

20120

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

Ingarden

Švajncer, Jurgec, Lesjak, Zadavec, Krajnc, Bricman,

Filozofija

Jerman, Muhovič, Hozjan, Tonkli, Kalan, Zgaga, Pediček,

Družboslovje

Židan, Lešnik, Pečar

Psihologija

Lamovec, Bucik, Brenk, Rutar, Musek, Zupančič, Selič,

V.S.Rus, Polič, Zabukovec, Lasch,

Prevodi

Place, Boh, Šuvaković

Sedanji trenutek družbe

Rus, S.Rus,

Ocene

Ošljaj

Anthropos

UDK 3 Leto 1991, letnik 23, številka I - III



989300531

Anthropos

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

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 Kim, 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 Cačinovič-Vogrincič (psihologija), dr. Ludvik Čarni (sociologija), dr. France Černe (ekonomija), dr. Frane Jerman (filozofija), dr. Stane Južnič (politologija), dr. Valentin Kalan (filozofija), dr. Boris Majer (filozofija), dr. Vid Pečjak (psihologija), dr. Vojan Rus (filozofija), Stane Saksida (sociologija).

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

Tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hivastija

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

Uredništvo in administracija:

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

telefon 332-611

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

Letna naročnina za posameznike 300,00 din, za delovne organizacije 400,00 din.

Cena enojne številke 60,00 din, dvojne številke 120,00 din in trojne številke 160,00 din.

Računalniško stavljanje in oblikovanje: Mikronet, d.o.o.

Tisk: SKUŠEK

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s finančno podporo Republiškega komiteja za raziskovalno dejavnost in tehnologijo, Republiškega komiteja za kulturo, Republiškega komiteja za vzgojo, izobraževanje in telesno kulturo in Znanstvene komisije Filozofske fakultete v Ljubljani.

Anthropos

Ingarden
Filozofija
Družboslovje
Psihologija
Preводи
Sedanji trenutek družbe
Ocene
Povzetki

VSEBINA
(Anthropos, št. 1 - 3 /91)

I. INGARDEN

- 9- 13 Marija Švajncer: Husserlov vpliv na Ingardna
14 - 16 Katja Jurgec: Upravičenost fenomenologije v estetiki
17 - 20 Darko Lesjak: Negacija Ingardnove razdelitve v likovni umetnosti
21 Izidor Zadavec: Estetika Ingardnove slike
22 - 23 Alen Krajnc: Slika, slikarija in njena časovnost
24 - 25 Jure Bricman: Ingardnova abstrakcija

II. FILOZOFIJA

- 29 - 34 Frane Jerman: Umetniška in estetska vrednost
35 - 47 Jožef Muhovič: Torišče likovne prakse :Razmislek o odnosu med površinsko in globinsko strukturo v likovnem oblikovanju in razmislek o hermenevtičnih konsekvencah, ki nam jih struktura tega odnosa narekuje
48 - 68 Slavko Hozjan: Logične rekonstrukcije v analitični teoriji znanosti
69 - 80 Andrina Tonkli: Razumem, da bi verjel
81 - 97 Valentin Kalan: Zapoznelost
98 - 102 Pavel Zgaga: Današnje možnosti praktične filozofije
103 - 109 Franc Pediček: Pomenske vsebnosti v terminih znanosti
110 - 118 Matjaž Potrč: Pojemovna referenca
119 - 150 Vojan Rus: Filozofija, antropologija kot revolucija filozofije na pragu 21. stoletja
151 - 161 Cvetka Tóth: Nezmnožnost konca filozofije

III. DRUŽBOSLOVJE

- 165 - 178 Alojzija Židan: Šola v političnem pluralizmu
179 - 183 Avgust Lešnik: Stalinova politična diskvalifikacija Leva Trockega
184 - 199 Janez Pečar: Šolarji kot "nadzorovalci"

IV. PSIHOLOGIJA

- 203 - 212 Tanja Lamovec: Milton H. Erickson: Nov pristop k hipnoterapiji
213 - 222 Valentin Bucik, Klas Brenk: Ali Bujasov "Problemski test" sodi med staro šaro?
223 - 232 Dušan Rutar: Projekt znanstvene psihologije
233 - 256 Janek Musek: Vrednote kot predmet psihološkega proučevanja
257 - 265 Maja Zupančič: Med moralno sodbo in dejanjem
266 - 285 Polona Selič: Psihološka separacija v pozni adolescenci
286 - 297 Velko S. Rus: Socialno psihološki premisleki nekoliko drugače: zunanje značilnosti (vedenja), socialne orientacije, stališča in informacij : uvodi v opredelitev izbranega problema
298 - 313 Marko Polič in Vlasta Zabukovec: Gospodarska socializacija otrok
314 - 324 Christopher Lasch: Minimalni jaz, III. del

V. PREVODI

- 327 - 335 Ullin T. Place: Konekcijem in oživljanje behaviorizma (prevedla Jana Šivec)
336 - 348 Ivan Boh: Logika vrednotenja Franceta Vebra: rekonstrukcija (prevedel Frane Jerman)
349 - 362 Miško Šuvakovič: Kongnitivna teorija in teorija forme (prevedel Matjaž Rebolj)

VI. SEDANJI TRENUTEK ČASA

- 365 - 372 Vojan Rus: Poziv k razumni sebičnosti
373 - 378 Velko S. Rus: Zveza demokratične levice za bodočnost slovenske demokratične in liberalne levice
379 - 382 Vojan Rus: Tudi sodelovanje, ne samo pomiritev

VII. OCENE

- 385 - 397 Borut Ošljaj: Anton Trstenjak: Človek končno in neskončno bitje

VIII. POVZETKI

Ingarden, Edmund Husserl, and the
 Husserlian Phenomenology of
 the Arts

ABSTRACT

This article examines Husserl's phenomenology of the arts, and argues that Husserl's theory of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist. It argues that Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist. It argues that Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist.

INTRODUCTION

Edmund Husserl's Phenomenology of the Arts

The great work of the phenomenology of Husserl is his *Phenomenology of the Arts*. This work is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist. It argues that Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist.

Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist. It argues that Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist. It argues that Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist.

Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist. It argues that Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist. It argues that Husserl's phenomenology of the arts is a phenomenology of the arts, and not a phenomenology of the artist.

Husserlov vpliv na Ingardna

MARIJAŠVAJNCER

*Lahko rečemo, da je Roman Ingarden največji sodobni slovanski filozof.
(Dr. Frane Jerman)*

POVZETEK

Članek obravnava eksplicitno izražen Husserlov vpliv na Romana Ingardna. Poljski filozof je ta vpliv neposredno priznaval. Opaziti je bilo posebno razsežnost aplikativnosti problematike in uporabnosti Husserlove terminologije. Ingarden je bil do utemeljitelja fenomenologije tudi kritičen in si je prizadeval oblikovati izvirno filozofijo.

ABSTRACT

HUSSERL'S INFLUENCE ON INGARDEN

The article deals with the explicit influence of Husserl on Roman Ingarden. This Polish philosopher also directly admitted this influence. A special dimension of the applicability of the problematics and use of Husserl's terminology was also noticed. Ingarden was also critical towards the funder of phenomenology and attempted to shape his own original philosophy.

Izbirati je mogoče med različnimi miselnimi izhodišči in se odločiti za najprimernejšo metodo. Prva možnost bi lahko bila v tem, da bi izvedli monografsko kritično refleksijo filozofskega opusa Edmunda Husserla (1859 - 1938) in Romana Ingardna (1893 - 1970), torej vsakega posebej, potem pa bi se lotili komparacije in tako razbrali neposredni vpliv prvega filozofa na drugega. Druga možnost se kaže v tem, da podamo Husserlovo problematiko in se nato vprašujemo o zrcaljenju te miselne naravnosti v Ingardnovem delu, tretja, po vsej verjetnosti najustreznejša odločitev pa bi bila, da bi kratkoma preučili eksplicitno izražen Husserlov vpliv, to se pravi, ugotovili, kako govori Roman Ingarden naravnost o svojem učitelju.

Razviti in potrditi bomo skušali naslednje hipoteze: Ingarden naravnost priznava, da je bil Husserl njegov učitelj, in spremlja njegove razvojne faze; Husserlova filozofija zadobi pri Ingardnu posebno razsežnost aplikativnosti; Ingarden se zaustavlja zlasti pri Husserlovih terminoloških posebnostih ter bralce opozarja na podobnost ali različnost pri uporabi posameznih izrazov; Ingarden je bil do nemškega fenomenologa tudi kritičen in si je prizadeval oblikovati lastno izvirno filozofijo. Poudariti je treba, da se Husserl ni ukvarjal

z umetnostjo, medtem ko je bila za poljskega filozofa prav estetika tista, ki ji je namenil poglavitno pozornost. V primerjavi s skrajno abstraktno usmerjenim učiteljem je bil Ingarden velikokrat zelo konkreten in celo nazoren. Čeprav se je nenehno skliceval na Husserlovo kritiko psihologizma, si je tu in tam vendarle pomagal prav s psihologijo.

Edmunda Husserla je Ingarden najprej poslušal v Göttingenu, nato pa mu je sledil na univerzo v Freiburgu in leta 1918 ubranil disertacijo Intuicija in intelekt pri Henriju Bergsonu. Slovenski filozof Frane Jerman, prevajalec in poznavalec Ingardnove filozofije, ugotavlja naslednje: "Ingardnova ontološka prizadevanja so odločno sledila Husserlovim in lahko bi rekli, da je razvil ter logično zaokrožil to, kar je v določenem smislu *racionalno jedro* Husserlove ontologije. Vendar si ne smemo predstavljati, da je Ingarden Husserlov epigon. Od tega je bil vse življenje kar se le dá oddaljen. Niti v vseh prizadevanjih mu ni sledil. Kot fenomenolog in izjemen poznavalec Husserlovega obširnega dela je dovolj zgodaj zaslutil past, v katero je zašel mojster s svojim transcendentalnim idealizmom."¹ Jerman pravi, da je lažni krog v tem, da Husserl tisto, kar naj bi šele dokazal, vnaprej vnese v sam dokaz, ko s fenomenološko redukcijo predpostavlja čisto zavest in skuša prodreti do samorazvidnega spoznanja.

Glede izbire posameznih izrazov se Ingarden največkrat navezuje na naslednja Husserlova dela: Logične raziskave (Logische Untersuchungen, 1900 - 1901), Transcendentalna in formalna logika (Transzendente und formale Logik, 1910), Ideje o čisti fenomenologiji in fenomenološki filozofiji (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischem Philosophie, 1913) in Kartezijanske meditacije (Méditations Cartésiennes, 1931).

Ingarden je skušal epistemološko načrtovati znanost o umetnosti. Epistemologija v tem pomenu obsega spoznanje - filozof besedo razume v zelo širokem pomenu - in predmet spoznanja. Pravi, da so se epistemološka preučevanja začela prav s Husserlovimi Logičnimi raziskavami; pokazala so, da obstaja posebna korelativnost med načini spoznavanja in predmetom, ki ga je treba spoznati, morda celo prilagajanje tega spoznanja predmetu samemu. To se po Ingardnovem mnenju pokaže zlasti v določitvi, katera stališča ali spoznavne operacije sodijo v sistem celotnega procesa spoznavanja, kako so pogoj druga drugi in kako druga drugo modificirajo. Osnovnim tipom spoznavnih predmetov namreč ustreza prav toliko osnovnih vrst in načinov spoznavanja.²

Potrditve hipoteze, da se v Ingardnovih teoretičnih prizadevanjih uveljavlja svojevrstna aplikativnost, je mogoče najti že v določitvi poglavitne teme dela Literarna umetnina (Das literarische Kunstwerk, 1931). Ta tema je namreč zasnovana kot struktura in način obstoja literarnega dela in zlasti literarne umetnine. V ospredje skuša postaviti nove, lastne poglede, ne pa psihologističnih.³ Psihologizem je za Ingardna tista teorija, po kateri imamo za psihična dejstva (nemara za zavestne doživljaje) predmete, ki po svoji naravi niso nič psihičnega; psihologizem najlaže sprejemajo ljudje, ki so brez filozofske kulture - tovrstnih ljudi pa ni ravno malo, trdi Ingarden.⁴

1 - Frane Jerman: Roman Ingarden, Fenomenološka analiza umetnosti, Roman Ingarden: Eseji iz estetike, Ljubljana, Slovenska matica, 1980, str. 18.

2 - Roman Ingarden: O saznavanju književnog umetničkog dela, Beograd, Kultura, 1971, str. 6.

3 - Roman Ingarden: Das literarische Kunstwerk, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1965, str. XI.

4 - Roman Ingarden: Eseji iz estetike, Ljubljana, Slovenska matica, 1980, str. 358.

Filozof meni, da se ena izmed poti, kako se lotiti umetnine, ujema s Husserlovim poskusom transcendentnega idealizma, to se pravi razumeti realni svet in njegove elemente kot čiste intencionalne predmetnosti, ki imajo v globini konstituirane čiste zavesti osnovo in določilo biti.⁵ Način biti čistih intencionalnih predmetov je skušal Husserl razumeti z zunanjo čistostjo. Realna predmetnost in njeno bistvo naj bi imeli isto strukturo in način obstoja. V ta namen je Ingarden iskal predmet, katerega čista intencionalnost bi bila zunaj slehernega dvoma in bi bilo mogoče preučevati bistvene strukture in način obstoja čistih intencionalnih predmetov.

