiti z občutljivostjo za vrednotenje lastnosti, ki naredijo določene stvari zaželene ali dobre.

2. stopnja dokaza: vsakdo si želi splošno srečo

Vsakdo si želi lastno srečo, ki je zanj dobro. Splošna sreča pomeni združeno dobro vseh posameznikov.

Crisp takoj opozori, da Mill zanika vrzel med egoističnim in univerzalističnim hedonizmom. Po egoistični različici hedonizma je racionalno, da si vsak posameznik želi svojo lastno srečo. Univerzalistična oblika zahteva, da mora vsakdo slediti največji sreči nasploh.

Mill trdi, da ta razlika ni potrebna. Zato potrebuje prepričljiv sklep, da je največja sreča končni cilj vseh racionalnih in smiselnih človekovih dejanj.

Kritiki očitajo Millu, da je nejasno, kaj natančno je hotel s to stopnjo dokaza utilitarizma povedati. Nekateri mu tudi očitajo logično napako in sicer napako v kompoziciji. Crisp se s kritiki ne strinja in pravi, da je Mill mislil le seštevanje posameznih sreč. Vendar mora pokazati, da je dobro nekega posameznika hkrati dobro tudi za vse ostale posameznike.

Crisp pokaže vprašljivost Millovega stališča s prikazom egoistovega in moralistovega razmišljanja.

Egoist sprejme dodajanje dobrega. Ker ga zanima le lastna sreča, ne potrebuje splošnega dobrega. Zanika, da se dobro nekako prevaja v racionalnost končnega cilja.

Mill to težavo hitro odpravi. Pravi, da utilitarizem ni namenjen egoistom.

Moralista ne zanima zgolj lastna sreča, ampak tudi sreča ostalih ljudi. Hoče enakovredno porazdelitev sreče med ljudmi, tudi če sreča ni maksimirana.

Crisp ugotavlja, da mora 2. stopnja dokaza utilitarizma nujno upoštevati predpostavko združevanja. To pomeni, da mora pokazati, da je sreča dobro, ki ga lahko združujemo ali seštevamo. Problem pa je, da nikakor ni jasno, kako naj se sreča sešteva in ali se sploh sešteva.

Enako velja še za predpostavko nepristranskosti in teleološko predpostavko morale.

Predpostavka nepristranskosti pravi, da pri seštevanju dobrega izginejo razlike med posamezniki. Pomembno je le končno dobro; večje splošno dobro pomeni večjo končno srečo in ta je nezdržljiva z egoistovim stališčem.

Milova morala je teleološko zasnovana, saj verjame, da vsa človekova dejanja temeljijo na končnem cilju. Problematičnost te predpostavke je bila že nakazana.

Vse omenjene predpostavke kažejo, kako deluje dokaz utilitarizma. Pokažejo pa se tudi njihove lastne šibke točke. Vendar na njih dokaz temelji.

3. stopnja dokaza: edino sreča je vredna, da si jo želimo

Ta trditev je že takoj na začetku sporna, saj obstajajo tudi drugačni končni cilji, kot je le sreča. Mill pravi, da si ljudje ne želijo ničesar drugega kot srečo, ker je sreča prijetna, razveseljiva izkušnja. Crisp dopolni Milla. Če je vse, kar si želimo le prijetna izkušnja, si ne želimo, ničesar drugega, kot le prijetne izkušnje. Če prijetne izkušnje zamenjamo z vrlinami, dobimo nekaj mnogo manj prepričljivega: Vsakdo, ki si želi vrlin, verjame, da so vrline sreča.

Mill se temu izogne s pomočjo asociativizma, psihološke teorije tistega časa. Za asociativizem je naloga psihologije, da opiše zakone, ki določajo niz naših mentalnih stanj. Razum si predstavlja kot prazen list papirja, na katerega se začnejo pisati izkušnje od človekovega rojstva naprej.

Ko spoznamo, kako so izkušnje povezane med seboj, vemo, kako deluje naš razum.

Če hoče Mill opravičiti 3. stopnjo dokaza utilitarizma, mora sprejeti sklep, da obstajajo končne želje, ki so ločene od sreče. S tem zanika zdravo pamet.

Tudi tukaj se Mill zateče k prepričevanju svojih bralcev. Sreča kot končni cilj lahko tudi zanika zdravo pamet. Želja po sreči pa se skriva tudi v vsaki drugačni želji in to mu pomaga razumeti asociativizem.

Mill hoče določiti predmet želje. Če govorimo o vrlini velikodušnosti, predmet želje ni strogo velikodušnost, ampak je to prijetna, razveseljiva izkušnja biti velikodušen. Posameznikova sreča ni iznad razveseljive izkušnje, je kar razveseljiva izkušnja.

Crisp na tem mestu tudi posebej opozarja na vpliv Aristotela.

Crisp konča poglavje s problematiko odobritve ali sankcij, ki so pojem iz etike 18. in 19. stoletja. Bentham trdi, da sta vir bolečine ali užitka tista, ki motivirata ljudi za njihovo delovanje (npr.: če ne jem, sem lačen).

Mill se sprašuje, kaj prisili ljudi, da postanejo utilitaristi, in zakaj naj bi bil nekdo zavezan utilitarizmu.

Prvo vprašanje zadeva razkorak med moralno teorijo in vsakdanjo moralnostjo (customary morality). Naloga moralne vzgoje je, da to razliko izniči. Utilitarizem in vsakodnevna moralnost se morata zblížiti ali celo izenačiti, da bo utilitarizem koristil

sam sebi s svojimi sankcijami.

Mill omenja zunanje sankcije, ki zadevajo jezo in sočutje soljudi. Notranje opisuje kot zavest vsakega posameznika, kot njegov čut dolžnosti, ki je neodvisen od ostalih ljudi, hkrati pa odvisen od zunanjih vplivov vzgoje in moralne motivacije.

5. POGlavJE (Kaj je utilitarizem) prikaže razlike med vrstami utilitarizma in njihove značilnosti.

V utilitaristični teoriji je moralno pravilno dejanje tisto, ki pripelje do sreče in prinese čim manj bolečin ali ostalih neprijetnosti.

To je pomembno, kajti v mnogih dejanjih hkrati nastopata pravilnost in nepravilnost.

Če obstaja več možnosti, je zelo pomembna pravilna izbira.

Crisp nam pokaže primer, ki ga rešujeta probabilist in aktualist. Mill osebno se s probilizmom in aktualizmom ni ukvarjal.

Obe različici imata svoje prednosti in slabosti. Če se utilitarist odloči za aktualizem, so lahko posledice nepričakovano dobre ali slabe; probilizem pa ne ve, kakšne bodo posledice.

Crisp s tem pripelje bralce do problema objektivne in subjektivne pravilnosti. V primeru objektivne pravilnosti na delujočega vplivajo dejavniki, zunanji in neodvisni glede na njegovo prepričanje in pričakovanje. Subjektivna pravilnost je odvisna od prepričanj delujočega, kako bi deloval v neki določeni situaciji. Nobena varianta nima takojšnjih posledic, ki bi jih lahko ocenili kot zanesljivo dobre ali slabe. Izbrana možnost je le delno zanesljiva.

Zato se pri pravilnosti odločitev pokaže, da nudi utilitaristična pot do sreče najrazličnejše možnosti. Crisp poudarja, da se Mill ni ukvarjal z različnimi oblikami utilitarizma, pač pa to delajo njegovi kritiki in nasledniki. Millov utilitaristični nauk določajo glede na njegove značilnosti in glede na ostale oblike utilitarizma.

Na odločitve, kako pravilno ravnati, vpliva tudi -že omenjena- vsakodnevna moralnost. Če so ljudje utilitaristi ali ne, skrbijo za svojo srečo. Vsakodnevna moralnost določa, kaj smemo narediti in kaj je prepovedano. Utilitaristični nauk ji ne sme bistveno nasprotovati. Vsakodnevna moralnost temelji na izkušnjah človeštva, ne le neke družbe, prihrani pa tudi čas, ki bi ga brez nje lahko zahtevala neka odločitev.

Najočitnejša možnost je določiti utilitarizem s pomočjo dejanja. To je dejavni (act-) utilitarizem. Pravilno dejanje je tisto, ki prinaša maksimirano blagostanje. Vendar ne smemo enačiti blagostanja in maksimiranega blagostanja.

Enostopenjski dejavni utilitarizem pravi, da je pravilno dejanje tisto, ki prinaša maksimirano blagostanje. To pomeni, da je treba z vsakim dejanjem maksimirati blagostanje. Mill in kritiki skupaj s Crispom to možnost zavrnejo kot nekaj nemožnega.