Ingarden pravi, da se peto poglavje v knjigi *Literarna umetnina* nanaša na Husserlovo Formalno in transcendentno logiko. Branje Husserlovega dela je bilo Ingardnu v posebno veselje. Husserla ima za svojega spoštovanega učitelja in opozarja, da je treba namenjati primerno pozornost spremembam v njegovem razvoju. Odziva se nanje, vendar hoče uveljavljati relativno izvirnost. Ingardnova pojmovanja se skladajo s Husserlovimi iz Formalne in transcendentne logike glede tega, da so pomeni besed, stavki in pomenske celote podobe, ki so izpeljane iz subjektivne operacije zavesti. "Torej niso *idealne* predmetnosti v pomenu, ki ga je Husserl sam določil v svojih Logičnih raziskavah."⁶ Husserl naj bi imel vse vsebinske predmetnosti za intencionalne tvorbe posebnega načina in s tem došel do univerzalne razrešitve transcendentnega idealizma, medtem ko se tudi danes stroga idealnost različnih idealnih predmetnosti (idealni pojem, idealni individualni predmeti, ideje in bitnosti) obdrži in se v idealnih pojmihi vidi celo ontični fundament pomena besed, ki jih omogoča intersubjektivna identiteta heteronomnosti načina biti. Husserlovo premišljevanje je določeno s transcendentno-idealističnimi motivi, medtem ko so Ingardnova opazovanja usmerjena onotološko in skušajo na logičnih tvorbah pokazati vrsto dejanskega stanja. Prizadeva si podati ustrezno fenomenološko skico.

Kar zadeva posameznosti, ki se skladajo s Husserlovo logiko, poudari naslednje postavke:

1. pojmovanje subjektivne stavčne operacije in razlika med čisto izjavo in sodbo;
2. razlikovanje med materialno in formalno vsebino nominalnega pomena besed in protislovja celotnega pomena izoliranih besed in sintaktičnih momentov, ki jih dobiva pomen v stavkih;
3. analiza konstituiranja čiste intencionalne predmetnosti v mnogoterosti ujemalnih stavkov.⁷

Ingardnu je veliko do temeljite analize, odločitve pa seveda prepušča bralcem. Med Husserlovim delom *Formalna in transcendentna logika* ter Ingardnovimi stališči sicer obstajajo očitne razlike, vendar Ingarden, kot sam pravi, ne pozablja, koliko pravzaprav dolguje svojemu spoštovanemu učitelju. Po dvanajstih letih lastnega dela zelo dobro ve, koliko Husserl prekaša druge teoretike (v mislih ima obdobje ustvarjalnega dela od doktorske disertacije do knjige *Literarna umetnina*).

Kadar študiramo Husserlova dela, moramo napraviti miselni obrat in pozabiti na poenostavljeni realizem. Zavedati se je treba pomena splošnosti, abstraktnosti, analize bistva in celo absolutne splošnosti bistva. Posameznost in konkretnost naj bi vendarle obstajali vsaj kot možnost, vendar Husserl pravzaprav onemogoča ta prehod.

5 - Glej opombo št. 3, str. XII.

6 - Prav tam, str. XV.

7 - Prav tam, str. XV.

Ingarden se v zvezi s tem sprašuje, kaj pomeni, če rečemo, da razumemo besede ali stavke. To razumevanje se odvija v posebnih doživljajih, kajti v normalnih okoliščinah na to sploh nismo pozorni. Vprašanje, kaj je pomen besede, sproža težave, ki so povezane z različnimi filozofskimi problemi. Obstajajo različne teorije, ki so nastale po Husserlovih Logičnih raziskavah (Ingarden jih ima za pionirske), v katerih je bilo opaziti vpliv Bernharda Bolzana (1781 - 1848), teoretika, ki se ga je Husserl kasneje v Formalni in transcendentni logiki odrekal, čeprav je obdržal sintagmi idealni pomen in idealni predmet. Roman Ingarden poudarja, da je v svoji knjigi Literarna umetnina zastopal stališče, ki je analogno Husserlovi prekinitvi z Bolzanom. Kolikor je beseda nedvoumna, je njen pomen po Ingardnovem mnenju objektivni, saj je pri vsaki uporabi njen pomen identičen. Ta pomen je intencionalna tvorba ustreznih doživljajev mišljenja, tvorba, ki je ustvarjalno oblikovana v aktu mišljenja in pogosto na osnovi prvobitnega izkustvenega akta. Ingarden se sklicuje na Husserla, češ da se besedam nekaj dodaja v intencionalnem doživljanju mišljenja in je to izvedena intencija, le-ta pa se naslanja na glasovno obliko besede in skupaj z njo oblikuje besedo. Beseda se torej uporablja glede na intencijo, njen pomen pa se istoveti z vsebino akta mišljenja, pri čemer je ta vsebina pojmovana kot komponenta oziroma realen del akta v Husserlovem pomenu.⁸

"Pomen je, kot pravi Husserl, samo 'prehodni objekt', skozi katerega gremo zato, da bi prispeli do mišljenjskega predmeta. V strogem pomenu besede sploh ni 'objekt', kajti kadar neki stavek mislimo aktivno, se ne obračamo na njegov pomen, temveč na tisto, kar se z njegovo pomočjo določa ali se misli."⁹

Ingarden velikokrat primerja izraze, ki jih sam uporablja, s Husserlovimi. Opozarja, da je primerjava nujna; včasih je tudi kritičen. Nikakor se ne strinja s Husserlovo tendenco, da bi imeli estetski doživljaj za nevtraliziran doživljaj, zakaj v zadnji fazi estetskega doživljanja se namreč pojavlja moment postuliranja eksistence, ki je popolnoma drugačen od postavke bivajočega glede na stališče, ki je dano v zaznavanju. Ingarden poudarja, da je bil že Husserl tisti, ki je pisal o dejanskosti intencionalnih korelatov, o aktualnih in neaktualnih modusih zavesti in postavljanju bivajočega (sintagmo je uporabljal namesto besede priznavanje).

Terminologija, ki jo Ingarden prevzema ali problematizira, je naslednja: podobnost predmeta, eksplozija, orientirani prostor, mreža vtisov itd. Dejstvo, da je kak predmet podoben drugemu, ni vzrok, da bi bil prvi slika drugega. Predmet je lahko v stanju notranje eksplozije. "Na sliki predstavljeni prostor je orientirani prostor (v Husserlovem pomenu) in ne fizikalni ali čisto geometrijski prostor."¹⁰ Mreža vtisov v Husserlovem jeziku pomeni bolj ali manj izpolnjene ali neizpolnjene kvalitete, ki hkrati s senzualno podlago šele oblikujejo konkretni videz določenega predmeta ali kake njegove konkretne lastnosti.

Ingarden prevzame tudi pojem teoretične zavesti v Husserlovem pomenu, medtem ko glede navedb o potezah zgradbe slike ne skriva svoje kritičnosti do učitelja: "Moja izvajanja bodo pokazala, da je treba Husserlove poglede bistveno spremeniti in v mnogočem dopolniti."¹¹ Razlikovanje med podobo in sliko je sicer izvedel že Husserl, vendar ni podal

8 - Roman Ingarden: O saznavanju književnog umetničkog dela, Beograd, Kultura, 1971, str. 20-22.

9 - Prav tam, str. 37.

10 - Glej opombo št. 4, str. 81.

11 - Prav tam, str. 144.

analize in utemeljitve. Ingarden pa skupa poseči po globljih argumentih in se odloča za pojmovanje, ki je drugačno od Husserlovega.

Navedli smo že, da sprejema Husserlovo kritiko psihologizma, vendar ne smemo prezreti, da dvomi, ali je povsem sprejemljiva tedaj, kadar preučujemo glasbeno umetnino. V glasbi segamo nazaj in ohranjamo pravkar minulo preteklost, ohranimo njeno navzočnost ne glede na to, da je že prešla ali da mineva. To ohranjanje pravkar minile preteklosti v aktualnosti je Husserl imenoval retencija, nujnemu predvidevanju, kaj se bo še zgodilo, pa je korelativno dal ime protencija.

Edmund Husserl je s svojim transcendentnim idealizmom eden izmed najbolj zapletenih filozofov v zgodovini filozofije, zato ni nič čudnega, da se je tudi Ingarden večkrat spraševal, ali ga je sploh pravilno razumel. Če pogledamo na knjige, ki smo se jih lotili v tej analizi, kot celoto, potem lahko ugotovimo, da Husserlov eksplicitni delež ni kdove kako pomemben. Mnogokrat samo nakazuje pomenske razlike v terminologiji in ne izpeljuje problemov. Primerjava je prepuščena bralčevi presoji.

Premislek lahko sklenemo z ugotovitvijo, da je bil Husserl Ingardnovo miselno izhodišče, inspiracija in možnost za aplikacijo, sicer pa je poljski filozof povsem samostojen mislec.

LITERATURA

Fenomenologija, Beograd, Nolit, 1975.

Foht, Ivan, Moderna umetnost kao ontološki problem, Beograd, Institut društvenih nauka, 1965.

Husserl, Edmund, Filozofija kao stroga nauka, Beograd, Kultura, 1967.

Husserl, Edmund, Kartezijanske meditacije, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1975.

Husserl, Edmund, Ideja fenomenologije, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1975.

Husserl, Edmund, Kriza evropskega človeštva in filozofija, Maribor, Založba Obzorja, 1989.

Ingarden, Roman, Das literarische Kunstwerk, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1965.

Ingarden, Roman, O saznavanju književnog umetničkog dela, Beograd, Kultura, 1971.

Ingarden, Roman, Doživljaj, umetničko delo i vrednost, Beograd, Nolit, 1975.

Ingarden, Roman, Lessingov Laokoon, Odnosi medju umetnostima, Beograd, Nolit, 1978.

Ingarden, Roman, Eseji iz estetike, Ljubljana, Slovenska matica, 1980.

Jerman, Frane, Sprehodi po estetiki, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1983.

Majer, Boris, Med znanostjo in metafiziko, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1968.

Strehovec, Janez, Oblika kot problem, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1985.

Vrečko, Janez, Sprema beseda, Misel o moderni umetnosti, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1981, str. 194-213.

Upravičenost fenomenologije v estetiki

KATJA JURGEC

Kot študentka likovne pedagogike se pogosto srečujem z vprašanji v zvezi z estetiko oziroma z različnimi likovnimi problemi.

Srečanje z delom Romana Ingardna mi je v marsikaterem prej nerešenem vprašanju, pomagalo do ustreznega sklepa, čeprav pa sem kot bodoča likovna ustvarjalka naletela v njegovem delu Eseji iz estetike na teze oziroma trditve, o katerih je mogoče tudi dvomiti.

Naj se za začetek ustavim pri uradnem tvorcu fenomenologije Edmundu Husserlu. Pri njem je zanimiv pojav kompleks psihologizma - če lahko to tezo imenujem po svoje. Zastavlja se mi namreč vprašanje, kaj je tisto, kar je Husserla tako korenito odvrnilo od njegovega prvotnega mišljenja, v katerem je zagovarjal psihologizem, vendar pa se ne bom osredotočila na to vprašanje, ampak bom skušala s svojega stališča osvetliti problem, ki je po mojem mnenju posredno nastal prav zaradi Husserlove in s tem seveda posredno tudi Ingardnove odvrnitve od psihologizma - od njega se v bistvu oddalji tudi osnovna misel fenomenologije.

Psihologizem kot nazor, ki meni, da je psihologija temelj vse filozofije, zavračam, vseeno pa menim, da se fenomenologija kot znanost o pojavih, znanost, ki naj bi se ukvarjala z racionalnimi pojmi in nujnimi najvišjimi resnicami, ne more popolnoma ločiti od psihologije, vsaj kar zadeva estetska vprašanja. Tega se zavedata tudi oba fenomenologa, vendar se to v njenem delu nekako izgubi.

Moja teza je, da je v estetiki nujno in brezpogojno treba upoštevati emocije, in sicer kot samostojen dejavnik estetskega predmeta. Ingarden sicer na to v določenih delih knjige opozarja, vendar pa se sam v analizi tega ne drži. Da bi ugotovili, kjer Ingarden pozablja na emocionalni efekt, si najprej oglejmo njegov odnos med sliko in slikarijo. Prav v tej relaciji je bistvo njegove fenomenologije. Slikarija je zanj fizična eksistenčna osnova za neko višjo vrednost - tako imenovano sliko. Slikarija je povsem realen predmet, ki visi na steni in je sestavljen iz različnih materialov, na primer platna, ter je pokrit z različnimi barvami. Slike kot predmeta našega opazovanja pa ne smemo istovetiti s slikarijo. Za svojo eksistenco potrebuje slika poleg slikarije še gledalca in njegovo čutnozaznavno dejavnost. Pri gledalcu gre za konstruiranje slike na temelju prepoznavanja čutnih podatkov, ki mu jih daje slikarija. Pri tem se pri gledalcu razvije estetski doživljaj, ki mu pomaga razumeti sliko v njenih estetsko vrednostnih kvalitetah. Po Ingardnu nastane slika kot estetski predmet našega zaznavanja v tako imenovanem intencionalnem aktu. Dojemanje slike se torej po njegovem opira na čutno zaznavanje oziroma na čutni dražljaj slikarije na gledalca. Tu pa

Ingarden zanemarija emocionalno plat, ki igra po mojem mnenju v tem nastajanju slike pomembno vlogo. Poglejmo, kakšen je proces od nastajanja do vrednotenja slike, gledano tudi z emocionalnega vidika.

1. Prva faza:

Vse se začne že pri izbiri motiva, ki avtorja čustveno vznemiri. Če pogledamo Ingardnov odnos do motiva, ugotovimo, da ga zanima zgolj vsebina, ne govori pa o njeni izbiri in vzroku ustvarjalčeve izbire vsebine. Zakaj se je neki ustvarjalec odločil ravno za portret, drugi pa za tihožitje? Prav gotovo je tu poleg likovne zanimivosti motiva oziroma likovnega problema očiten še emocionalni moment, to se pravi, da gre za ustvarjalčevo čustveno vzburljenje.

2. V drugi fazi procesa nastajanja slike gre za sintezo motiva in avtorjevega odnosa do njega.

3. Nato pride do tretje faze - slikanja, ki je sinteza med prvo in drugo fazo in pa seveda likovno tehnologijo. Pomemben dejavnik so prav gotovo avtorjeve zmožnosti. Zdaj se uveljavi rezultat ustvarjalnega akta, ki pa se mora prav gotovo afirmirati skozi gledalčeve oči; to trdi tudi Ingarden. Zdaj se torej pojavi gledalec, ki najprej v nekem, tako imenovanem "gledanju", sliko zapaža. Prvi vtis slike nanj je, da deluje slika estetsko ali pa ne. Povprečnega opazovalca lépo seveda prevzame in je zanj to kriterij za vrednotenje slike. V drugi fazi dojetja slike začne opazovalec spoznavati globlji pomen slike - to pa je odvisno od tega, ali ga je na sliki kaj razvnelo. Tu pa že pride do poskusa vrednotenja ustvarjalčevega dela v skladu s fazami nastanka slike. Do tod gre laik, medtem ko bo poznavalec že skušal globlje prodreti v bistvo slike in s tem v umetnikovo delo, in sicer tako, da bo skušal analizirati samega sebe in ugotoviti, kaj je tisto, kar ga je spodbudilo k razmišljanju.

Moja analiza procesa od nastajanja slike do njenega vrednotenja doslej ni temeljila zgolj na emocionalni osnovi, zdaj pa prihajam do točke razmišljanja, kjer bomo skušala predstaviti izključno psihološki vidik nastajanja in sprejemanja likovne kreacije. Pri ustvarjanju slike avtor vanjo nujno vnaša tudi svoje občutenje sveta, to izraža s potezo, barvo ipd. Svoja čustva pa lahko izraža tudi z likovnimi zakonitostmi - na primer s harmonijo, disharmonijo barv ali s kompozicijo. Če je na primer na sliki uveljavljen harmoničen red, to gotovo zbuja občutek umirjenosti, lahko tudi ugodje, za katero pa ni nujno, da je estetsko, ampak je lahko čisto psihološko ugodje. Na to se nekako navezuje tudi moja ugotovitev, da nam lahko predstavljeni predmet ali oseba na sliki zbuja podobne občutje kot predmet oziroma stvar v naravi. Če se na primer portretiranec na sliki smeje, lahko v meni zbudi asociacijo na veselje; to lahko pri določenih dovolj senzibilnih ljudeh v resnici spodbudi veselje tudi pri njih samih. Marsikaj je odvisno od tega, kakšen je posameznikov odnos do slike. Poseben primer je abstraktno slikarstvo, kjer določene nerazumljive elemente na sliki zapolniš s svojimi lastnimi predstavami, te pa so zopet v relaciji s čustveno vzburljenostjo, ki nastane pri gledalcu s sprejemom likovnega sporočila.

Ko se približamo končni fazi psihološkega procesa od nastajanja pa vse do vrednotenja slike, naletimo na problem relativnosti umetniške in estetske vrednosti. Ingarden zanika trditev, da lepo ni to, kar je lepo, ampak tisto, kar nekomu ugaja. Zanj ugajanje ne more biti merilo lepega oziroma estetskega, se pravi tudi kvalitetnega; to je

seveda popolnoma res. Kljub temu da Ingarden poudarja intencionalni akt in povezuje eksistenco slike tudi z gledalcem, pravi, da je estetska vrednost tisto, kar je v samem estetskem predmetu ali na njem.

Estetska vrednost zanj ni nekaj izmišljenega oziroma opazovalčeva iluzija, ki naj bi jo povzročilo ugajanje. Estetska vrednost slikarskega estetskega predmeta torej ni rezultat poljubnih gledalčevih odločitev. Po drugi strani pa Ingarden priznava različne možne konkretizacije slike in celo trdi, da to dviguje umetniško raven slike; s tem pa zapade v kontradikcijo. Upoštevajoč obe trditvi, ugotovimo, da nujno izključujeta druga drugo. Če upoštevamo Ingardnovo misel, da je estetska vrednost tisto, kar je v samem estetskem predmetu ali na njem, pomeni to nujnost enakega razumevanja umetniškega dela gledalcev. Seveda Ingarden to past nekako zasluti in jo pojasnjuje s tem, da je lahko na eni sliki skritih več možnosti za aktualizacijo slike, te možnosti pa naj bi bile dane vnaprej. Zastavlja se mi vprašanje, ali ni ravno človek tisti, ki s svojim umom prodre do teh možnosti, in so le-te zgolj substanca njegove zavesti in s tem tudi emocij. Če tako gledamo, se lahko potrdi znana Tagorejeva misel, da je ta svet človeški svet, svet, ki zunaj ljudi ne obstaja in je njegova realnost odvisna od naše zavesti - le ta način mišljenja nam da resnico.

Za sklep lahko ugotovim, da fenomenologija kot metoda gotovo globoko prodira v vprašanja estetike, vendar se v nekaterih točkah premalo osredotoči na probleme, to pa mogoče ni toliko posledica fenomenologije, ki bi te pomanjkljivosti prav gotovo premagala, kot pa njunih predstavnikov, ki ju omenjam. Husserl in Ingarden imata morda eno samo težavo - do umetniškega dela zagotovo ne moreta imeti tako direktnega odnosa, kot ga ima ustvarjalec sam.

Negacija Ingardnove razdelitve v likovni umetnosti

DARKO LESIAK

Na področju umetnosti je bilo že nešteto poskusov umetnikov, umetnostnih zgodovinarjev, filozofov estotov in drugih, da bi opredelili umetniško delo. Takšni poskusi so kritično ocenili nastala dela, jim dali določeno mesto v sklopu umetnosti in na svoj način pripomogli k razvoju umetnosti nasploh.

Nikakor pa ni absolutne resnice o umetnini in končnih opredelitev, kaj mora umetniško delo vsebovati, da bo umetniško. In prav je tako, saj bi z dokončno resnico zaustavili razvoj umetnosti, zato moramo vsako preciziranje v umetnosti jemati z določeno rezervo.

Ko je nemški filozof Alexander Baumgarten prvi uporabil pojem estetika, je z njim označil vedo o čutnem spoznanju, nižjem od umskega. Prav gotovo je bil takrat ta pojem preozko obdelan, vendar je ostal in so ga uporabljali še drugi misleci vse do danes. Toda dobival je vedno znova drugačen pomen. Nekatere filozofske smeri so se ukvarjali z vprašanji umetnosti, vendar so dajale odgovore le v skladu z lastnimi osnovnimi usmeritvami.

Zgodilo se je tudi nekaj, kar se je marsikateremu umetniku pa tudi umetnostnemu zgodovinarju zdelo nemogoče, to je poskus - s fenomenološko analizo obdelati vprašanja, ki jih zastavlja umetnost.

Prav gotovo ni naključje, da se je tega dela lotil ravno slovanski filozof Roman Ingarden. Slovanski umetniki Jawlensky, Kandinsky, Chagall, konstruktivisti in supermanisti s Kazimirom Malevičem na čelu so v tem stoletju napravili veliko revolucijo v umetnosti in s tem tudi spremenili razumevanje umetnosti same.

Povsem razumljivo je, da morajo estetiki zdaj uporabljati nekoliko drugačno metodo pri opazovanju nastalih del. Fenomenološka analiza je prav gotovo dobra metoda, ki pa poleg vsega prinaša določena odprta vprašanja o umetnosti, vprašanja, na katera bo treba še odgovoriti.

Roman Ingarden se je tega dela lotil zelo celovito in široko, morda celo preširoko, saj so v njegovem delu zazijale vrzeli, ki jih ni nihče zapolnil. Včasih se je dela lotil na napačnem koncu, drugič pa kljub fenomenološki analizi preveč površinsko. Že v uvodu je Ingarden nakazal, kako bo potekala njegova fenomenološka analiza. O tem, da je beseda slika večpomenska, prav gotovi ni dvoma, tudi o tem ne, da je del te slike neka realna stvar na steni, ki jo poimenuje slikarja (iz lesa, platna, olja, pigmenta itd.).

Če je človeku njegovo telo "pripomoček" za bivanje, je seveda tudi ta materialna plat slike nujnost za njen obstoj, vendar pa človeka največkrat ne zaznamuje samo njegovo telo,

marveč njegov duh. Podobno je s sliko. Slika sicer ni bitje, a vendar bi lahko dejali, da ima notranje življenje. Na gledalca najprej napravi nekakšen emocionalen vtis (likovni vtis), ki bi ga najlažje primerjali z ljubeznijo fanta, zaljubljenega v mladenko. Dekle namreč na fanta napravi prijeten vtis in fant se zaljubi. Ta vtis (prva plast ljubezni) počasi mine in fant spoznava realne mladenkine kvalitete. Šele kasneje ugotovi, da ima dekle pobarvane lase, celulitis na stegnih in "zaplombirane" zobe. Kakor zaljubljenemu fantu, tako tudi gledalcu slike ta vtis s postopnim opazovanjem vedno bolj pojenjuje, sliko pa plast za plastjo razgalja, dokler ne pride do popolne razgalitve oziroma do stopnje, ki jo Ingarden imenuje realna stvar na steni. Ta vtis Ingarden sicer priznava in ga imenuje osnovni ton (slike). Pravi, da se nam ta osnovni ton vsiljuje pred vsemi drugimi in da lahko tisti, ki ni dovolj občutljiv za manjše kvalitetne razlike, dojema zgolj ta osnovni ton, druge kvalitetne razlike pa spregleda. Gotovo ima prav, da takšno spregledanje ni dopustno, toda menim, da nikakor ne smemo mimo tega osnovnega tona slike, vidika, ki se mu Ingarden v Eseju prav posebej ne posveča.

Fant, ki bo iskal zgolj lepo telo mladenke, ne bo nikoli našel srečne ljubezni. Tudi gledalec, ki bo občudoval samo materialno plat slike (slikarije), ne bo nikoli dojel lepote umetnosti.

Da bi se Ingarden obvaroval pred predčasnimi posplošitvami, da je na steni viseča slikarija samo delno slika v estetskem pomenu, se najprej odloči za razlikovanje med različnimi možnimi tipi "slik". Strinjam se, da obstajajo slike različnih kvalitativnih kategorij, da obstajajo prvorazredna dela, pa tudi dela, ki imajo zelo malo likovne vrednosti, a so za razvoj umetnosti prav tako pomembna, vendar pa bi se le stežka odločil za kategorično razvrščanje slik, saj je največkrat nemogoče zajeti v sklop vse dejavnike, ki odločajo o njeni kategoriji.

Tako kot na drugih področjih, igrata tudi v umetnosti pomembno vlogo čas in razvoj. Neko delo, ki je bilo izdelano pred tisoč leti, bi enako izdelano danes poželo kaj malo uspeha, in narobe, dela, ki jih ustvarjajo umetniki danes, publika pred tisoč leti ne bi mogla sprejeti. Tako so boljša dela, ki so nastala na primer pred tisoč leti, pomenila vrhunec ustvarjalne miselnosti, nastale v danih okoliščinah. Razmere niso vedno enake, zato prav gotovo pri kategoričnem razvrščanju del ne moremo izbirati istih dejavnikov, ki vplivajo na kvalitativno razvrščanje del, vendar pa se ta razvoj v likovni umetnosti močno razlikuje od drugih razvojev, kot na primer v tehniki. Le tam je popolnoma jasno, da današnje vesoljsko plovilo pomeni vrhunec tehnike letalnih plovil nasploh, prav gotovo veliko večji vrhunec, kot tista borna letalna naprava, ki jo je izdelal Leonardo da Vinci in s katero se je njegov služabnik ubil.

V umetnosti pa nikakor ne moremo trditi, da je slika Jasperja Johnsa, ki je požel nagrado leta 1988 na Bienalu v Benetkah, vrhunec likovne umetnosti nasploh.

Morda bi mi lahko tudi v zvezi s primerom o letalnih napravah kdo očital, da je trditev o vesoljskem plovilu sicer pravilna in da je to vrhunec razvoja tehnike letalnih naprav, a da je Leonardov izum primitivne letalne naprave za tehniko veliko bolj pomemben kot vesoljsko vozilo in vsa letalna plovila skupaj, kolikor smo jih do danes izdelali.

Morebiti mi bo kdo očital, da je Ingarden likovna dela zgolj razvrstil, da bi imel lažji pregled nad njimi in da bi lažje dokazal odnos med sliko in slikarijo, a vendar pazljivemu bralcu ne uide, da razdelitev poteka po nekem vrstnem redu in da ni naključna. Trditev dopolnjuje še dejstvo o plastni analizi slike, pa tudi poimenovanje kategorij, kot na primer čista slika, kjer že naslov pogloblja obeta več. Dogodi pa se prav nasprotno, kot bi bralec

pričakoval. Ingarden se razpiše o slikah z nižjo kakovostno ravni (slike z literarno snovjo), medtem ko se v poglavju o čisti sliki, kjer bi bralec pričakoval največ, zazdi, da je zanj sleherni preciziranje nevarno za obstoj razvrstitve.

Postal sem pozoren na to, da je tako v prvi, drugi in v četrti kategoriji podal tudi primere slik (Zadnja večerja, portret Adama Mickiewicza, vitraža v Notre Dame v Parizu). Le zakaj ni navedel primera tudi za kategorijo čiste slike? Ali se mu je to zdelo nepotrebno ali pa se je hotel ogniti dejstvu, da bi določena slika, ki bi jo dal za primer, postala nekakšna šablonska osnova?