Takšna oblika utilitarizma ni možna v nobeni družbi, saj bi zahtevala posebno vzgojo in popolno nepristranskost med ljudmi. Prednost te oblike utilitarizma pa bi bila, da ne razlikuje med koristjo posameznikov. Vsakdo je enako pomemben.

Nenehno maksimiranje blagostanja z vsakim dejanjem vsakega posameznika -presenetljivo- ne prinese večjega ali celo maksimiranega blagostanja. Neprestano preračunavanje koristi se konča v vsakdanji morali. V njej pa je prisotno mnogo neutilitarističnih prvin.

Mill se zaveda, da mora njegov nauk -vsaj na začetni stopnji- upoštevati zahteve družbe in s tem vsakodnevno moralnost. Takšna oblika utilitarizma je možna.

Zato Millov mnogostopenjski dejavni utilitarizem vsebuje utilitaristične in neutilitaristične prvine. Včasih sledi zahtevam vsakodnevne moralnosti, včasih utilita-

rističnim naukom. Dejanje je pravilno preprosto zato, ker povzroča srečo. Ta sreča ni nujno zmeraj maksimirana in ni odvisna le od pogojev vsakodneвне moralnosti. Korist ni posameznikov edini razlog delovanja.

Obe predstavljeni vrsti utilitarizma uvrščamo med neposredne utilitarizme. Pravilnost dejanja je neposredno povezana z moralno pravilnostjo. Obstajajo tudi posredne vrste utilitarizma, npr. utilitarizem po pravilih.

Tudi ta oblika se osredotoča na dejanje. Vendar je v tem primeru pravilnost nekega dejanja odvisna od pravil, ki dejanja usmerjajo.

Na videz izgledata obe obliki utilitarizma zelo podobni. Crisp pokaže, da to ne drži. Primerja značilnosti obljube pri neposrednem in posrednem utilitarizmu.

Nekdo nekomu nekaj obljubi. Zaradi nepričakovanih dogodkov obljubo prelomi.

Neposredni utilitarizem zahteva, da vsak posameznik skrbi za svojo lastno srečo. Če je obljuba z njo v nasprotju, jo lahko prelomi.

Posredni utilitarizem je odvisen od pravil, saj ta dejanja usmerjajo. Pravil ne sme prekršiti, ne glede na lastno korist. Dejanja so lahko nepravilna in zato ne prinašajo koristi posamezniku. Pravila so tista, ki določajo posameznikovo srečo.

Crisp opozarja, da utilitarizem ne pove, kaj naj posameznik stori. Vsakdo mora poiskati svojo pot. Ne gre pozabiti, da je utilitarizem oseben in zato za vsakogar drugačen.

Mill omenja tudi človekov čut dolžnosti kot zelo pomemben za uresničevanje utilitarističnega nauka. Podobno velja tudi glede spoštovanja pravil.

Posameznik -utilitarist ali ne- se ne more izogniti zahtevam vsakdanje moralnosti. Če utilitarist potrebuje pravilno odločitev, mora ta temeljiti na utilitarističnih zahtevah.

Hkrati mora tudi upoštevati svoj čut dolžnosti, na katerega vplivajo utilitaristične in neutilitaristične prvine vsakodneвне moralnosti.

Utilitarizem določa, katera dejanja so pravilna. Nekatera dejanja, ki so glede na utilitaristični nauk nedvomno pravilna, te zahteve celo presegajo. Mill namreč ločuje sfero dolžnosti in tistega, kar bi nekdo rad počel. Zato je posameznikova dolžnost, da npr. poravnava svoj dolg, ni pa od njega zahtevano, da je do soljudi npr. prijazen. Prijaznost ni posameznikova dolžnost; nobena oseba nima pravice do njegove prijaznosti.

Če govorimo o pravilnosti dejanj, človekovem čutu dolžnosti in upoštevanju pravil, se kar ponuja tudi kaznovanje.

Zato mora Mill povezati načelo koristnosti s čutom pravice. To pa ni nikakor samo po sebi razumljivo. Mill si pomaga s pomočjo izvora besede pravica. Ugotavlja, da je pojem pravice v svojem razvoju ščitil zakon. Obenem se je razvijal čut za krivico. Krivica pomeni nasilje nad zakoni. Ljudje namreč govorijo o pravici, kadar zakoni niso ustrezno upoštevani. Pokazati tudi mora, kaj se dogaja, ko ljudje sprejemajo moralne sodbe in dejanja niso pravilna.

Zaradi takšnih razmišljanj o pravici in krivici ter o čutih pravice in krivice nekateri kritiki, ki jih Crisp omenja, trdijo, da Mill sploh ni utilitarist. Mill namreč pravi, da pravilno dejanje maksimira blagostanje. Kriterij pojma primerne kazni ne izhaja iz dejavnega utilitarizma, ki zahteva maksimiranje blagostanja. Dejanja ali stvari naredi dobre njihova maksimalizacija, nikakor pa ne pojem pravilnosti v dejavnem utilitarizmu. V teh dveh trditvah se skriva notranje protislovje.

Mill vsekakor trdi, da morajo biti napačna dejanja -dejanja, ki ne maksimirajo sreče - kaznovana. Kaznovana so lahko različno: z zakonom, z mnenjem ali z zavestjo. Kaznovanje z zakonom je razumljivo, kaznovanje z mnenjem in zavestjo pa ne. To dvoje je osebno in ne more biti natančno določeno, kdaj je napačno. Če pa ne moremo zanesljivo vedeti, ali je neko dejanje pravilno, ga ne moremo kaznovati. Kazen je lahko krivična.

Mill odgovarja, da bodo ljudje nekoč v prihodnosti postali nepristranski in ne bodo več potrebovali vsakdanje moralnosti; toda do takrat je še daleč. Sedanjost ima drugačne zahteve. Vsakdanjo moralnost zaenkrat še nujno potrebuje. Mill se tudi zaveda, da kaznovanje še ni dorečeno.

Crisp se v 6. POGLAVJU (Poštenost) ukvarja s povezavo med utilitarizmom in poštenostjo. Glavna zahteva utilitarizma je maksimiranje blagostanja ne glede na posameznika. Utilitarizem zahteva kopičenje blagostanja, ne zanima pa ga njegova porazdelitev.

Posameznika pa seveda zanima predvsem njegovo lastno blagostanje. Posameznik naj bi s pomočjo poštenosti usklajeval svoje in skupno blagostanje.

Utilitaristični nauk je oseben in posameznik mora -vsaj približno- pošteno delovati. Drugače se celotno blagostanje ne povečuje.

Omenili smo že, da je maksimiranje koristi, sreče ali blagostanja pri vsakem dejanju nemogoče. Posameznik mora sam presoditi, kdaj s svojim delovanjem maksimirati blagostanje in kdaj ne. Včasih mora svoje koristi žrtvovati in s tem pomagati soljudem.

Posameznikovo samostojnost pri odločanju lahko razlagamo različno.

Trdimo lahko, da je vsakdo odgovoren za svoja dejanja. Obratno pa lahko rečemo, da je vseeno, kakšno je posameznikovo delovanje. Pomembno je le, da se celotno blagostanje povečuje. Mill zahteva, da se posameznik pri svojih odločitvah opira na zdravo pamet in na vsakodnevno moralnost.

Crisp se v nadaljevanju poglavja ukvarja z motivacijo, zahtevanostjo in odgovornostjo utilitarističnega nauka. Posebej poudarja samostojnost posameznika in njegovih odločitev. Njegovo življenje ne sme biti povsem nadzorovano in način življenja ne le odvisen od okoliščin, v katerih živi.

Čeprav se ta trditev ujema z zgornjimi ugotovitvami, je takšno razumevanje utilitarizma nepravilno.

Utilitarizem je nauk, ki s svojimi zahtevami posameznika omejuje. Vendar njegova ukazovalnost ni odvisna od dejanj drugih ljudi, ampak od posameznika in njegovih zahtev do samega sebe. Crisp opozarja, da ni utilitarizem nič bolj ukazovalen pri npr. naravnih nesrečah, kot so potres ali poplave, kakor je v vsakdanjem življenju.

Tudi Mill razmišlja, da naj bi bila moralnost manj ukazovalna; ljudem mora dovoliti, da sledijo svojim ciljem. Na tak način se učinkoviteje maksimira blagostanje.

V tej ugotovitvi je tudi prisotna zahteva po spremenjenem načinu življenja, ki naj bo bolj navezano in povezano z utilitarističnimi nauki.

To poglavje se konča z razmišljanji o moralnih čustvih, ki jih tudi ne bi smeli zanemariti, Mill pa se z njimi premalo ukvarja.