Predvidevati je mogoče, da je Ingardnova razvrstitev slikarskih umetnin bolj ali manj motivna razdelitev oziroma se navezuje na tisto, kar je povezano z motivom, vendar pa le-ta ni edino in osnovno estetsko merilo. Če bi se zamislili nad sliko Leonarda da Vincija Zadnja večerja, bi naleteli na možnosti, ki jih Ingarden ne omenja. Slikar se prav gotovo ni lotil dela zato, da bi naslikal večerjo oziroma zadnjo večerjo. Motiv je bil pač izziv, da doseže umetniške novosti v kompoziciji, perspektivni, likovnih elementih, pa tudi v slikarji kot taki (tehnološke novosti). Zanj ni bilo toliko pomembno, kaj je slika, ampak je bilo odločilnega pomena, kako je to storil.

Umetnost bi šla svojo pot, tudi če bi slikarji od šestnajstega stoletja dalje slikali samo zadnjo večerjo. A ni treba posebej omenjati, da bi bila to neumnost, tako kot je neumnost tisto, kar se nanaša na slikanje čistih slik.

Če Ingarden postavi čisto sliko za najvišjo kategorijo slike, potem iz tega sledi tudi to, da se sam zavzema za slikanje slik z najvišjo kategorijo. Esej pa je vendarle pisan za vse, tudi za slikarje, in pričakovati je, da se bodo slednji ob branju Eseje "spreobrili".

Slikanje čistih slik bi lahko postalo dogma, ki bi močno okrnila razvoj umetnosti. Ingardnova razdelitev je pravzaprav razvrstitev po formuli. Sam sem proti takšni razdelitvi, saj umetnost ni matematika.

Znano je, da Leonardo da Vinci ni bil niti malo veren, prav nasprotno, veri se je celo posmehoval. Verski motivi zatorej niso bili odsev njegovega notranjega občutja. Tudi ne trdimo, da je slikar moral slikati "svete" motive, da bi se rešil pred inkvizicijo. Najbrž bi lahko slikal zgolj antične mitološke motive, bitke, ki so kot motiv prihajale v modo, ali pa smo portrete. Motiv ga torej ni obremenjeval. Na vsak način pa bi vsaj zase lahko ustvarjal slike z "nevtralno vsebino" (tudi čiste slike), da bi se s tem ustrezno umetniško razvijal. Vemo, da se je ukvarjal z različnimi prepovedanimi raziskavami, obdukcijami mrličev in podobnim. Znano je, da Leonardo da Vinci takšnih slik ni delal niti zase, saj bi se dela gotovo ohranila, kot so ostale njegove "nevarne risbe" obduciranega telesa.

Iz tega torej jasno sledi, da da Vinci motiv ni obrenjeval, ampak je bil zanj zgolj obešalnik, na katerega je na svojevrsten in nov način obešal likovne prvine. Bil mu je izziv, da lahko stvar opravi bolje kot kdorkoli dotlej, tako dobro, da bi bilo takorekoč skoraj nesmiselno vsako "novo raziskovanje" v tej smeri. S tem je povzročil tudi konec renesanse in preobrat v umetnosti.

V Ingardnovem opredeljevanju slik, ki nimajo predstavljenih motivov, oziroma v tako imenovanih abstraktnih slikah je opaziti neke vrste nedorečenost. Po eni strani jih uvršča v posebno, četrto kategorijo, ki je zunaj treh osnovnih kategorij, po drugi strani pa se zaveda, da so tudi te slike umetnine, ki so prenekaterikrat še večje kot kakšne v prejšnjih treh kategorijah, zato je nenavadno, da se slik s to "tematiko" Ingarden ni loteval ustrezno. Lahko bi namreč trdili, da so ravno te slike povzročile popolno umevanje vseh dosedanjih slik, tudi tako imenovanih čistih slik.

Prav gotovo bi Ingarden moral obdelati več likovnih del, da bi potrdil veljavnost svoje razdelitve, ne pa samo nekaterih, ki so bila kot nalašč za potrditev njegovih stališč. Obstaja pa zelo veliko vmesnih nečistih kategorij, pa tudi del, kot so na primer reliefi, skulpture, design itd. Navsezadnje pa za estetiko delitev po motivu ne more zadostovati, zato menim, da je Ingardnova razdelitev nepopolna in tudi nesmiselna.

Seveda pa tega poskusa fenomenološke razdelitve umetnin ni primerno povsem zavreči, saj je gotovo prinesel veliko novosti v pojmovanje likovnega dela. Sočasno je dokaz, da je mogoče likovno delo opazovati na povsem drugačen, nov način, obenem pa nas tudi opominja, da je slika sestavljena iz veliko komponent, ki jih največkrat ne moremo preučevati samo z analizo takšne vrste.

Referat začenjam s pojasnitvijo njegovega naslova, kot je bil naveden na vabilu za simpozij. Zanj sem se odločil potem, ko sem dokaj skrbno prvič prebral Ingardnov tekst o zgradbi slike. Reakcija po branju je bila zelo negativna, odsev čustvenega odzivanja na besedilo pa tudi nerazumevanja same vsebine. Nekatere stvari v tekstu so se mi zdele, kot je že ugotovljal dr. Frane Jerman v spremni besedi Roman Ingarden, Fenomonološka analiza umetnosti, banalne, druge smešne in naivne, vsekakor pa odvečne.

Tako sem izdelal koncept za referat in mu dal naslov Estetika Ingardnove slike. Koncept naj bi bil videti približno takšen: Z Ingardnovim besedilom sem se hotel spoprijeti na povsem ironičen način, v roke sem mu nameraval potisniti čopič in paleta ter ga postaviti pred razpeto platno. Zdaj naj bi slikal s temi besedami in stavki, kot sem jih razumel jaz in kot bi si jih takrat razlagal. Skratka, hotel sem povedati, da tako, kot on gleda na slikarstvo, slednje ne more obstajati. Rezultat njegovega slikanja pa je bil zame neznan in nepredstavljen, sam Ingarden kot slikar pa bi se v mojem referatu verjetno osmešil.

Da bi bilo vse skupaj videti bolj študijsko, sem se pred prebiranjem teksta poglobil v nekatera poglavja Filozofskih tem in Slikarskega mišljenja Milana Butina. Nato sem se lotil Ingardna in najprej temeljito, tokrat zares temeljito, obdelal uvodni del dr. Jermana - v povezavi s tekstom iz Filozofskih tem.

Moj strateški načrt je bil dodobra razmajan. Nadaljnje branje Ingardnovega besedila O zgradbi slike (O budowie obrazu) pa je popolnoma porušilo in uničilo tako "spretno" koncipiran referat. Moj slikar, ki se ga hotel pred platnom osmešiti, se ni pustil osmešiti. Ponovno branje O zgradbi slike mi je dalo misliti. In mislil sem. Upam le, da mi bo uspelo rezultate teh razmišljanj prenesti v konkretno delo in življenje.

Svoj prispevek bi sklenil z naslovom, ki se mi zdi primeren: S spoštovanjem, gospod Ingarden! S spoštovanjem zato, ker si taka dela zaslužijo spoštovanje. In še več. Taka dela so predvsem uporabna in nujno jih je začeti uporabljati v vsej njihovi veličini in s spoštovanjem do njih. Po mojem je naš današnji simpozij Ingardnova estetika prav to; če ni to, pa je vsaj blizu temu.

Upam, da bo to besedilo našlo svoje mesto kot priročnik tudi drugod, in ne samo pri seminarjih iz filozofije. Priročnik je izraz, ki ga je ob prebiranju tega teksta uporabljala večina izmed nas študentov. Mišljen je bil kot "priročnik za laike", ki sledijo turističnim vodnikom in ki hočejo biti poznavalci slikarstva in umetnosti nasploh. Zdaj vem, da je to priročnik, pa še marsikaj več, in to mnogo več.

Slika, slikarija in njena časovnost

ALEN KRAJNC

Zunanji vtis umetnine je vedno tista prva točka, v kateri se estetski užitek pravzaprav začne, nato pa se doživljanje in podoživljanje estetike prenese v notranjost zavednega, vendar moramo korenine tega estetskega doživljanja iskati še pred nastankom oziroma konkretizacijo umetnine. Časovna kontinuiteta umetniškega predmeta (v našem primeru slike) se vzpostavi že pri sami ideji. Od tod naprej pa je vsak korak do končne realizacije umetniškega predmeta del te časovnosti in preteklosti. V tem ogromnem, pa vendarle navidezno kratkem razmahu je razpet ves cikel nekega bivanja, eksistence, simbola in predmeta umetnine.

To dejstvo nas nehotе prisili, da začnemo razmišljati o kategoriji nadčasovnosti, in to o nadčasovnosti v umetnosti in v nadčasovnosti nasploh. Veliko konkretnih umetnin govori o tem, da je kategorija nadčasovnosti bila tisti element, ki je uspel ohraniti kvalitete umetnin prav do današnjih dni. Simbol kot avtonomni nosilec časa in kulture se ohranja v likovni umetnosti še danes, vendar z novo vlogo momenta, ki predstavlja neko miselnost življenja in bivajoče nasploh. Seveda je simbol, ki je na sliki predstavljen kot barvna ploskev, za mnoge nekaj časovno točno določenega, vendar v resnici ni tako. Govoril sem že o historičnem pomenu simbola, ki je nadčasoven prav v svoji vidni sporočilnosti. Simbol, ki je odvisen ali pa tudi neodvisen, z drugimi simboli oblikuje likovno celoto, ki jo bom sam imenoval slika oziroma likovna tvorba. To zaporedje nanizanih simbolov je za gledalca likovna vsebina, ki je lahko rekonstruiran predmet ali brezpredmetna tvorba (Ingarden jo imenuje slike z literarno vsebino).

Če gledalec ni dovzeten za takšno sistematizacijo likovne tvorbe, je razumljivost, ali pa še boljše, prepoznavnost vsebine zelo težka. Seveda je subjektivnost opazovalca pri opazovanju likovnih del zelo pomembna, vendar se zastavlja vprašanje, v kolikšni meri je z vidika likovnosti verodostojna. Tudi estetski doživljaj je nedvomno zgolj subjektiven, zato mora biti sleherni pomislek ali premislek o lepoti in umetniškem ustvarjanju plod subjektivnega. Estetski doživljaj v bistvu ohranja vzgib oziroma akt zavesti in je psihološke narave; vedno je na nekaj naperjen in je torej intencionalni akt.

Pa se vrnimo k simbolu. Le-ta je kot konstitutivni element neke likovne celote naperjen na nekaj in je prav zaradi tega nadčasoven. To misel o simbolu sem skušal razviti kot kritično misel v zvezi s časovnostjo slike, kakor jo oprdeljuje Ingarden, vendar sem za kritiko uporabil izhodišče simbola, tega pa avtor pravzaprav ne omenja. Skupna izhodišča pa nekako ostajajo v smislu slike kot realnega predmeta. Tu mislim zlasti na tista miselna

izhodišča, ki jih Ingarden primerja z literarno umetnino, filmom in gledališčem. Gre za funkcijo, s katero si gledalec konstituira in upodablja predstavljeni predmet. Avtor navaja primerjavo in pravi, da mora biti slika izpolnjena izključno z ustreznim videzom, medtem ko se v gledališču oziroma v gledališkem prizoru uresničujejo delno videzi, ki jih omogočajo predmeti na sceni, torej scenografija, ki je čista likovna tvorba, in delno videzi, ki so konstituirani z literarnimi, se pravi jezikovnimi sredstvi.¹

Ob tem bi rad opozoril na časovno dinamiko, ki nam jo dajejo različne umetnine. Tako je časovna dinamika v literarnem besedilu seveda mnogo bolj izrazita in je nujno potrebna, medtem ko v slikarstvu te časovne dinamike ni. Na sliki sami je lahko upodobljen ali rekonstruiran samo določen časovni moment, ki je stalen. Ingarden je ob tem dejal, da je slika, kar zadeva časovnost, po bistvu svoje strukture trenutna tvorba.² V nadaljevanju branju Ingardnovega besedila pa je zaslediti nekaj zanimivosti o časovnosti slikarske umetnine. Avtor namreč govori, da je s slikarskimi sredstvi predstavljen samo moment zgodbe, na primer sama literarna snov. Tako se nam spet postavljajo dvomi, ali je slika res časovno trenutna tvorba, ko pa predstavlja literarno snov, ta pa ima določen časovni kontinuum. To dejstvo v prvi vrsti nakazuje ali potrjuje nadčasovnost umetniškega predmeta, pa naj gre za literaturo, gledališče, film itd.

Dovolite mi, da končam svoj prispevek o estetskem razmišljanju z mislijo Franceta Vebra: "vsi veliki umotvori, naj so sicer slike, kipi, stavbe, pesmi, romani, drame, komedije, simfonije itd., izsiljujejo jasno priznanje tajnega činitelja, kateri edini daje zadnji pomen in smisel ostalemu veseljstvu, dasi o njem samem nič ne vemo niti ne moremo vedeti."³

1 - Roman Ingarden: Eseji iz estetike, Ljubljana, Slovenska matica, 1980, str. 124.

2 - Prav tam, str. 126.

3 - Dušan Pirjevec: Estetika misel Franceta Vebra, Ljubljana, Slovenska matica, 1989, str. 243.

Ingarden v svoji sistematizaciji slik, ki temelji predvsem na predstavljenosti in rekonstruiranosti videzov predmetov, naleti ob obravnavi nepredstavljenih oziroma abstraktnih slik na majhen problem. Zaveda se, da mu sistem večplastnosti slike pri obravnavi abstraktnih slik ne ustreza več, porušenega sistema pa ne nadomesti z novim, ustreznim, zato se zdi klasifikacija abstraktnih slik zgolj naključna, empirična.

V prvo skupino nepredstavljenih slik uvršča dekorativne slike. Dekorativnosti se loteva šele pri obravnavi abstrakcije (tu je najbolj očitna). Zanimivo je, da ga naključje zavede in da nehote strpa v isti koš dve razsežnosti istega pojma:

1. Govori o dekorativnosti slikarije - v zvezi s tem se srečujemo s temeljnim vprašanjem funkcije slikarij vseh vrst in stilov, ko z gotovostjo lahko trdimo, da je končni namen vsake slikarije poleg vseh drugih funkcij tudi krasitev ambienta oziroma arhitekture (spomnimo se, da omenja funkcijo abstraktnih dekorativnih slik, takoj za tem pa omenja slab poskus vključitve v prostor Rafaelove Loggie).

2. Dekorativnost slike - v zvezi z njo govorimo o načinu slikanja in osnovni, včasih edini funkciji slike, to je ugajati, očarati in se prilagoditi arhitekturi. Tak način slikanja pa ni značilen samo za abstrakcijo in ga lahko srečujemo domala v vseh stilih (tudi po Ingardnovi razdelitvi slik).

Nikakor ne vidim povezave med naslednjima skupinama abstraktnih slik, in sicer polpredstavljenimi (ki asociirajo na nekaj) in nepredstavljenimi.

Abstrakcija je razširjen pojem oziroma proces, ki ga je mogoče prirediti v različne namene. V slikarstvu je to odmišljanje nebitvenega od bistvenega. Nujno je, da se videz predmeta v tem procesu v svoji rekonstrukciji na sliki ne bo ponovil v enaki ali isti vrednosti, torej ne bo posnet, temveč bo prikazan kot rekonstruiran v novi, največkrat skrajšani obliki, očiščen vseh nebitvenosti, seveda avtorsko utemeljen in s tem relativen. Intenzivnost tega ravnanja pa nas pripelje do polpredstavljenosti ali nepredstavljenosti.

Proces abstrakcije poteka tu izključno v smeri redukcije, in sicer v treh smereh:

1. Redukcija v smislu forme, pri čemer gre za poenostavljanje oblik predmeta. Rezultat tega je simbol, ki je po svoji sestavi enostavnejši in nazornejši od originala (proces redukcije od polpredstavljenosti).

2. Redukcija v smislu vsebine podatkov, ki nam jih daje vizualna situacija.

3. Redukcija v smislu odnosov barvnih lis oziroma likovnih zakonitosti, ki so v neposredni zvezi z določenim videzom predmeta in nas kljub nespoznavnosti le-tega asociira nanj.

Redukcija omenjenih smeri poteka različno, lahko tudi konkretno in v različnih kombinacijah. Največkrat se slikarji abstraktnih slik zatekajo h kombinaciji redukcije prvih dveh smeri (forme in vsebine) na nespoznavnost, pri čemer se osredotočijo na odnose barvnih lis (to ugotavlja tudi Ingarden, saj govori o abstrakcionistih, ki trdijo, da jih zanima samo in predvsem odnos oziroma sestava barvnih lis in da tu ni mogoče ničesar ponarediti).

Vsiljujejo se vprašanja, kakšen pomen ima redukcija na nespoznavnost, ali je sploh smiselna in upravičena. Ali ni to še ena faza odmišljanja nebitvenosti, ki ima tu pomen forme in vsebine, s tem pa zožitev slikarskega problema le na odnose barvnih lis oziroma barvnih zakonitosti? Kaj se zgodi, ko tudi to ni več pomembno za nastanek slike? Ali nismo s tem dosegli izničenja ideje vidnega in je slika dobila novo sekundarno funkcijo in nove razsežnosti, kot so:

- dejanje (akt), pri katerem je pomemben sam proces nastajanja slike (Pollock);
- estetski predmet (gre za dekorativnost slike);
- znanstveni eksperiment (načrtno raziskovanje odnosov in zakonitosti);
- emocionalni akt.

Vseh teh tako imenovanih zvrsti je v slikarstvu zelo veliko in v najrazličnejših variacijah, žal pa se ne navezujejo na kakršnokoli logično nadzidavo in dajejo slutiti mejnost slikarstva (o tem upravičeno dvomi tudi Ingarden).

Vrnimo se k modelu, v katerem sta forma in vsebina zanemarljivi komponenti in je v ospredju odnos med barvnimi lisami. Videno je na poseben način še zmeraj predstavljivo, čeprav slika ne rekonstruira določenega predmeta, stvari na sebi ali ideje. Prikazuje odnose med predmeti - s tem zanikamo Ingardnovo trditev, da umik predstavljalivosti trodimenzionalnih predmetov in prostora nujno vodi v dvodimenzionalnost. To sicer lahko drži, ni pa nujnost in še manj pravilo. Barvni odnosi lahko še zmeraj ohranjajo funkcijo prostora, ne da bi bili predstavljeni forma in vsebina. Na tej točki zamenjajmo dosedanjo funkcijo redukcije z dedukcijo in na osnovi zakonitosti barvnih odnosov začnimo graditi nove forme in vsebine - to pomeni hkrati tudi nove predmete z novimi funkcijami.

Treba je uvideti razliko med prejšnjim in novim rekonstruiranjem videzov. Prej smo bili priče razkroju starega in s tem rekonstruiranju novega, pri čemer smo bili obremenjeni s predstavami znanega, zdaj pa se na osnovi odnosov barvnih lis lotevamo kreiranja novih videzov stvari-idej. Tako slikar ne bi bil kreator (ustvarjalec v pravem pomenu besede) samo v smislu slikarije, temveč tudi v smislu slike in ideje, katere rekonstruiran videz bi le-ta predstavljal.

Ta rešitev (ne zamenjujmo je z nadrealizmom) seveda pomeni nujen odmik od tako imenovane "čiste abstrakcije", ki jo je mogoče definirati kot tisto sliko, ki ne predstavlja ničesar, oziroma na njej ni rekonstruiranih videzov stvari.

Umetniška in estetska vrednost¹

FRANE JERMAN

POVZETEK

Članek govori o problematičnem odnosu med estetskimi in umetniškimi vrednostmi ter analizira različne rešitve tega problema - posebno v okviru strukturalističnih in fenomenoloških prizadevanj (Mukarovsky, Ingarden). Avtorju se zdi najbolj sprejemljiva teorija, po kateri je umetniška vrednost specifična estetska vrednost, ki ima določno instrumentalno vrednost, da kaže estetsko vrednost.

ABSTRACT

ARTISTIC AND AESTHETIC VALUES

The article speaks on the problematic relations between aesthetic and artistic values and analyzes different solutions of this problem - especially in the framework of structuralist and phenomenalist efforts (Mukarovsky, Ingarden). The author thinks that the most acceptable theory by which artistic value is specific to aesthetic value, which has a specific instrumental value, is that it shows aesthetic value.

Ali je prevod lahko umetniško delo seveda ni problem niti teoretično niti praktično. Drugo vprašanje pa je, kaj je tisto, kar podeljuje prevodu (ali književnemu delu sploh) častiljiv naziv **umetniškosti**. Gre torej za vprašanje, ki je v središču estetike že od njenih začetkov.

Možnih vstopov v estetiko je dala zgodovina filozofije in umetnosti precej, saj jo lahko obravnavamo z ontološkega vidika, kot jo velik del sodobne fenomenologije, s spoznavno-teoretskega vidika, kot so jo nekatere antične pa tudi sodobne filozofske šole (platonizem, neotomizem, del marksizma), mogoče pa je estetiko raziskovati z vidika teorije vrednosti (vrednot) ali drugače z **aksiološkega** vidika. Jasno je, da nobeno stališče ni povsem ekskluzivno in da se vsa med seboj v večji ali manjši meri prepletajo.

1 - Članek je bil napisan za srečanje prevajalcev, ki ga je organiziralo Društvo slovenskih prevajalcev v Preddvoru v dneh 28 in 29. septembra 1990.

Aksiološko stališče, se mi zdi za obravnavanje temeljnih estetskih kategorij s stališča teorije vrednot ali vrednosti nekako najbolj objektivno, najmanj izpostavljeno ideološkim merilom². Glede na to moram seveda predpostaviti obstoj estetskih in umetniških **vrednosti**. Poseben dokaz, da te vrednosti obstajajo, ni potreben, saj je samorazviden. Način njihove eksistence pa je drugo vprašanje, ki ga je mogoče rešiti s prisvojitvijo pojma **intencionalnosti** (kot je to storil tudi Roman Ingarden in njegovi nadaljevalci) ali s kakšnim drugim pojmom eksistence (npr. obstoj vrednosti kot obstoj **veljavnosti**).

Preliminarno in na hitro, opirajoč se na intuicijo obeh pojmov, lahko trdimo, da je področje estetskih vrednosti širše od področja umetniških. Razlog je na dlani: estetskih lastnosti, ki ustvarjajo estetske vrednosti, nimajo samo umetniški, ampak tudi naravni produkti. Če bi si hoteli pomagati z logično teorijo razredov, bi rekli, da je razred umetniških vrednosti podrazred razreda estetskih vrednosti. Teoretično imamo tu na razpolago štiri možnosti, da je namreč:

1. razred umetniških vrednosti podrazred estetskih vrednosti, (prvi primer);

2. da se oba razreda sekata (drugi primer), s čimer dobimo njun logični produkt, kar pomeni, da so estetske vrednosti, ki jih umetnost nima, in umetniške vrednosti, ki ne sodijo med estetske;

3. v tretjem primeru se oba kroga (razreda) sploh ne dotikata, ali z drugimi besedami, se izključujeta. Da tudi ta primer ni povsem izključen, nam govorijo nekatere sodobne tako imenovane avantgardistične teze o avantgardni umetnosti, vendar je to posebnost, ki nima posebnega pomena.

4. Četrto možnost daje unija obeh razredov, tako rekoč njuna vsota. Ta možnost je dana v splošni aksiološki teoriji, ko vse vrednosti nerazlikovano tvorijo svoj svet. Ta svet je lahko urejen hierarhično ali sistematično. (Npr. razdelitev na *kulturne, tehnične in vsakdanje življenjske vrednosti*.)

Prvo stališče je vsekakor v zgodovini estetike in filozofije prevladujoče ter je značilno za celo vrsto estetskih teorij, med drugim tudi za fenomenološko in za vse tiste teorije, ki izhajajo tako ali drugače iz antičnih koncepcij estetike in jim zato pravimo **tradicionalistične** teorije. Tudi pri Platonovi zasnovi estetike je področje estetskega pojmovano kot lastnost stvari (in idej) in je zato širše od umetniškega, ki mu je po spoznavno-teoretski poti tako rekoč na dnu vrednostne lestvice. Aristotel ne priznava Platonove hierarhije idej, niti ne njegovega vrednotenja spoznanjskega momenta umetnine, vendar je tudi tu področje umetniških vrednosti ožje od estetskih. Pravzaprav bi tvegal trditev, da sodijo v prvi primer verjetno vse **hedonistične** estetske koncepcije, se pravi tiste, ki definirajo lepo s posebne vrste **uživanjem**.

Zelo jasno je to razliko izrazil v svojih razpravah Jan Mukarovsky in sicer kot tipičen predstavnik estetskega strukturalizma. Njegova pozicija je specifična, ker mu je vrednota bistveno povezana z njeno funkcijo in z normo, kot kodificirano vrednostjo. Tudi njemu so

2 - V slovenščini je mogoče semantično razlikovati med vrednotami in vrednostmi, pri čemer je področje vrednosti po mojem mnogo širše od področja vrednot. Termin *vrednote* ima "prizvok" etičnega značaja, *vrednosti* pa zavzemajo področje, ki prežema praktično vse plasti človekovega življenja. Zato bom v zvezi z estetiko raje govoril o estetskih in umetniških *vrednostih*.

umetniške vrednosti poseben primer estetskih - v morju drugih in tudi drugačnih vrednot ali vrednosti. **Umetniška vrednost** je zanj tista, ki jo ima človekov artefakt posebne vrste, namreč take, da v njem **prevladuje** estetska vrednost. Iz tega je moč sklepati, da je umetniška vrednost (vrednota) omejena na poseben način človekovega materialnega izražanja. Da nastopi tu določena napetost med ustvarjalcem in sprejemalcem, je jasno. Če k temu dodamo, da je za estetsko doživljanje bistveno posebne vrste **ugodje** (intelektualno ali čutno), potem je seveda jasno, da to velja tudi za umetnost vrednost, ki pa jo označuje v mnogih primerih napetost med ugodjem in neugodjem, zlasti kadar gre za umetnino, ki **prebija** dosedanje norme.

Popolnoma svojo rešitev problema estetike in umetnosti ter njunega odnosa ima tudi naš Fr. Veber, ki pa sfero umetniškega (kakor tudi estetskega) vendarle postavlja predvsem v človekov doživljajski svet. Polje estetskega je v okviru predmetnostne teorije podrejeno posebnemu načinu dojetanja, estetskemu **čustvovanju**. Estetsko vrednost definira kot lepo in grdo. Aksiološko (vrednostno) vrednost ali v skladu z našim pojmovanjem **splošno** vrednost definira kot katerokoli vrednotenje³. Ker gre torej za teorijo, ki pravzaprav govori o vrednotah v okviru subjektivnosti, torej po domače s človekove strani, ne kaže nobene potrebe po uvajanju posebne **umetniške** vrednosti. Umetniška vrednost je kratkoma izenačena (poistovetena) z estetsko vrednoto⁴. Zdi se, da je zanj umetnost le manj pomembno polje estetskega, ki pa ima svoje mesto v narodovi kulturi.