7. POGLAVJE (Pravičnost) je zadnje poglavje, ki se še ukvarja z Utilitarizmom.

Crisp prvo polovico poglavja nameni najznačilnejšim odlomkom iz 5. poglavja Utilitarizma. To je zadnje in hkrati najdaljše poglavje Millove knjige.

Crisp nam predstavi Millove ugotovitve, da posameznik ne sme vpletati svojih čustev v delovanje in da mora zmeraj upoštevati načelo koristnosti. Drugod Mill išče značilnosti, ki naj bi bile pravične oziroma nepravične. Ločuje šest različnih sfer pravice (zakonite pravice, moralne pravice, zasluge ali nagrade, pogodbe, nepristranskost in enakost). Vsako opiše. Ugotavlja, da obstaja povezava med različnimi oblikami pravice.

Etimološko izhaja pojem pravice iz ideje prilagajanja zakonom. Poudarja razliko med pravico in moralo.

Potem se podrobneje ukvarja z značilnostmi pravice. Ugotavlja, da ta pojem vsebuje popolne (dovršene) in nepopolne (nedovršene) obveznosti. Popolne obveznosti so enake glede na druge ljudi, posameznike neke družbe. Nedovršene obveznosti so mnogo manj obvezujoče in ne veljajo zmeraj. Za primerjavo med obema vrstama obveznosti velja že uporabljeni primer o dolžnostih. Moja dolžnost je, da povrnem dolg, ni pa moja dolžnost, da sem prijazen do soljudi.

Mill nadaljuje, da pojem pravice uporabljamo, kadar nekaj ni pravilno narejeno ali sploh ni narejeno. Pravica nujno vsebuje tudi moralne pravice. Obratno krivica pomeni nekaj, kar je napačno narejeno ali pa imamo določeno osebo, ki nima prav.

Mill ugotavlja, da je z zgornjimi ugotovitvami pokazal, kako sta izvor in narava čuta pravičnosti povezana z utilitarizmom.

Poudarja, da je v vsakem posamezniku nekakšen vzgib, da se brani, če mu nekdo škoduje. V vsakem posamezniku je tudi želja, da (se) kaznuje tistega, ki je škodoval. Mill to opisuje kot sočutje, ki ni značilno le za človeka, ampak tudi za živali. Edina razlika med obema vrstama sočutja je, da je človeško zapletenejše.

Čut za pravico se vzbudi v posamezniku, če on ali nek drug posameznik ne spoštujeta pravil, ki jih določa družba. Ta pravila hkrati pomenijo skrb za posameznika in skrb za družbo. Ujemajo pa se tudi z zahtevami utilitarizma, saj posredno varujejo izvor koristi.

Pravica ni neodvisna moralna zahteva, saj pravice posamezniki sprejemajo različno, lahko tudi povsem po svoje razumljena načela pravice.

Mill zahteva, da se izvor blagostanja zavaruje s pravili pravice. Crisp opozarja, da je tukaj opazen Hobbesov vpliv. Brez pravil bi bili ljudje med seboj sovražniki in bi živeli po načelu zob za zob.

Zato so načela pravice nujna. V družbi so nastala zaradi varovanja izvora koristnosti. Pravica je drugo ime za določene socialne koristnosti. S tem pa Mill še enkrat pokaže, zakaj njegov utilitaristični nauk zahteva pravičnost oziroma razmišlja o pravicah in krivicah ter njihovih značilnostih.

Postaja tudi razumljivo, zakaj je poglavje o pravičnosti tako pomembno, da ga je Mill hotel objaviti v samostojni knjigi.

V prvih štirih poglavjih je -večinoma- poudarjal, da je utilitarizem osebni in za vsakega posameznika različen. Družba je bila le vsota posameznikov, ki naj maksimira svoje blagostanje in s tem posredno blagostanje družbe. Sedaj pa je izbral obratno pot. Pokaže, kako je urejena družba, kakšne so posameznikove dolžnosti in obveznosti. Šele z upoštevanjem družbenih zahtev je vsem posameznikom omogočeno boljše življenje. Družba varuje vsakega posameznika pred drugimi posamezniki. Vsakomur določa okvir delovanja. V tem lahko opazimo vpliv Millovega, skoraj istočasno kot Utilitarizem (1861 oziroma 1863) nastalega in zelo slavnega dela O svobodi (1859).

Crisp glede dolžnosti posameznikov ugotavlja, da je s filozofskega stališča Millovo pojmovanje preozko. Ugotavlja, da obstaja dolžnost posameznika do določenih oseb, ki je Millova zahteva ne predvideva. Ta posameznik dobi pravice, ki se bile drugim posameznikom na njegov račun odvzete. To se zgodi v primeru, da je ta posameznik pogajalec. Opozarja tudi na možnost, da so določene dolžnosti za določene ljudi nepravične, obenem pa ne ogrožajo njihovih pravic. Obstajajo tudi dolžnosti do določenih ljudi, ki ne zadevajo pravic. Značilen primer tovrstnih dolžnosti je povabilo na zabavo.

Tudi Millovo opiranje na vsakdanjo moralnost ponuja mnogo pomislekov.

Različni očitki so možni zaradi nenatančnosti uporabe pravil vsakdanje moralnosti in vsakdanjega jezika. Predvsem nesistematičnost povzroča, da je filozofska utemeljitev vsakdanje moralnosti vprašljiva.

Ustavlja se tudi pri načelu zob za zob in pokaže njegovo problematičnost s pomočjo različnih primerov.

Crisp namenja posebno mesto popolnim in nepopolnim obveznostim, saj na njih temelji pojem pravice.

Mill si je zadal težko nalogo. Dokazati hoče, da so zahteve pravice odvisne od koristnosti in s tem od utilitarizma. Posameznikov čut pravice skuša razložiti naturalistično s pomočjo naravoslovnih znanosti. Pokazati hoče, da utilitarizem določa tako opredeljeno pravico. Na prvi pogled se zdi to nemogoče.

Posameznikov čut pravice in naravoslovni izsledki tistega časa so med seboj neodvisni. Vsak posebej se zdi tudi popolnoma neodvisen od utilitarističnih zahtev. Crisp v nadaljevanju presenetljivo ugotavlja in tudi razloži, zakaj Millov poskus ni povsem zgrešen.

Ugotovi, da je -ne le v tem primeru- glavna težava utilitarizma nedoslednost.

Millov utilitaristični nauk poudarja posameznika in njegovo blagostanje, po drugi strani pa trdi, da je pomembno splošno blagostanje. Ni pomembno, kako je blagostanje porazdeljeno med ljudmi. To pa pomeni, da zanika posameznika in njegove interese. Crisp s to ugotovitvijo konča poglavje.

Pravzaprav so bile že vse ugotovitve o Crispovi knjigi: Mill - O U(u)tilitarizmu vsaj nakazane, če ne tudi povedane.

Crisp Millove utilitaristične teorije ne hvali in ne graja. Ponuja dejstva in opozarja na značilnosti. Čeprav pravi, da predstavlja lastno razumevanje Millovega (U)utilitarizma, to stori na takšen način, da bralcu dopušča lastno izbiro in oceno.

Zgolj na nekaj mestih bolj ali manj očitno nakaže, da Millov utilitarizem zelo ceni in da ga postavlja pred mnoge sodobne etične teorije. Razume ga kot teorijo, katere določeni deli so tudi danes zelo živi in še ne dorečeni. Zato ga Crisp priporoča v branje in v razmislek.

Kogar zanima utilitarizem, naj to delo vsekakor vzame v roke. Vendar utilitarizma ne sme podcenjevati. Ko bo prebral to delo, bo šele na začetku poti.



UDK 1 Schopenhauer A.  
CVETKA TOH

## STRUKTURA SPOZNAVANJA IN DELOVANJA ARTHUR SCHOPENHAUER O NAČELU ZADOSTNEGA RAZLOGA

Članek obravnava Schopenhauerjeve nazore o načelu zadostnega razloga. Po Schopenhauerju filozofija opazuje svet edino in samo glede na kaj in ne po zakaj, odkod ali čemu. Ta kaj sveta pripada svetu, ga predpostavlja, nasprotno pa svet sami ne predpostavlja kakšen zakaj. Tako je zakaj sveta temu kaj podrejen. Zaradi tega je filozofija čisto izjavljanje tega, kar je svet, in s pomočjo načela razloga daje svetu njegovo pravo in polno priznanje, celo veljavo. To načelo je po Schopenhauerju tudi obča forma vseh pojavov, vseh objektov za subjekt, natančneje, poslednji princip vse končnosti, vsakične individualitacije in obča forma predstave, tako kot stopa v spoznavanje individualitacije kot takega. Hkrati opozarja Schopenhauer na omejenost tega načela, namreč, umetnost označuje predstavo oziroma način opazovanja stvari neodvisno od načela razloga.

UDK 165

## BORUT PIHLER TECHNE-POIESIS-PRAXIS-DYNAMIS-PHAINOMENON-LÓGOS- HERMENEIA-DIAPHORA ÍCHNOS-NOESIS NOESES- ENDECHOMENON

Enajsta v nizu študij izpostavlja kontingenco kot kategorialno formo, katere funkcijo smo takole naznačili: če pomeni *contingere* dotikati se, če tako zahteva dvoje: vzajemno se dotikati, medsebojno se dotikati, implicira ta medsebojnost razliko in razliko: kontingenca je tako vezana na model "rez - robova - šiv", demitajevski model, ki aludira na dve možni središči elipse (če je elipsa vpisana v preseganje metafizičnega kroga): *lógos* kai *graphé*, dve možni središči, ki bivata ravno kot ločeni na kraj (vrzeta, reza, vezi, preboda in kontinuum); to nadalje pomeni: kontingenca kot kategorialna forma omogoča kot vez in vrez součinkovanje dvanajstih kategorialnih form, v nansu sistema je tista, ki omogoča ravno samo bistvenostno naravo sistema, če pomeni glagolska oblika besede "to système" toliko kot "skupaj držati" na način povezovanja, kot tudi dajanja na razpolago resnici; resnica kot kontingenca bi takó lahko pravila pot za transmetafizično dojejte resnice.

UDK 7.037.2:530.12

## ERNEST ŽENKO O VPLIVU RELATIVNOSTNE TEORIE NA KUBISTIČNO SLIKARSTVO

Začetek dvajsetega stoletja sta zaznamovali dve pomembni prelomnici v razumevanju prostora. Obe - tako relativnostna teorija na področju naravoslovja, kot kubistično slikarstvo v okviru umetnosti - uvajata v dojetje prostora novost: novo paradigmo, ki pretega navezo z obstoječo tradicijo, utemeljeno predvsem na evklidski geometriji.

Čeprav je danes že mogoče določiti pomen in mesto vsake prelomnice posebej, znotraj sfere, v kateri se je pojavila, pa še vedno ostaja odprto in aktualno vprašanje njune medsebojne odnose. Pri tem gre predvsem za vprašanje o načinu in vrsti vpliva relativnostne teorije na kubistično slikarstvo, s čimer se ukvarja tudi pričujoči prispevek.

UDK 316.7:2

## MARKO KERŠEVAN ENOTNOST POJMA RELIGIJE/RELIGIOZNOSTI ZA (POST)MODERNE RAZMERE?

Pri raziskavah sodobnih mladinskih kultur in religioznosti se pokaže potreba po pojmu religije, ki bi ustrezno zajel tako kršćansko kot sekularno religioznost kot nova religiozna gibanja (new age, kultu in "sekte") pa ljudsko religioznost, civilno religijo in oblike sakralizacije vsakdanjega življenja ter različnih umetniških in političnih praks. Pri tem ni smiselno iskati kar se da široke funkcionalistične ali mimimalistične substancijalne opredelitve, pa seveda tudi ne takih, ki bi pustile zunaj preveč relevantnih pojavov. Ustreznejša strategija je oblikovanje kombiniranih, kompleksnih, a hkrati odprtih opredelitev, ki omogočajo zapopasti različne tipe religioznosti in njihove razlike. Definiranje religije je treba videti kot socialni proces z različnimi nosilci (raziskovalci, učitelji, cerkvami, državnimi, pravnimi in političnimi institucijami), interesi in pričakovanji. Za specializirane, izdiferencirane vloge in institucije v moderni diferencirani družbi obstaja potreba po definiranju (svojega področja), tako rekoč prisila k samodefiniranju in prizadevanju, da take definicije sprejmejo tudi drugi. Kot posledica takih prizadevanj in kot reakcija nanje se artikulira tudi pojmovanje religije in religioznosti pri konkretnih ljudeh, tudi če sama nimajo posebne potrebe po njenem definiranju. V sodobni religijski situaciji (ki ne pozna več institucionaliziranih monopolov, čeprav ni brez institucionaliziranih privilegijev) postaja religiozno samopredeljevanje ljudi vedno bolj "razvezano" od takih institucionalnih opredeljevanj, zlasti pri mladih. Proces definiranja religije je sam element v širšem kontekstu načina obstoja religije v postmodernih razmerah.

UDC 7.03:7.2.530.12

ERNEST ZENKO  
ON THE INFLUENCE OF RELATIVITY THEORY ON CUBIST  
PAINTING

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century there were two significant turning-points in understanding the space. Both of them - relativity theory in the domain of natural sciences and cubist painting in the framework of art - have introduced a new approach in understanding of space: a new paradigm which breaks off the bond with the existing tradition, based on Euclidean geometry in particular.

Although today it's already possible to define the significance and the place of each turning-point, within the sphere in which it has appeared, a question on their mutual relationship still remains open and does not lose on its actuality. It is thus first of all about the question on mode and kind of influence that relativity theory has had on cubist painting, that's also the topic of the present article.

UDC 316.7:2

MARCO KERSEVAN  
ONE CONCEPT OF RELIGION/RELIGIOSITY FOR (POST)MODERN  
CIRCUMSTANCES?

In surveys of contemporary cultures and religiosity of the youth a need for a concept of religion, which would adequately cover Christian institutional (i.e. church) religion/religiosity as well as new religious movements (new age, cults and sects), popular piety, civil religion and various forms of sacralization present in every day life, and in different artistic and political practices, is distinctly shown. In pursuit of an adequate notion it is not sensible to look for some kind of an extensive functionalistic or minimalist substantial definition or trying to define a too narrow concept that would exclude too many relevant manifestations. A more adequate strategy proves to be formation of combined, complex and at the same time open definitions that enable us to embrace various types of religiosity and their distinctions. Defining religion has to be perceived as a social process with different protagonists (researchers, teachers, churches, state, legal and political institutions), interests and expectations. For specialised, distinctive roles and institutions in modern, differentiated society there exists a need of defining (their domain), which manifests itself in almost an urge to self-definition and in striving to persuade others to accept such definitions. As a consequence of such efforts and as a reaction to them a notion of religion is formed in consensusness of concrete individuals even though they themselves do not feel a need of defining it. In modern religious situation with absence of institutionalised monopoly (although we cannot claim the same about the privileges) religious self-defining of people becomes more and more disconnected from institutional declarations, especially in case of the youth. The process of defining religion is itself an element in the wider context of the mode of existence of religion in post-modern conditions.

UDC 1 Schopenhauer A.

CVETKA TOTI  
STRUKTUR DES ERKENNENS UND HANDELNS  
ARTHUR SCHOPENHAUER ÜBER DEN SATZ VOM  
ZUREICHENDEN GRÜNDE

Der Artikel erörtert die Ansichten von Arthur Schopenhauer über den Satz vom zureichenden Grunde. Philosophie nach Schopenhauers Verständnis betrachtet die Welt einzig und allein nach dem Was und nicht nach dem Warum, dem Woher oder dem Wozu. Das Warum gehört schon der Welt an, setzt sie voraus, nicht aber umgekehrt setzt die Welt selbst ein Warum voraus. So ist das Warum der Welt dem Was untergeordnet. Deswegen ist die Philosophie eine bloße Aussage dessen, was die Welt ist, und mittels des Satzes vom Grund gibt sie der Welt ihre echte und volle Bedeutung, sogar Gültigkeit. Dieser Satz ist nach Schopenhauer auch die allgemeine Form alles Erscheinens, alles Objekts für ein Subjekt, genauer, das letzte Prinzip aller Endlichkeit, aller Individualität und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in der Erkenntnis des Individuums als solchen fällt. Zugleich weist Schopenhauer auf die Begrenztheit dieses Satzes hin, nämlich Kunst bezeichnet die Vorstellung bzw. die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes.