Najčistejšo fenomenološko pot, ki pa ni brez težavnih in težko dostopnih mest, je ubral Roman Ingarden, učenec Edmunda Husserla, ki pa je v svoji *Literarni umetnini* (1. izd. leta 1930) zelo ostro razlikoval med obema vrstama vrednosti. Ingarden je bil predvsem fenomenolog. Do umetnosti in estetike na sploh je prišel šele prek raziskovanja različnih načinov **eksistence**, pri čemer je zlasti analiziral **intencionalno** **eksistenco**. Kot čist primer takšnega bivanja si je izbral način bivanja (eksistence) umetnine. Tako je prišel v svojski svet umetnosti in prek tega tudi do estetike. Estetike ni postavljaj apriorno in po vnaprej znanih načelih filozofije, ki jo je zagovarjal. Umetnost mu je bila šele pot k estetskemu. V svojih delih⁵, ki so prodirala skoz umetnost in polje estetskega k temeljnemu vprašanju njegove filozofije: **kako** **eksistira** **zunanji** **svet**, je poskušal celo taksativno naštet izraze, ki vodijo (ali pomenijo) svet lepega. Razliko med estetskimi in umetniškimi vrednostmi vidi v tem, da so prve **objektivne** in eksistirajo na predmetih neodvisno od opazovalca ali sprejemalca, druge pa so subjektivne in torej odvisne od sprejemalca (subjekta). Tako si vsaj Ingardnovo koncepcijo razlaga tudi naš poznavalec Ingardnove filozofije Janko Kos. Poljski esteta Bogdan Dziemidok pa v svoji razpravi *Umetniške in estetske vrednosti umetnosti*⁶ to področje Ingardnove teoreske dejavnosti analizira zelo podrobno. Po njegovem mnenju je pri R. Ingardnu glavna razlika med enimi in drugimi vrednostmi v tem,

3 - V *Estetiki* (2. izd. SM 1985) piše, da gre pri aksiološki vrednoti za "...vrednost ali nevrednost v ožjem pomenu besede" (str. 270). In tudi to vrednotenje je bistveno pričujoče v subjektu, v njegovem **čustvovanju**. Zato aksiološko vrednoto imenuje kar "vrednočenje" ali "nevrednočenje".

4 - Tako tudi v stvarnem registru (sestavil ga je dr. Stanko Gogala) zaman iščemo termin **umetniška vrednost**. Sicer pa sta sami umetnosti posvečeni le dve poglavji, ki pa bi ju avtor lahko tako rekoč mirne duše tudi izpustil. Vebrova estetika je predvsem predmetno teoretično raziskovanje estetskega čustvovanja in skoraj da ne gre prek teh meja.

5 - Se pravi ne samo v *Literarni umetnini*, ampak tudi v knjigi *Spoznanje literarnega dela* ter v drugih manjših razpravah (Glej npr. *Eseji iz estetike*, SM 1980. Delo vsebuje izbor treh razprav in sicer: *O zgradbi slike*, *O arhitekturni umetnini in Glasbeno delo in problem njegove istovetnosti*).

6 - To razpravo sem prevedel za potrebe Inštituta za filozofijo ZRC pri SAZU. Izšla je v Vestniku SAZU 1988/2, str. 101-115.

da so umetniške vrednosti povezane z umetnino kot shematično tvorbo, estetske vrednosti pa se pojavijo v vsakokratni sprejemalčevi **konkretizaciji** umetnine. Umetniške vrednosti so v tem primeru rezultat umetnikove ustvarjalnosti, estetske pa so rezultat sprejemalčevega dožemanja umetnine. Umetniške vrednosti imajo instrumentalno naravo, ker so:

1. namenjene vzbujanju estetskega doživetja in
2. ustvarjajo temelj za konstituiranje estetskega predmeta ter z njim povezanih estetskih vrednosti.

Od tod tudi Ingardnovo razlikovanje med umetniškim in estetskim vrednotenjem.

Tudi sodobni nadaljevalec Ingardnove smeri Poljak Jerzy Kmita v svojih delih izhaja iz instrumentalne narave umetniške vrednosti, ki je po njegovem sredstvo za realizacijo estetskih vrednosti. Pri tem zanimivem in ne ravno lahko razumljivem avtorju sestavljajo umetniške in estetske vrednosti posebno plast vrednosti, ki jim pravi *kulturne* vrednosti, da bi jih razlikovali od drugih vrednosti (bioloških, ekonomskih itd.) V nasprotju z drugimi (npr. formalističnimi šolami) estetskimi šolami ima Kmita umetniško vrednost za sredstvo, s katerim se realizira estetska vrednost. Obe vrsti vrednosti zanj nista **lastnosti** stvari, ne pomenita kakšnega odnosa, ampak ju obravnava kot *stanja stvari*. V knjigi z naslovom *Skice o znanstvenem spoznanju* z leta 1976 trdi, da "mora realizacija estetske vrednosti vedno (subjektivno-družbeno) ustvariti smisel umetnine, realizacija umetniške vrednosti pa je sredstvo realizacije tega smisla". Umetniška praksa realizira svoje cilje, ki so v njeni objektivni funkciji, ta pa je "svetovnonazorska valorizacija praktičnih vrednosti". K temu se bomo še vrnili.

Estetika J. Kmite in njegovih učencev (skupaj sestavljajo tako imenovano **poznanjsko skupino**) je dokaj samosvoja in spaja med seboj zelo različne elemente. Na eni strani nekatere plati Ingardnovega pojmovanja estetike, se pravi fenomenološke prvine, po drugi strani pa nekatere elemente marksistične sociologije. Tretja prvina pa je tipično poljsko logična metodologija natančnih semantičnih pojmovnih opredelitev. (J. Kmita je tudi avtor visokošolskega učbenika za logiko!)

Kmita je temeljna ontološka kategorija **stanje stvari**. Stanja stvari so bodisi predmetna ali nepredmetna. Vrednosti (vrednote) sodijo seveda v nepredmetni svet stanj stvari. Tu imamo spet dve možnosti. Vrednosti eksistirajo bodisi kot psihična bodisi kot kulturna stanja stvari. Psihični obstoj je nujno vezan na doživljanje, ker pa so vrednostne sodbe, ki jih trenutno nihče psihično ne doživlja, velja druga alternativa: vrednosti eksistirajo kulturno. Kaj pa kultura je? V razpravi *Umetnost in svet vrednosti* (1984) opredeljuje kulturo takole: "To celotnost človeškega delovanja, ki ga označuje po eni strani reprodukcijska funkcija 'materialnih' pogojev družbenega življenja, po drugi pa splošno, družbeno-subjektivno upravljanje, imenujem 'družbena praksa', njen regulator sestavljajo normativne in direktivne sodbe - to pa je kultura."⁷ Tako pojmovana kultura mu razpade na tri dele in sicer na tehnično-uporabno kulturo, na predmetno-simbolno in na svetovnonazorsko. Ta regulira prakso ustvarjanja svetovnonazorskih sistemov. Estetiko in iz njo tudi umetniške vrednosti vmešča v tretjo sfero kulture, pri čemer je mesto same umetnosti seveda v drugi simbolno-predmetni plasti.

7 - Jerzy Kmita: *Sztuka i świat wartości*, v zborniku: *Wartości w świecie dziecka*, 1984; str. 142

Svojevrstnost tega pogleda je gotovo v tem, da so omenjene tri sfere kulture relativno samostojne, vendarle so to postale šele v modernejšem času. Prvotno, se pravi v primitivnih kulturah, so bile združene v tako imenovanem **magičnem sistemu**.

Ob takšni opredelitvi estetskih vrednosti je tudi jasno, da so namenjene predvsem umetnosti, saj predmetni svet ("objektivni predmetni svet") nima svetovnonazorskih obeležij, ki naj bi bila značilna za umetnost.

O tej koncepciji je mogoče reči marsikaj kritičnega in tudi zavračajočega (dvomljiva je omejitev estetskega na zgolj umetniško, dvomljiva je že sama opredelitev temelja estetske vrednosti kot "svetovnonazorske vizije stvarnosti" itd.), ni pa mogoče reči, da ni zanimiva ali da ne vsebuje svojemu času primernih pobud. Že na prvi pogled pa jo obremenjuje eklekticizem, ki ga npr. v Kmitovem logičkem delu ni opaziti.

Poskusimo se vmiti k izhodišču obravnave in odgovoriti na nekaj vprašanj teorije vrednosti. Najprej ugotovimo, da so vse vrednosti bodisi pozitivne bodisi negativne - nevtralnih vrednosti kratkomalo ni, ker bi to bilo v protislovju s samo vsebino pojma vrednosti (**contradictio in adiecto**). Vrednosti eksistirajo na jezikovni ravni kot **normativne sodbe**. Predmeti, pojavi so pač lahko estetske (ali splošneje: vrednostno) nevtralni, če je tudi vidik, s katerega jih obravnavamo ali sploh na kakršen koli način izražamo svoj odnos do njih, tudi vrednostno nevtralen, se pravi, da naša sodba o njih ne vsebuje nobenih vrednostnih oznak oziroma izrazov. Po drugi strani pa tudi velja, da je praktično lahko vsaka stvar predmet estetske (torej vrednostne) sodbe.

Če to velja za vse vrednosti, potem mora veljati seveda tudi za **estetske in** v tem okviru še posebej za **umetniške**. Predmeti, pojavi itd., ki imajo pečat **umetniškosti**, (se pravi, da so človekovi artefakti in narejeni s tem namenom!) so torej lahko označeni s pozitivno ali negativno umetniško vrednostjo. Lahko pa so predmeti popolnoma zunaj estetske sfere. V tem primeru govorimo o estetsko nevtralnem svetu stvari.

Nagibam se k prepričanju, da se svet vrednosti prekriva s svetom biti, saj ni stvari, ki je ne bi mogli tako ali drugače ovrednotiti, ji torej podeliti vrednost s tega ali onega vidika. Svet vrednosti je **hierarhičen** svet, tj. vrednosti se vzpenjajo oziroma sestopajo. Svet je sicer prepreden z vrednostmi, vendar ne kar počez in na splošno. Tisti, ki jim podeljuje vrednosti, je **človek sam**.

Prevod je stvariteljsko, a poustvarjalno delo človeško delo. Zato lahko izniči ali okrepi umetniško vrednost originala. Če je estetska vrednost objektivna lastnost - v smislu Aristotelovih določil - enotnost mnogega, različnega, itd., umetniška pa notranja zakonitost, po kateri je umetnina ustvarjena, oboje lahko pritiče tudi prevodu. Variant je v polju umetnosti seveda obilo. Filozofu se je včasih težko odločiti, kateri teoriji estetskega in umetniškega bi bolj pritrnil. To je navsezadnje odvisno tudi od njegove temeljne pozicije, od njegovega temeljnega **prepričanja**, ki pa v večini primerov ni racionalno razločljiv.

Model, ki me vodi po estetiki, bi lahko orisal takole: v svetu najrazličnejših vrednosti (vrednot), ki jim ustreza tudi poseben tip stavkov (sodb) normativnega karakterja, so tudi

8 - Seveda je posebno vprašanje, ali sploh obstajajo takšni predmeti, ki so popolnoma zunaj *lepega* in *grdega*. Verjetno lahko govorimo o etičko nevtralnih dejanjih, težje je govoriti o estetsko nevtralnih *stvareh*. Estetsko zajema v tem smislu širše področje od etičkega.

estetske vrednosti. Ker je estetsko polje širše (polje "lepega") od umetniške vrednosti, in prisojam estetskost tudi neumetniškim predmetom ter od subjektive roke neodvisnim predmetom, imam umetniške vrednosti za poseben **specifičen** primer estetskih. Estetska vrednost postane umetniška takrat, ko je predmet, za katerega gre, narejen s tem namenom tj. da ugaja. (Tomaž Akvinski: **pulchrum est quod visum placet**).

Kolikor gre za prevajanje **umetniškega** dela, se je treba njegove estetičnosti tudi intelektualno, racionalno zavedati, videti je treba, v kateri plasti se ta konstituira (Ingarden) in ustrezno temu tudi prilagoditi celoten prevajalski postopek. Morebiti zveni to naivno, vendar sem prepričan, da prevajalec-umetnik to stori intuitivno, kritik pa mora ugotoviti, kakšen postopek je prevajalec (pravilno ali napačno, dobro ali slabo) uporabil. Teorija, ki govori o estetičnosti (umetniškosti) prevoda se torej nujno ukvarja predvsem s prevajalskim postopkom kot postopkom poustvarjanja umetnine.

Torišče likovne prakse: razmislek o odnosu med površinsko in globinsko strukturo v likovnem oblikovanju in razmislek o hermenevtičnih konsekvencah, ki nam jih struktura tega odnosa narekuje

JOŽEF MUHOVIČ

POVZETEK

Z izkustvenega stališča je več kot jasno, da sleherno likovno delo kot učinek stoji in pade s čutnim učinkom likovne materije, ki ga konstituira. Prav tako, če ne še bolj, jasno pa je z druge strani tudi to, da se likovni učinek ne meri z intenziteto čutnega apela, ki je vanj vložen. -V prvem delu razprave avtor, izhajajoč iz tega temeljnega empiričnega razmisleka, argumentirano pokaže, da sta LIKOVNA ČUTNOST in LIKOVNA VSEBINA, tj. prostorsko-materialni (oz. površinski) in duhovno-kreativni (oz. globinski) pol likovne produkcije povezani entiteti (Entités coupées). To povezanost obeh hemisfer likovne produkcije skuša v nadaljevanju še precizirati. Pri tem pride do ugotovitve, da je vsaka LIKOVNA VSEBINA v svojem najbolj natančnem jedru VEZANA NA DOLOČENO VARIACIJO UREDITVE LIKOVNE MATERIJE, ki je njen zunanji dvojnik. Ali drugače: sleherni likovni vsebina se kot funkcija likovne čutnosti spreminja in izraža s pomočjo posebne UREDITVE čutnih učinkov likovne materije, ali, kar pomeni isto, s pomočjo STRUKTURNE in SISTEMSKO ORGANIZACIJE likovnih form.