UDC 165

RORUT PHILLER  
TECHNE-POIESIS-PRÄXIS-DYNAMIS-PHAINOMENON-LOGOS-  
HERMENEIA-DIAPHORA ICHNOS-NOESIS NOESEIOS-  
ENDECHOMENON

The 11<sup>th</sup> in a set of studies points out contingency as a categorical form, concerning its function defined as follows: if the meaning of 'contingere' is the same as 'to be contiguous', if it thus demands duality: mutual contiguity, reciprocal contiguity, then this reciprocally implies a distinction between difference and difference. Contingency therefore refers to the following model: 'cut (break, schism) - the edges - seam', the Derridian model which suggests two possible centres of ellipse (as far as ellipse is considered to be an essential form in transcending of metaphysical circle): logos kat graphē, the two possible centres, existing precisely as separate ones, in a manner of (dis)connection, disconnection, connection, transition, and continuum; this further means that contingency as a categorical form enables, in a manner of connection and disconnection, the co-effect (mutual effect) of twelve categorical forms; in the frame of a system, it's the one that makes possible the very essence of the nature of a system itself, as far as the verbal form 'to-systema' denotes 'to hold together', in a manner of connecting as well as being given at disposal to the truth; the truth as contingency is thus supposed to be preparing the path for transmetaphysical notion of the truth.

Brez pretiravanja je mogoče reči, da so - gledano kvantitativno - slikovne informacije dandanes že prevzele primat verbalnojezikovnim. Na ta informacijski prenik se je odzvala tudi znanost, zlasti kognitivna, v kateri je tema slikovnosti zavzela tako pomembno mesto, da znanstveniki namesto o t.i. lingvističnem obratu, ki je bil za znanost značilen do nekako sedemdesetih let našega stoletja, čedalje bolj pogosto in s čedalje večjim poudarkom govorijo o t.i. slikovnem obratu (o *image- or pictorial turn*), ki naj bi ga nasledili. Razlog za ta obrat pa ni samo kvantitativni porast vizualnih informacij, ampak predvsem spremenjeno pojmovanje vloge slik v človekovi kogniciji. Raziskave kognitivnih psihologov in filozofov v okviru t.i. "imagery debate" namreč z vedno večjim poudarkom kažejo na to, da temeljnega sloja človekove kognicije ne tvorijo niti občutki niti pojmi, ampak slike. Spoznanje, da so slike naravnane mest med čutno nazornostjo in abstraktnim mišljenjem, je po zsluži gestalt psihologov (Ehrenfels, Arnheim) in likovnih teoretikov (Brisch, Butina) znano že razmeroma dolgo, vendar se je - vsaj v teoriji - vse do sedaj zdelo, da nima niti univerzalne niti neposredno operativnega značaja. Dejstvo je sicer, da slike že

↓

od nekdaj v velikem obsegu in na najrazličnejših področjih spremljajo postevdovanje človeških informacij, dejstvo pa je tudi, da je na vseh teh področjih - vsaj zdaj se tako - vizualizacija informacij zgolj spremljava informacijskega prometa, ki "že gotovo" informacijo napravi nazornejšo in predvsem privlačnejšo. Toda, ali res?

Spodbujen z najpovejšimi odkritji kognitivne psihologije in filozofije, skuša avtor pričujoče razprave natančneje raziskati vlogo slik v človekovi kogniciji in - posledično - vlogo vizualizacije v produkciji in postredovanju (znastvenih) informacij. Pri tem pride do naslednjih ugotovitev:

1. Vizualizacija je eno od zelo privlačnih orodij postopanja z izkustvom in eno od orodij za strukturalno in logično diferenciacijo informacijskega prostora, ki po eni strani bistveno olajšuje, po drugi pa tudi bistveno kompleksificira promet med stvarnostjo in mišljenjem. Značilno zanj je namreč, da po svoji (psihološki in logični) naravi tako rekoč kongenitalno omogoča in podpira transformacijo čutno-nazornega v pojmovno in izobraževanju na mnogo različnih

2. Vizualizacija s tem v znanosti in izobraževanju na mnogo različnih načinov pospešuje pretok med empirijo in teorijo, se pravi, povečuje fleksibilnost človekovega vzpenjanja z empirične na konceptualno raven in njegovega sestopanja z ravni teorije v konkretnost problematske situacije. V tem oziru ni zgolj ilustrator že izgotovljenih pojmovnih vsebin oz. informacij, ampak aktiven sodelavec pri njihovem nastanku in razvijanju, tako rekoč njihov katalizator.

3. Ker znore predstaviti to, kar trenutno ni prisotno, na čutno-nazoren način in ker lahko tisto, kar samo po sebi ni vidno, napravi vidno, vizualizacija bistveno pripomore k učinkovitosti spoznavanja in učenja, saj nazoren slik z abstraktnim stabilizira predstave in olajšuje operiranje z njimi.

4. Ker zaradi nediskurzivne narave slikovnega medija vizualizacija človeka spontano navaja na relacijski način mišljenja, veliko pripomore k razkrivanju funkcionalnih soodvisnosti med elementi problemske situacije. S tem po eni strani odpira vrata za v vsaki stroki kreativno zelo dragoceno konstruiranje množičnih relacijskih alternativ med temi elementi, po drugi pa nič manj pomembno vertifikacijo konsistentnosti njihovih strukturnih odnosov v oblikovanih teorijah.

5. Najpomembneje pa je, da vizualizacija človeka nemečno aktivno vključuje v (re)konstrukcijo in sooblikovanje informacij oziroma v prevajanje informacij, ki so mu dane v eni obliki, v alternativne oblike, s čimer širi področje človekove fleksibilnosti v operiranju z izkustvom.

Že zaradi vsega naštetega bi zato po avtorjevem mnenju veljalo vizualizacijo kot orodje v produkciji in postredovanju informacij načrtnoje raziskati, načrtnoje operacionalizirati in načrtnoje vključevati v raziskovalne in pedagoške procese.

It may be said, without exaggeration, that - in terms of quantity - pictorial information has today taken priority over verbal-linguistic information. This information shift has not remained unnoticed by science, particularly cognitive science, which has attributed such an important role to pictoriality that, instead of the so-called linguistic turn that was characteristic of science up to the seventies, scientists are ever more frequently and with growing emphasis speaking of the so-called image or pictorial turn which has supposedly taken its place. The reason for this turn is not only the quantitative growth of visual information, but above all the changed understanding of the role of images in human cognition. The studies of cognitive psychologists and philosophers within the scope of the so-called "imagery debate" point more and more to the fact that neither feelings nor concepts, but images, are the fundamental layer of human cognition. Owing to the discoveries of the "gestalt" psychologists (Ehrenfels, Arnheim) and art theorists (British, Butina), it has been known for quite some time that images are a natural bridge between sensory cognition and abstract thinking, but until now - at least in theory - this discovery was not

↓

recognized as having either a universal or a directly operational character. Although pictures have long accompanied the exchange of human information on a large scale and in various fields, it is also true that in all these fields - or so it seems - the visualization of information is merely an "accompanyant" in the exchange of information which makes an "already made" piece of information more perceivable and in particular more attractive. But does it really?

Encouraged by the latest findings of cognitive psychology and philosophy, the author of this paper is attempting to explore in greater detail the role of images in human cognition and - consequently - the role of visualization in the production and exchange of (scientific) information, and has arrived at the following conclusions:

1. Visualization is a very handy tool for dealing with experience as well as for the structuring and logical differentiation of information space, which, on the one hand, highly facilitates communication between reality and thought and, on the other, makes it considerably more complex. Characteristically, because of its (psychological and logical) nature, visualization congenitally, so to speak, allows and supports the transformation of the sensory-perceptible into the conceptual and the conceptual into the sensory-perceptible.

2. In science and education, visualization enhances, in many different ways, the flow between empirical findings and theory, and consequently broadens the flexibility of man's ascent from the empirical to the conceptual level and his descent from the level of theory to a concrete problem situation. In

this respect it is not merely an illustrator of ready-made conceptual contents or information, but an active participant in its creation and development - its catalyst, so to speak.

3. Because of its ability to present what is not momentarily present in a sensory-perceivable way, and because it can make visible that which in itself is not visible, visualization essentially contributes to the effectiveness of comprehension and learning, since visual contact with the abstract stabilizes perceptions and facilitates manipulation with them.

4. Due to the non-discursive nature of the pictorial medium, visualization spontaneously accustoms man to an relational way of thinking, and consequently contributes substantially to unveiling functional interdependence among the elements of a problem situation. In this way it opens the doors, on the one hand, to the very valuable (in every profession) creative construction of numerous alternative associations of such elements, and on the other to the more the less relevant verification of the consistency of their structural relations in the created theories.

5. Most important of all, visualization actively and continuously involves man in the (re)construction and co-creation of information or in the transformation of information communicated to him in one form, into alternative forms, thus expanding the scope of man's flexibility in operating with experience.

↓

For all the above reasons, the author believes that visualization, as a tool in the production and exchange of information, should be systematically explored, made operational and included in research and educational processes.

Sodobna etnomuzikologija se spoprijema z novimi raziskovalnimi interdisciplinarnimi izzivi: od leta 1990 tudi z dognanji subkvantne fizike.

V 20. stoletju se srečujemo z dvema popolnoma različno zasnovanima glasbenima jezikoma: s starejšimi netermiranim jezikom (politsko neizraznim, neravnim oz. naravnanim k ustvarjanju viščin zvočnih struktur) in sodobnim temperiranim glasbenim jezikom, v katerem se solamo zavedno in nezavedno od baročne dobe dalje. Naše zaznave in (ne)senzibilnost čutil pa pogosto tudi glasbene parametre in strukture. Toda, zakaj prav takšne in ne drugačne? Zakaj v določnem geografskem prostoru prav takšne (npr. mikrointervalske v Avriji), a druge drugačne (npr. v Evropi pol in celtonske strukture). Ljudska glasba je do danes obrnila še posebej pestro zvočnost, tudi zvočnost slovenskih pokrajin in muzikanstva, nikdar povsem ponovljivega. Individualno različnih pa po krivici imenujemo razglačenost. Je le neukalipljenost.

Naši predniki so se mnogo bolj zavedali bivanjskega kozmičnega (Univerzalnega) reda in ga poskušali preiti tudi v zvočne strukture in jezike.

↓

Odgovore na vprašanja, kako zvok deluje na človeka in kako pogojuje zvočne oblike (- prav to pa je ustvarjanje -) pravzaprav pričnemo natančneje raziskovati in tako slediti tudi izkustvenim dognanjem sodobne fizike, ki vse bolj potrjuje dedovano zvočno izročilo in razkriva ustroj psihofizičnih sposobnosti naše razsežnosti na subatomski ravni materialnega sveta: človeškega telesa, zaznav in čutil ter zavesti! Svetlobno - energetski-zvočni kvanti prežemajo našo stvarnost na subatomski ravni. Če želimo razumeti dogajanja na ravni čutil in zaznav, pa moramo razširiti svojo zavest in s tem precejšnje na finosovni svet frekvenc. Zdi se, da je tu vzpostavljen stik med nami in zvokom, našimi zaznavami in zavestjo.

Slišanje je resonančni pojav, možgani pa s posredovanjem čutil "preberejo" (sozvojnijo, resonirajo) oz. prevečejo frekvenčni svet (valovanje) v zvok, okus, barvo, vonj celo tip. Za razumevanje moramo prestopiti tudi časovno - prostorske omejitve zaznav. Čas in prostor sta relativna. Čas v svojem bistvu ni linearen, prostor ni le tridimenzionalen. Tudi naše merilne naprave so vse bolj priljubljene. Čas in prostor doživljamo večdimenzionalno. V časovno - prostorskem kontinuumu so mogoča transemporalna in transcendentna izkustva, kar poznajo vrači in šamani, ki delujejo z zvokom ali brez njega, vidci, ustvarjalci zvoka in glasbil. Naša čutila in čutno doživetje je hologramsko. In zvok deluje na nas znottraj in zunaj slušnega polja oz. linearne in tridimenzionalne omejitve. Vse tradicije našega sveta so razvile različne tehnologije, tudi zvočne (zvočne in ritmične strukture ipd.) za zavestno pristoopnanje teh meja, za stik s hologramsko

celoto. Zaznave večdimenzionalnega zvoka so osnovno oblikotvorno zvočno orodje, ki pogojujejo "kulture" različnih glasbenih svetov ter spreminjajo raven naših možganskih valovanj in s tem zavesti. S tradicionalnimi zvočnimi tehnikami in širitivjo zavesti senzibiliziramo naše zaznave in zavest.

Ton drevne zemeljske rotacije (ton G = 194 Hz) so "raznale" različne civilizacije sveta (zadnji so govorili o njej Pitagorejci in glasbeni teoretiki srednjega veka), ki multiplicitiran (24x) v naše slušno polje pogojujejo celo obliko glasbil, prav gotovo pa široko razširjeno uglasitev na osnovnem tonu G (boroduna) ali v G tonalitetah, v rabi tudi pri petju. Namen: uglasitev in resotiranje človekovega telesa in duha s temeljnimi zemeljskimi aspekti. dedinji te tradicije in zaznave sta tudi uglasitev in petje na bazičnem boroduna v tonu G (dude), lajne, burlupske citre, rod piščali, liturgično in ljudsko petje -), ki preživita v umetni glasbi do srednjega veka, v ljudski pa do atomske dobe.

UDK 392.65(497.12)

ZORAN KAMDUČ  
PROSTITUCIJA: KRIMINOLOŠKE, VIKTIMOLOŠKE IN  
KAZENSKOPRAVNE PERSPEKTIVE

V članku so prikazane nekatere značilnosti in obseg prostitucije v slovenski družbi. Nakazane so težave pri opredeljevanju prostitucije. Razčlenjene so posamezne logično-pomenske vrvine pojma "prostitucija". Osvetljena so najpogostejša vrednostna stališča do prostitucije in prostitutik. Posebna pozornost je namenjena različnom ali vzokom prostuiranja. V tej zvezi so razloženi najpomembnejši ekonomski, psihološki in situacijski dejavniki prostitucije. Predstavljene so nekatere osrednji modeli nadzorovanja prostitucije. Poseben poudarek je dan zamisli o dekriminalizaciji omejenega pojava. V sklopu delu so koncentrirane nekatere ideološke repertuisje prevladujočega dojemanja prostitucije in njenih protagonistik. Razvit je možen pojmovno-predstavni in vrednostni okvir za razumevanje in vrednotenje prostitucije.

MIRA OMERZEL-TERLEP  
THE TRANSCENDENCE OF CONSCIOUSNESS AND SOUND

Modern ethno-musicology is confronted with new interdisciplinary research challenges and, since 1990, with events in sub-quantum physics as well.

In the 20<sup>th</sup> century we have come across two completely different concepts of musical expression: the old non-tempered language (irregular semitones, natural or directed towards the creation of agreeable sound structures) and the modern tempered musical expression in which we have consciously or subconsciously been educated since Baroque. The perception and (in)sensibility of our senses are also conditioned by other musical parameters and structures. But why such parameters and not different ones? Why are they specific to one geographical area (e.g. micro-intervals in Asia) and different in another (e.g. semi- and full-tone structures in Europe)? Folk music has retained especially varied sound structures - in the sound structures of the Slovenian regions and music as well - which are never really imitable. Individual differences are unjustifiably considered out-of-tune, "non-standard".

Our predecessors were much more aware of the existing cosmic

UDC 392.65(497.12)

ZORAN KANDUČ  
PROSTITUTION: CRIMINOLOGICAL, VICTIMOLOGICAL, AND  
CRIMINAL LAW ASPECTS

In this essay some of the characteristics as well as the extent of prostitution in Slovenian society are presented. Difficulties in defining prostitution are pointed out. Analysing the logico-semantic elements of the notion prostitution, the most frequently used valuations of prostitution and positivities are illuminated. Special attention is given to the causes or reasons for prostitution, whereby the most significant economic, psychological, and situational factors of prostitution are explained. Some of the central models for controlling prostitution are presented, in particular the idea of de-criminalization of mentioned phenomenon. As a conclusion some ideological repercussions of the prevailing comprehension of prostitution and its protagonists are discussed. In order to understand and value prostitution, a formulation of conceptual-represented and value framework seems to be possible.

(universal) order attempting to mould it into sound structures and languages. We have only begun to study in detail the answers to the question how sound affects man and how it conditions sound structures (this is creation!), and through this to follow the experiences of modern physics, which increasingly confirms the inherited tonal traditions and reveals the structure of the psycho-physical capacities of our dimensions at the sub-atomic level of the material world: the human body, the perception and the senses, and consciousness.

The light-power-sound quanta pervade our reality at a sub-atomic level. If we wish to understand events at the level of our senses and perception, we must expand our consciousness, and with it our perception, to cover the fine material world of frequencies. It appears that, at this point, we have established a link between ourselves and sound, our perception and our consciousness.

Hearing is a phenomenon of resonance which the brain, with the help of senses, "reads" (resonates), and translates the world of frequencies (waves) into sound, taste, colour, sense of smell, even touch. To understand it we must transcend the temporal and spatial limitations of our senses. Time and space are relative. In its essence time is not linear and space is not three-dimensional. Even our instruments of measurement are becoming questionable. We experience time and space multi-dimensionally. In the time-space continuum, trans-temporal and transcendental experience becomes possible, which is also known

by witch doctors and shamans who work through sound or without it, seers, and the creators of sound and musical instruments. Our senses and sensual perceptions are holographic. Sound affects us within and beyond our field of hearing, which is governed by linear and three-dimensional limitations. All the traditions of our world have developed various technologies and also sound technology (sound and rhythmic structures) for the conscious transcendence of these limitations - for contact with the holographic totality. Perceptions of multi-dimensional sound are the elementary sound-forming tools conditioned by the "cultures" of various musical worlds which change the level of our brain waves and, with them, our consciousness. Through traditional sound techniques and the broadening of our consciousness, we stabilise our perception and consciousness.