Take vrste pogled na dogajanje v likovni oblikovalni stvarnosti pa, trdi avtor v drugem delu prispevka, LIKOVNI HERMENEVTIKI in na njej utemeljenem LIKOVNEM PO-DOŽIVLJANJU narekuje nekaj prednostnih nalog in usmeritev. Najprej to, da se posebej posveti RAZISKOVANJU strukturne in sistemske ORGANIZACIJE likovnih form, nato pa še, da z osmišljeno in sistematično zaznavo izgrajuje formalna in konceptualna orodja, ki bodo to sistemsko strukturiranost in organizacijo omogočala (poustvarjalno) aktivirati - in sicer preprosto zato, ker so jo v ustvarjalni fazi oblikovnega procesa kratko malo proizvedla.

Avtor v prispevku zagovarja tezo, da je temelj likovne produkcije PRODUKTIVNO LIKOVNO MIŠLJENJE, ki se v procesu likovne produkcije SKRIJE v formalno organizacijo likovnega dela. Zlasti tistim, ki ne poznajo narave tega skrivanja. Avtor sicer ne trdi, da je likovno mišljenje edini faktor likovne produkcije, dokaže pa, da je sistematično likovno mišljenje EDINI FAKTOR, ki je v likovni produkciji sodelujoče komponente sposoben kanalizirati v produktivne postopke, brez katerih bi likovne produkcije in likovnih produktov sploh ne bilo. To pa spet pomeni dvoje:

1. da tip mišljenja, ki je proizvedel likovno formo, določa vsebino te forme in 2. da likovno mišljenje tudi poustvarjalno omogoča dostop do jedra likovne povednosti, tj. do strukturiranosti likovne forme, ki je ne morejo razložiti niti čuti niti čustva, marveč le misel, ki jo je proizvedla.

S tega stališča, trdi avtor, bi na koncu tako pridobljenih razgledov nad dogajanjem v likovni oblikovalni stvarnosti samo potvarjali dejstva, če bi ne priznali, da gre poglavitna os likovne po-ustvarjalnosti skozi strukturno organizacijo likovnih form in da je likovno mišljenje edini možni kačipot v globinskostrukturnih dimenzijah likovnih del.

ABSTRACT

THE PLAYGROUND OF FINE-ARTS PRACTICE: A REFLECTION ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE SURFACE AND DEEP STRUCTURES IN THE FINE-ARTS FORMATION, AS WELL AS A REFLECTION ON THE HERMENEUTIC CONSEQUENCES DICTATED BY THE STRUCTURE OF THIS RELATIONSHIP

In terms of human experience it is more than obvious that any work of the fine art as an effect will stand or fall through the effect produced by the fine-arts matter which constitutes it. On the other hand, it is equally, if not more, obvious that the fine-arts effect will not be measured by the intensity of the sensory appeal invested. - Proceeding from this as its fundamental empirical statement, the first part of the treatise gives arguments for the assertion that (and in what way) the FINE-ARTS SENSE WORLD and the FINE-ARTS SUBJECT-MATTER, i.e. the spatial-material (or surface-structure) and the spiritual-creative (or deep-structure) poles of fine-arts production, are coupled entities. The treatise then goes on to specify this coupling of the two hemispheres of the fine-arts production. In this way, the conclusion is reached that in its innermost core, any FINE-ARTS SUBJECT-MATTER will be COUPLED ON TO A CERTAIN VARIATION IN THE ORGANIZATION OF THE FINE-ARTS MATTER, which is the outward double of the former. Or, to paraphrase it: being a function of the fine-arts sense-world, any fine-arts subject-matter will be changed and expressed through a specific ORGANIZATION of sensory effects of the fine-arts matter, or -meaning the same- through the STRUCTURAL and SYSTEMIC ORGANIZATION of the fine-arts forms.

The second part of the treatise brings forward the author's assertion that this kind of view on what happens in the process of the fine-arts creativity compels FINE-ARTS HERMENEUTICS to apply itself to some prerequisite assignments and directions. First, it should devote special attention to the EXAMINATION of the structural and systemic organization of fine-arts forms, and second, by way of meaningful and systematic perception, it should produce formal and conceptual tools that will facilitate re-productive activation of this systemic structuration and organization.

1. ZASTAVITEV PROBLEMA

Teorija likovne umetnosti lahko doseže svoj smoter le, če se uspe dokopati do jedra likovne produkcije, če uspe to produkcijo zagrabit pri njenih koreninah in če zmore to jedro in te korenine z osmišljeno in sistematično zaznavo prečiti v dejavno angažiranost subjektov. Kje pa je jedro in kje so korenine likovne produkcije? Na to vprašanje bom poskušal odgovoriti z refleksijo čisto vsakdanjih, empiričnih ravnanj in obnašanj v likovnem prakticiranju.

2. LIKOVNA ZUNANJOST IN LIKOVNA NOTRANJOST

Sredi številnih energij, ki naseljujejo kompleksno področje likovne ustvarjalnosti in poustvarjalnosti, se v trenutku, ko mednje stopi človek, nemudoma izoblikujeta dve skupini, ki pritisneta nanj in ga skušata vsaka zase popolnoma prevzeti.

Z ene strani so tu najrazličnejši učinki, ki jih sproža t.i. **likovna zunanost**, tj. likovna materija s svojim čutnim apelom in različni načini *metierske* manipulacije z njo. Barvne intenzitete in dražljivosti, izvajalske slučajnosti, fature, teksture, konfiguracije pastoznih nanosov, karakterističnosti tehnoloških postopkov... - pravcata paleta formalnih draži, neskončno privlačna za vse, ki so vsaj enkrat "na lastni koži" občutili slast njihove produkcije. Likovna materija in njen neposredni čutni učinek - mnogo jih je, ki so prepričani, da je treba občudovati njega in samo njega.

Z druge strani pa je tu prav tako neverjetno pretanjena in kompleksna stvarnost tistega, kar bi lahko imenovali **likovna notranost**. Gre za to, kar pogosto označujemo s sintagmo "umetniška izpoved" oz. "globlja vsebina" likovnega dela. Pahljača nazorov in "osebnostnih mitologij", neskončno bogastvo ikonografije in motivov, razpenjene asociativne vsebine, resna filozofska problematika itn.itn. Mnogi želijo po najkrajši poti v to intelektualno kraljestvo, ki je ravno prav skrivnostno in nedoločljivo, pa tudi ravno prav raztegljivo (elastično) in detajlirano, da prenese celo najbolj različne in znansirane interpretacije. Tisti, ki jih je za sabo povlekel čar tega pojmovnega bogastva, se samo za hipce omočijo v učinkih likovne materije, v katere so se s tolikim žarom zagledali občudovalci formalnih likovnih efektov. Ne zanima jih, kako je nekaj oblikovano, marveč **kaj** je oblikovano in o čem jim to nekaj lahko govori, na kaj jih lahko spomni. Zanje je formalna plat likovnih del "nujno zlo" in formalna analiza odvečno breme.

Verjetno mi ni treba še dalje razvijati začetega prikaza, da bi ugotovili, kako obe omenjeni stališči nista neka izjemna ali celo izmišljena pojava v likovnem prakticiranju, marveč -prav nasprotno- pogosto in široko izvajani drž. Prav tako nam najbrž ni potrebno veliko napora, da spoznamo, kako se obe drži zadovoljita s tem, da zamenjata del za celoto -seveda vsaka svoj del- in pri tem od vsega, kar bi lahko in bi morali dobiti od učinkov likovne tvornosti, posrkata samo tisto, kar jima je na prvi pogled dražljivo.

Prva od omenjenih drž se popolnoma pravilno napoti k izviru likovne povednosti, k njenim koreninam, vendar se v njih tudi zameji in v zagledanosti v *draž artizma* pozabi, po kaj je prišla. Nasprotno pa druga drža naravnost hlepi po težko pričakovanem sadu likovne

povednosti, a ker nestrpna ignorira kaŕipot k njej, kaŕipot formalne organizacije, zgreŕi cilj, ne da bi to opazila.

Prvi, **formalistični drŕi**, kot jo bom imenoval, je likovna zunanost tisto, kar brezmejno navduŕuje, kar je neposredno in dejavno, kar je ŕutna radost in vŕigajoŕ izziv. Formalist ljubi in oboŕuje ŕutne uŕinke likovne materije - a le zato, da jih uŕiva in iz njih iztisne dopadenje. Nasprotno pa bo likovnik, ki si prizadeva kompleksneje poseŕi v vode likovne prakse, te iste formalne bogatije obŕudoval zato, da bi jih (konceptualno) napravil bolj "zgoŕŕene" in "ŕiste" in si v njih samih nabral kreativnih vzpodbud in izkuŕenj. Mnoŕil bo svoje stike z likovno materijo samo zato, da bi občutil na sebi energije, ki mu bodo pomagale ali jim bo pomagal k likovni formi. Za formalista obstaja likovna notranost (=vsebina) le v toliko, kolikor jo lahko projicira na raven **ŕutne nazornosti**. Nasprotno pa bo likovnik to isto ŕutno nazornost in te iste ŕutne prvine, ki jo nosijo, takoj uporabil za to, da jih bo povezal v neko *soodvisno omreŕje*, v katerem se bo ŕele zares priŕgala likovna notranost v vseh svojih ŕutnih in konceptualnih potencah.

Drugi, **motivno in "spiritualistiŕno" usmerjeni drŕi** pa je likovna zunanost nekaj, kar je sicer potrebno, da se lahko duh aktivira, hkrati pa ji je prav ta zunanost tudi odveŕen, hromeŕ in raztresenost prinaŕajoŕ dejavnik, ki se ga je potrebno kar najhitreje otresti. Za pristaŕe te drŕe nekaj ŕtejejo le **duhovne vsebine**, ne pa hedonistiŕna naslada. Na ustroj likovnega dela gledajo zviŕška, analitiŕno poglobljanje vanj pa je zanje nekaj odloŕno preprofanega. A lahko si mislimo kje in kako neobvezno bi konŕal naŕ duh, ŕe se ne bi potrudil prebiti skozi (ob)likovni ustroj dela -niŕ ni zastoj na tem svetu!-, ŕe se ne bi nasitil uŕinkov likovne ŕutnosti in bi ga ne okrepila vaja spoznavanja likovnih izrazil in v njih utemeljenega miŕljenja. S kako klavirno moŕjo in "brezkrvnim srcem" bi se predstavila likovna notranost, ki bi jo prezgodaj iztrgali iz naroŕja, v katerega je poloŕena (prirejeno po Chardin, 1975: 87-89).

3. *FUNKCIONALNA SOODVISNOST POVRŕINSKE IN GLOBINSKE STRUKTURE V LIKOVNI UMETNOSTI*

Ko s treznim razmislekom in komparacijo potegnemo ŕrto pod obema nasprotujoŕima si oblikama likovnega prakticanja, se nam povsem naravno in neizpodbitno nalaga sklep, pravzaprav spoznanje, ki ga lahko formuliram v obliki naslednjega priporoŕila: *ne skuŕajmo uiti iz objema likovne materije in njenih uŕinkov prej, preden je napoŕil ŕas, prav kot se ji tudi ne dajmo preveŕ zapeljati, ŕe hoŕemo zares doseŕi to, kar najveŕ lahko nudi*. Temelj tega priporoŕila sta dve ugotovitvi, ki nas nagovarjata k novemu, ŕe odloŕilnejŕemu sklepu. Prva od njiju nam pove, da je likovna zunanost sama po sebi sicer potreben in navduŕujoŕ, ne pa -kreativno gledano- ŕe tudi zadosten faktor likovne uŕinkovitosti. Druga pa nam samo izrecno izpostavlja najbrŕ ne preveŕ teŕko opazno dejstvo, da ni nikakrŕne likovne notranosti (= vsebine), ki bi lahko obstajala brez likovne zunanosti oziroma mimo nje. ŕe si obe ugotovitvi predstavimo kot premisi, sledi iz njih tale sklep: **likovna zunanost** (= ŕutni uŕinki likovne materije = VIDEZ = vidna podoba likovnega dela = POVRŕINSKA STRUKTURA LIKOVNE FORME) in **likovna notranost** (= pojmovno-semantiŕni aspekt likovnih del oz. njihova GLOBINSKA STRUKTURA) **druga brez druge ne**

moreta obstajati. Ali drugače: likovna zunanost in notranost oz. površinska in globinska struktura likovnih del sta povezani entiteti (*Entités couplées*).

Ta povezanost obeh pogledov -ali bolje- obeh polov naše dejavnosti pa ne pomeni samo tega, da ima likovna notranost, ta srčika, ki ji že vnaprej priznavamo izredno pomembnost, v likovni zunanosti zgolj neko -sicer nujno, a brezbrizno- materialno podlago, svojega **nosilca**, kot radi pravimo, marveč še veliko več. Pomeni namreč, da sta likovna zunanost in notranost povezani tako, da se v svojih učinkih medsebojno navdušujeta in podpirata, vtem ko se vzajemno določata. Njuno razmerje -kot bom poskušal pokazati- ni razmerje spremljave, marveč **razmerje funkcionalne so(od)visnosti**, ki njuni parcialni učinkovitosti tako poveže, da planeta kvišku v enem samem mogočnem in glavnem povednem zublju. - To pa že pred sleherno podrobnejšo razlago tudi pove, da **integracijsko polje** likovne zunanosti in notranosti ni zgolj neko obrobno ali celo umišljeno mesto, marveč področje, kjer se likovnost pravzaprav šele dogaja.

Poskušajmo si torej predstaviti to privilegirano področje, ki obljublja speti in povezati dve plati, ki sta doslej s svojimi različnimi čari prinašali razkol in zmedo v naše likovno prakticiranje. Poglejmo, kje se lahko -v redu, ki bo skladno zajemal iz likovne materije in iz duha- medsebojno ujameta -ne da bi katera od njiju žrtvovala trohico svoje specifičnosti- likovna zunanost in notranost.