The tone of Earth's daily rotation (G tone = 194 Hz) has been perceived by many civilisations (the last to explain it were the Pythagoreans and the medieval musical theoreticians) which, multiplied (24 x) within our hearing field, conditions even the shape of musical instruments and is definitely the widespread tuning to the basic G tone (bourdon) or the G tonality in use in singing as well. The purpose: the tuning and re-sounding of the human body and soul to the Earth's basic aspects. The beats of this tradition and perception are also tuning and singing in the basic bourdon in the G tone (bagpipes, hurdy-gurdy, bourdon zither, flutes, etc.), liturgical and folk singing which survived in composed music until the Middle Ages, and folk singing up to the nuclear age.

MOJICA RAMŠAK  
IDENTITETA EVROPSKIH ETNOLOŠKIH ENCIKLOPEDIČNIH DEL  
IN SLOVENSKE PRISPEVEK K TEMU

Podrobnejša delitev enciklopedij po vsebinskem obsegu, torej glede na to, ali so splošne, strokovne, narodne ali kombinirane, in po načinu ureditve (abecednem ali tematskem) pripelje bralca do razmet v etnološkem enciklopediranju v Sloveniji.

Kritični za razpravo o identiteti evropskih etnoloških enciklopedičnih del so glede na abecedno ali tematsko ureditev razdeljeni na štiri podskupine:

- enciklopedična dela regionalne etnologije, dela tipa *Völkerkunde* (za neevropsko in evropsko etnologijo),
- dela tipa *Völkundé* (za posamične nacionalne obravnave),
- dela, ki obravnavajo izraze iz splošne etnologije, etnološke šole in metode, zgodovino vede (ali pa le eno od naštetih področij),
- specializirana etnološka enciklopedična dela.

Slednjih je največ, kar 29 od skupaj 87, največ pa se jih nanaša na teme iz domovne kulture oz. folkloristično tematiko, s področja materialne kulture pa največkrat obravnavajo ljudsko arhitekturo oziroma stavbarstvo ter muzeologijo.

Števila enciklopedična dela o neevropskih ljudstvih in kulturah stredi 20. stoletja kažejo na težnjo po raziskovanju "primitivnih družb" in ti, "nepokvarjenih divjakov", katerih vrste so se vedno bolj redčile kot posledica hitrih družbenih in tehničnih sprememb in splošnih kulturnih vrednot v (bivših) kolonialnih državah. Ob različnih deskriptivnih nivojih (bojli ali manj podobnih) in razdelitvah gradiva (abecedni ali tematski sistem) je ranje značilna doberna mera morda nebotene in nerazvedne konservativnosti, saj različna tupa ljudstva opisujejo skozi včasih skoraj pretiranim poudarjanjem njihove drugačnosti od "civiliziranih", in to prav v času, ko se je Evropa zavedla potrebe po opravevjanju kolonialne ekspanzije. Bistvene poteze teh del so tudi natančno dokumentirane po geografskih in različnih tipoloških načelih (npr. *frizno* antropoloških, po različnih osnovnih tipov kulture itn.), ki omogočajo dokajšnjo primerljivost sestavnih delov kultur.

Nacionalna in narodna etnološka enciklopedična dela prinašajo spoštovanje lastnih tradicij in (včasih tudi) nacionalno kljubovalnost. Nacionalna enciklopedična dela se ločijo zlasti po tem, kje so nastala: Britanci so npr. z njimi vzdrževali potrebo po prenoči nad svojimi kolonijami, v državah celinske Evrope so enciklopedična dela največkrat povezana z nacionalnimi gibanji konec 19. in v začetku 20. stoletja in prizadevanji, odkriti lastno dediščino ljudske ali kmečke kulture. V Severni Ameriki in Kanadi ta dela obravnavajo prvotne prebivalce, Indijance, in vsebujejo kar največ podatkov o njihovih fizičnih potezah, materialnih artefaktih, jeziku ipd., in so na ta način nekakšno

"reševanje" izginjajočih kultur.

Enciklopedična dela v kontinentalni Evropi obdelujejo domač geografski prostori, največkrat pa jih pišejo predstavniki raziskovanega naroda. Snov časovno zapolnjuje čas 19. in prve polovice 20. stoletja, vsebinsko pa pripovedujejo o taktirnem večinskem, kmečkem prebivalstvu, kulturi in načinu življenja, pa tudi o njihovih socialnih, profesionalnih in verskih skupnostih. Kompleksnost informacij, večkrat tudi njihova poljudna strokovnost in potreba po poučevanju narodovga samostojnega življenja, četudi ne eksplicitno izražena, povezuje ta dela v obravnavano kategorijo.

Značilnost prve polovice 90-ih let pa je povečano zanimanje za teoretska enciklopedična dela, ki se po svoji vsebini približujejo široko zasnovani antropologiji. Mesto tradicionalnih razskav ljudske kulture lastnega naroda ne ostaja samo pri topiki ljudske kulture, ampak se je razširilo tudi na sodobne življenjske fenomene. Zato je teoretska in metodološka pozornost precej drugačna, usrežno temu pa izražajo tudi dela, ki jih je prej primanjkovalo: njihov delež je bil vključen v splošna enciklopedična dela, zdaj pa dobivajo samostojen status. Tako se prvi hip zdi, da je to čas, ko so v evropski etnološki enciklopedistiki začele narasčati teoretične in metodološke raziskave.

V Sloveniji se je organizirano etnološko enciklopedično delo začelo leta 1942, čeprav je bila potreba po njem izražena tudi že prej. Od leta 1991 poteka projekt izdelave Slovenskega etnološkega slovarja.

UDK 159.922.1

ANDREJA AVSEČ

SPOLNA SCHEMA: MASKULINOST, FEMININOST IN  
ANDROGINJA

V članku so opisane značilnosti in vrste jaz-sbem ter razlike med posamezniki v teh shemah. Osredotočili smo se na splošno shemo kot eno od osrednjih jaz-sbem. Navajamo vprašalnike, ki merijo tip spolne sheme z šestimi vicama maskulinitosti in femininosti ter delijo posameznike v tri oziroma štiri tipe glede na splošno shemo: maskuline, feminine in androgine (nekateri še nediferencirane). Dve teoriji poskušata razložiti shematičnost na področju spolne teorija spolne sheme (Bem, 1981) in teorija jaz-sbeme (Markus, Crane, Bernstein & Siladi, 1982).

Spence (1993) kot alternativo zgoraj navedenima enofaktorskima teorijama predlaga multifaktorsko razlago razlik med spoloma v vedenju, ki temelji na konstruktivni spolni identiteti. Določeni korelati spolno diferenciranega vedenja z osebnostnimi lastnostima maskulinitost-instrumentalnost in femininost-ekspresivnost po njenem mnenju sicer obstajajo, vendar pa na vedenje, povezano s spolom, vpliva še mnogo drugih faktorjev.

Na koncu je še pregled modelov, ki povezujejo psihološko zdravje s spolno shemo. V 70. letih je bila androginita pojem psihološkega zdravlja. Kasneje je vedno več raziskav potrjevalo maskulini model. Marsh in Byrne (1991) pa predlagata diferencialni model.

After a detailed presentation of encyclopedias according to their contents, that is according to whether they are general, specialized or thematic or combined, and according to their classification (alphabetical or thematic), the author focuses on the work on ethnological encyclopedias in Europe and Slovenia.

The author establishes the criteria for studying the identity of European ethnological encyclopedias, dividing them (both the alphabetically and thematically arranged ones) into four categories:

- encyclopedic works of the *Volkskunde* type (for non-European and European ethnology);
- works of the *Volkskunde* type (dealing with national ethnology);
- works covering terms from general ethnology, ethnological schools, methods, the history of the science (or just one of these subjects);
- specialized ethnological encyclopedic works.

The last category is the most numerous (no less than 29 out of 87 works). Most of them cover spiritual culture or folklore (folk literature, oral tradition, ballads, riddles, folk songs, tales, demons and ghosts, mythology and legends, ancient Slavic culture, superstitions, holidays and customs, games, folk art, →

UDC 159.922.1

ANDREJA AVSEČ

GENDER SCHEME: MASCULINITY, FEMININITY, AND

ANDROGYNY

In the present article characteristics as well as types of self-schemes and differences among individuals analysed in these schemes are described, in particular a gender scheme as one of the central self-schemes. The questionnaires are presented in which a type of a gender scheme is analysed by scales of masculinity and femininity, whereby individuals are divided into three or four gender types: *masculinum*, *femininum*, and *androgynum* (in some cases also *indeterminate*). There are two theoretical attempts, trying to explain *schematism* in the domain of a gender: gender scheme theory (Bem, 1981) and self-scheme theory (Markus, Crane, Bernstein & Siladi, 1982).

According to Spence's multifactor interpretation of sex differences concerning one's behaviour, an alternative to above mentioned one-factor theories is suggested, based on the idea of sexual identity. In regard to this idea certain correlates of sex-differentiated behaviour, characterized by personality traits, such as masculinity-instrumentality and femininity-expressiveness, are to be the fact, however, behaviour related to gender is influenced by many other factors.

By the end, a brief sketch of different models is given in which psychological health is connected with a gender scheme. In the seventies *androgyny* was considered to signify the psychological health, yet more and more further researchers confirmed a *masculine* model. Marsh and Byrne (1991), however, suggest a differential model.

knowledge about sex, the weather). As far as material culture is concerned, they most often deal with folk architecture and museology. Many encyclopedic works on non-European nations and cultures of the mid-20<sup>th</sup> century show a tendency towards researching "primitive societies" or "unspoiled savages", whose ranks have been dwindling as a consequence of rapid social and technical changes affecting general cultural values in (former) colonial countries. In addition to their different descriptive levels (more or less detailed) and the arrangement of the subject matter (either alphabetical or thematic), what these works have in common is a generous dose of possibly unintentional and unconscious conservatism, sometimes dwelling too much on the differences between native and "civilized" people, this at a time when Europe felt a need for justifying colonial expansion. Another major characteristic of these works is a minute documentation on the basis of geographical and various typological principles (i.e. physical anthropological features, basic types of culture), which makes it possible to compare different cultural features.

National ethnological encyclopedic works are imbued with respect for national tradition and (sometimes) national defiance. National encyclopedias differ from country to country: the British used them to preserve their superiority over colonial lands, while in continental Europe encyclopedic works were mostly linked to nationalist movements at the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century and were aimed at unearthing folk or rural heritage. In North America and Canada they deal with aboriginal Indians, containing a wealth of information on their physical features, material artifacts, language, and are thus an attempt to "rescue" vanishing cultures.

The encyclopedias of continental Europe cover the geographical territory of each country and are mostly written by natives. They date from the 19<sup>th</sup> and first half of the 20<sup>th</sup> century, focusing on farmers, the majority population of that time, their culture and way of life, as well as on social, professional and religious communities. A vast information pool, often characterized by popular expertise and an emphasis, though not specifically stated, on a nation's cultural life, is what links these works into a common category.

Since the early nineties there has been a growing interest in theoretical encyclopedic works loosely based on anthropology. Traditional studies of national heritage have been widened to include not only folk culture but also modern practical phenomena. With the shifting of the theoretical and methodological focus, there have been more works of which there used to be a shortage of. Once included into general ethnological encyclopedias, they now have an independent status. In current European encyclopedic efforts there is apparently a growing interest in theoretical and methodological studies.

In Slovenia the year 1942 marks the start of organized encyclopedic work in ethnology, although the need for it was felt much earlier and there were some attempts at it. In 1991 work started on "Slovenian's Ethnological Dictionary", a project led by Angelos Bäs.



UDK 82.01(497.12)

MAJA BREZNIK  
PROTISLOVJE AVANTGARDE V BESEDILIH NJENIH  
MANIFESTOV

V pričujočem besedilu avtorica analizira besedila manifestov slovenske avantgarde v maizini, ki se močno razlikuje od postopkov tradicionalne literarne zgodovine: avtorica namreč sledi Decrotovi teoriji semantične pragmatike, ki pravi, da je smisel izjave tudi že deskripcija njenega izjavljanja, kar pomeni, da nas lahko že sama analiza teksta pripelje do rekonstrukcije izjavljalega položaja in funkcij, ki jih opravlja besedilo manifesta. Ta prijem omogoči, prvič, da vsaj minimalno določimo izjavljalno situacijo, se pravi, tiste razsežnosti "dejanskega" zgodovinskega položaja, ki so za izjave v manifestu pertinentne; in drugič, *z. izjavljalno situacijo smo tudi že dognali, kako izjava sama interpretira in torej soustvarja položaj, v katerem je izrečena.*

Analiza besedil sledi ugotovitvi, da funkciji besedil manifestov ustrezajo dvema vrstama izjav: 1. ugotovitve, kaj vse je narobe z doštedanjo umetnostjo, ki ustrezajo konstativni govorni funkciji; 2. "ustanavljanje" novih umetnostnih gibanj, ki ustrezajo performativni govorni funkciji. saj "govorec" manifestnih izjav uporabi performativ, da bi šele vzpostavil svoj avtoritativni položaj, se

↓

razglasil in se pustil priznati kot umetniška skupina. Analiza posameznih izjav odkriva, da je protislovje avantgarde vpisano že v sama besedila, kajti manifesti so predvsem dokument, da avantgarda, ki se rada predstavlja za nekaj univerzalnega, pravzaprav pripada le partikularnemu. Problem je tale: da bi se lahko umetnost razglasila za avtonomno in univerzalno, mora biti namreč najprej prepoznana, da - ali "kot da" - deluje v interesu partikularnega družbenega razreda ali skupine, ali z drugimi besedami: njena "zainteresiranost" je pogoj za "nezainteresiranost" njene avtonomije.

UDK 159.922.6

ASA NINA KOVAČEV  
SEBSTVO IN IDENTITETA V ADOLESCENCI, ODRASLOSTI IN  
STAROSTI

Adolescenca je obdobje, v katerem so posameznikove spoznavne sposobnosti že razvite. Karakterizira jo predvsem težnja po pridobivanju življenjskih izkušenj in razumevanju lastnega socialnega okolja. To je tudi obdobje najintenzivnejšega razvoja sebstva in identitete. V zgodnji adolescenci se razvije konformistično sebstvo, ki je še močno vpeto v socialne odnose, šele v pozni adolescenci pa se subjekt resnično zaave lastnega sebstva in se prične ukvarjati z njim. Razvije se tudi samoregulacija, tj. uravnavanje lastne dejavnosti z različnimi mehanizmi.

Po zaključku adolescence razvoj sebstva še ni končan. V zgodnji odraslosti se razvije avtonomno sebstvo, v katerem izstopa zlasti aktivnostni vidik, v srednji odraslosti pa se močno razvije tudi samokritičnost. Za pozno odraslost in starost je značilna predvsem usmerjenost sebstva v preteklost.

Adolescence is a period, in which the subjects cognitive abilities are already developed. It is characterized by a tendency to gain life experiences and understand one's own social surroundings. It is also the period of the interest self and identity development. In early adolescence the conformable self, which is still involved in social relations. The subject actually does not become aware of his self and is not concerned with it before late adolescence. By that time self-regulation, i.e. the regulation of one's activity by different mechanisms has been developed, as well.

By the end of adolescence the development of self has not been finished yet. Early adulthood is characterized by the development of the autonomous self, in which the activity aspect is stressed, while late adulthood and old age are characterized above all by the directing of self into the past.

In this text the author analyses the manifestos of the Slovenian avant-garde in a manner thoroughly different from the procedures of traditional literary history: the author follows Ducrot's theory of semantic pragmatics, which says that the meaning of a statement is already a description of its vocalisation, which means that the analysis of the text can bring us to a reconstruction of the position of the declaration and the function of the manifesto's text. This approach helps, in the first place, to at least minimally determine the situation of the declaration, meaning the extent of the "actual" historical position pertinent to the declaration of the manifesto; and second, with the situation of the declaration, we have already surmised how the declaration itself interprets and thus co-creates the situation in which it was stated.

The analysis of the texts follows the conclusion that the functions of the texts of the manifestos correspond to two types of declaration: 1. the conclusions about what was wrong with art in the past, which correspond to the declarative function of speech; 2. the "founding" of new trends in art which

correspond to the performative function of speech, since the "speaker" of the manifesto statements uses a performative approach in order to establish his position of authority, declare himself and allow himself to be recognized as an art group. Analysis of individual declarations reveals that the contradictions of the avant-garde are already written in the text, since manifestos are mainly documents, while the avant-garde, which likes to present itself as something universal, actually belongs to the particular. The problem is as follows: in order for art to pronounce itself autonomous and universal it must first be recognized that (or "as if") it functions in the interests of a particular social class or group; in other words, its "interest" is a condition for the "lack of interest" of its autonomy.