Z izkustvenega gledišča je vsakomur več kot jasno, da likovno delo kot učinek "stoji in pade" s čutnim učinkom fizične materije, ki ga konstituira. Prav tako, če ne še bolj, jasno pa je z druge strani tudi to, da se likovni učinek ne meri po intenziteti čutnega apela, ki je vanj vložen. Glede na moč zunanosti je torej likovna vsebina oz. notranost, hkrati odvisna in neodvisna, kar je že samo po sebi dovolj, da nam misel o neki premosorazmerni povezanosti obeh plati pojava postane nevzdržna. Med zunanjim in notranjim območjem likovnosti obstaja neka **neizpodbitna energetska soodvisnost**. O tem skoraj ni treba razpravljati. Vendar pa bo to soodvisnost treba zajeti in osvetliti v mnogo bolj kompleksni simboliki, kot je preprosti paralelizem čutnosti in duha, **figurativnosti** (iz lat. *ingere* = oblikovati, *figura* = oblika) in **pojmovnosti**.

Ko sem zgoraj zapisal, da je likovna zunanost neizogibni *nosilec* likovne notranosti, sem s tem postavil temelje tudi tej dovolj razumljivi izpeljavi: **pomembnost zunanosti se meri po stopnji notranosti, ki jo nosi**. Ta pojav oz. spoznanje je tako splošno navzoče in poznano, da smo se mu že zdavnaj nehali čuditi. Vendar pa se pokaže v popolnoma novi luči, če se skušamo vprašati, **od česa zavisi stopnja notranosti, ki jo neka likovna zunanost evocira, oziroma katera je tista posebna funkcija, ki izkustveno ureja prehajanje zunanosti v notranost, v ustvarjalni fazi oblikovalnega procesa pa tudi prehajanje ustvarjalčeve duhovne notranosti v likovno formalizirano zunanost**.

Praktično gledano mora biti že na prvi pogled jasno, da neki določeni likovni zunanosti (=čutni podobi) ne moremo in ne smemo *prispisati* katerekoli notranosti, čeprav si tudi v tem pogledu pogosto jemljemo dokaj veliko "svobode". Še posebej, če likovnim zunanostim njihove notranosti v resnici *prispisujemo* ali celo *predpisujemo*, se pravi, če jim jih do-dajamo, ne da bi pri tem uspeli položiti resničen most med obema obličjema oz. bregovoma naše likovne eksistence, ne da bi se dokopali do tiste intimne zakonitosti, ki bi uredila njuno prepletanje in so-delovanje.

Kako bi skladno in predvsem praktično povezali med seboj oba pola - likovno zunanost in notranost? Pred tem vprašanjem si v likovnem prakticiranju -pa naj se še tako zdi drugače- pogosto še vedno zatiskamo oči. Bodisi iz udobja bodisi iz neke ekspresivne in hermenevtične prenapetosti oz. samovolje, ali pa preprosto iz nekega votlega strahu pred določeno strogostjo in preverljivostjo, ki bi jo, kot čutimo, ta povezava povlekla za sabo... Vendar: ali se v tem pogledu sploh imamo kam izmakniti, ne da bi pohabili logiko sistema, katerega jedro je tako jasno izražena konvergenca, sodelovanje in soodvisnost faktorjev, ne pa mimobežnost in brezbriznost? Če dobro premislimo, nam ne preostane drugega, kot da poskušamo na čisto eksperimentalnem planu razbrati v kakšne dinamične odnose se na katerikoli stopnji likovne ustvarjalnosti ujemata obe hemisferi likovne prizadevnosti in, še zlasti, kako in kje se med seboj družita in si krepiata učinke.

Poglejmo si ta spektakel in to sceno.

Po vsem izrečenem lahko zapišem, da v **likovnem delu zunanost, ali bolje, njegova čutno-nazorna in prostorsko-materialna plat ni pomembna sama zase, marveč je pomembna le v toliko, v kolikor so se v njej hkrati realizirale tudi likovnikove namere, predstave, pojmovanja, skratka ideje** - v kolikor so ji te ideje *vdihnile dušo*, kot pravimo, oz. jo *animirale*, kar pomeni isto, z neko posebno *iz-rabo*. V likovnem oblikovalnem procesu se čutne in fizične komponente likovne materije gibljejo, povezujejo in učinkujejo kot izraz likovnikove volje, kot izraz njegovega odnosa do njih samih, do sveta in do življenja. Gibljejo in povezujejo se torej po nekem -likovnikovi notranjosti ustreznem- diktatu, ki jih, ne da bi seveda pri tem ignoriral njihove lastnosti in zakonitosti, po svoje ureja, dovaja v nove medsebojne odnose, preureja ipd. **Odnosi**, ki jih likovnikova kreativnost ustvarja v čutnih danostih prostora in z njihovo pomočjo, so torej tem danostim na nek način **VTISNJENI** (eingepägt). Predstavljajo notranjo povezavo njihovih del(č)nih čutnih učinkov, povezavo, ki jim šele določa pravi pomen in omogoča likovni smisel. Likovnikova duhovna notranost torej ustvarja vsebinsko notranost likovnih del na ta način, **da čutne danosti ORGANIZIRA** -nalašč poudarjam!- **v neko sklenjeno polje medsebojnih odvisnosti, odnosov in celote**. Te odvisnosti, odnosi in celota so sicer res uresničeni v čutnih sferah likovne materije, vendar niso več *čutne kvalitete*, marveč **duhovne**, ker jih je sprožila za-misel. Predstavljajo tisto, kar opisujem, z danes morda ne najbolj privlačnim, vsekakor pa pomenljivim izrazom - notranost, likovna notranost. In ta se -kot sem pravkar pokazal- **javlja kot konica neke organizirane likovne celote, kot posledica in soudeleženi faktor neke osnovne SUPER-ORGANIZACIJE materije**, če lahko tako rečem, **kot PRESEŽNA VREDNOST**, ki jo je v čutnem apelu likovne materije prižgala človekova kreativna organizatorična sposobnost (primerčaj Chardin, 1965: 91-92).

Likovna zunanost in notranost se torej rokujeta in v okrepljenem učinku prežemata na področju ORGANIZACIJE likovne materije, ali, kar pomeni isto, **na področju STRUKTURE**, ki je njun skupni imenovalec.

Ali lahko še dvomimo, da je prav v tem neposrednem in dražljivem strukturalnem objemu obeh temeljnih polov naše dejavnosti treba videti -in to ne samo deklarativno, marveč praktično- tisti pojav, ki nam bo tako do kraja zastrl obzorje, da se bodo ob njem utišale vse ostale tančine, v katere skušamo s tolikšno marljivostjo sicer zajeti pojav likovnosti, in se bo celotno prizorišče preprosto prepustilo njegovi prevladujoči tonaliteti?

Kaj se torej zgodi, če gledamo na likovno umetnost pod tem zornim kotom?

Če pogledamo s tega posebnega in hkrati naravno argumentiranega stališča, ki so nam ga priskrbeli pozorni eksperimentalni razgledi nad dogajanjem, moramo reči, da se likovna notranjost kot funkcija likovne zunanosti spreminja in izraža s pomočjo posebne ureditve čutnih učinkov likovne materije (prirejeno po Chardin, 1965: 62-63), s pomočjo strukturne in sistemske organizacije likovne zunanosti.

Tak bi bil moj prvi bazični sklep.

Ki pa ima seveda tudi svoje posledice.

-Prva se ponuja kar sama. Pove nam, da si je, iz razlogov, ki sem jih navedel, popolnoma nemogoče pred-stavljati kakršnokoli likovno notranjost izven ali neodvisno od strukturnih odnosov, ki jih bodisi izkazuje bodisi sproža likovna zunanost, ki jo nosi (NB!). - Druga, ki je samo podaljšek te prve, in natančnejša izpeljava sklepa pa je tale: če se strinjamo, da je sleherna likovna notranjost vezana na določeno variacijo ureditve likovne materije oz. likovne zunanosti, potem smo lahko v vsakem primeru tudi prepričani, da bo likovna vsebina oz. notranjost toliko bolj popolna, kolikor bogatejši, bolj presenetljivo in celovito organiziran bo ustroj in ustroj prostorskih odnosov likovne zunanosti, ki jo spremlja.¹

S tema dvema posledicama pa imamo v rokah - in v tem je dodatna precizacija sklepa-tudi otipljiv parameter, s katerim bo mogoče določati "pulz" in "akcijski radij" likovnih dosežkov in osvojitvev - in ta parameter je strukturna in sistemska organizacija likovne zunanosti.

S tega stališča pojavne logike lahko torej na vsak likovni učinek in na vsako likovno delo gledamo kot na konstrukcijo elipse, ki jo družno oblikujeta dve žarišči: žarišče ustvarjalne psihične koncentracije (F1) in žarišče formalne organizacije (F2), ki se enosmiselno gibljeta v medsebojni povezavi (prirejeno po Chardin, 1965: 57) in se na objektiviran in preverljiv način srečujeta v STRUKTURI likovne forme.

Ta kratka priložnostna osvetlitev problematike seveda nima namena do kraja zakoličiti -in še celo ne razrešiti- problema odnosov med likovno zunanostjo in notranjostjo. Njen namen je samo pokazati, da 1. tak problem kot problem sploh obstaja in 2. da nam je prav v njegovi luči ponujen dostop do največje likovne intimnosti - do likovnosti na delu.

Torej: natančneje raziskati poteze in gonila integracijskega prostora, na katerem se srečujeta in poživljata fizična in duhovna plat likovnosti in na katerem je šele zares tudi mogoče utrgati neokrnjeni sad likovnosti. - Mislim, da smo s tem pritisnili prst na najbolj vitalno, dobesedno osrednjo točko naše problematike, saj se nam z nje likovnost ne prikazuje več samo parcialno, marveč le kot neizprosno neokrnjen pojav, tj. strukturalno.

1 - Da bi se izognil nesporazumom, moram povedati, da se "presenetljivo organiziran ustroj likovne zunanosti" ne nanaša vedno le na kompleksnost odnosov med sestavnimi deli likovne forme. Čisto mogoče je namreč, da se organiziranost likovne zunanosti izkazuje v kompleksnosti odnosov, ki jih neka likovno formulirana oblika vzpostavi z gledalcem in z okoljem. Primer za to je npr. skulptura "Die" (Kocka, 1962), ameriškega kiparja Tonyja SMITHA. Gre za velik železni kubus s stranico 183 cm. Njegova oblika je kot "gestalt" nekaj povsem preprostega, vsem razumljivega in nepresenetljivega. Ni pa tako tudi z njegovimi prostorskimi relacijami. Velikost tega, katerega stranica je rahlo zvečana višina normalno raslega človeškega telesa, namreč v odnosu do gledalca povzroča celo vrsto vznemirljivih relacij in zelo kompleksno strukturo doživljanja prostora.

4. HERMENEVTIČNE KONSEKVENCE OPISANIH RAZMERIJ

Kakšne posledice pa ima opisano videnje dogajanj v likovni praksi za likovno hermenevtiko in za na njej utemeljeno po-doživljanje likovnih del? Ali bolje - skozi katera vrata je mogoče praktično vstopiti v integracijsko polje **likovne strukture**, na katerem se v okrepljenem učinku srečujeta in navdušujeta likovna zunanost in notranost?

Pripisati likovnemu delu nek pomen, dati mu nek smisel, dejansko predpostavlja to delo na nek način razložiti, ga pojasniti oziroma raztolmačiti. Zelo naravno in nazorno prihaja to do izraza pri laičnih gledalcih, ki sleherno kompleksnejšo likovno formo pospremijo z znamenitim vprašanjem "Kaj to predstavlja?" in pričakujejo dodatne razlage, ki bi jim olajšale pot v pomensko polje dela. Ker jim manjka sposobnost likovnega gledanja in njemu ustreznega mišljenja ter jim je zategadelj obrazložitev likovne dražljajske situacije dostopna le na nivoju običajnih zaznav in z njimi tesno povezanega čustvenega doživetja, pričakujejo pomoči od zunaj, saj spontano čutijo, da je obrazložitev, ki so je sposobni, nezadostna, da bi se v njenem okrilju zaznane in doživljene vsebine lahko povezale in strnile v **smiselno likovno informacijo**. In sicer zato ne, ker naravni procesi zaznavanja in čustvenega doživljanja niso specifično zadolženi za pridobivanje likovnih informacij, pa tudi zato, ker likovna informacija ni nujno **zaobsežena** v preprosti zaznavi in čustvenemu odzivu, čeprav na njima nujno bazira.

Ta enostavni in dovolj pogosti primer nam torej kaže, da tisto, kar smiselno imenujemo **likovna informacija oz. likovna vsebina, NI DIREKTNO IZLOČENA KVALITETA**, tj. ni neposredno dana v dražljajskem vzorcu oz. v njegovi zaznavi, **marveč je posredovana z neko nujno aktivnostjo**, kar je v skladu z znano *Heglovo* mislijo, ki pravi, da je pot (do) resnice ovinek (*Der Weg der Wahrheit ist Umweg.*). Pri čemer je seveda nepotrebno misliti, da ta posredovanost in ovinek veljata in sta nujna zgolj za laične gledalce. Nasprotno. Pri njih je potreba po nekakšni **meta-obdelavi** zaznanih in doživljenih podatkov le bolj jasno izražena, ker je eksteriorizirana in akutna, medtem ko je pri konzumentih, ki so sposobni likovne pozornosti in obvladajo likovno mišljenje, ta težnja in sposobnost interiorizirana do te mere, da je preprosto integralni del tega, kar imenujemo likovno doživljanje in pojmovanje.

Dokopati se do vsebine nekega likovnega dela potem-takem pomeni, prebiti okope preprostih vizualnih zaznav, v katerih je vse, kar ni neposredno važno za poustvaritev slike predložene situacije, potisnjeno v ozadje, in hkrati prebiti okope elementarno vzpodbujenih čustev, ki se sprožajo glede na zelo fragmentarno in površno oceno situacije in imajo največkrat za posledico neargumentirano ter nestalno privlačnost ali odbojnost (vseč mi je; ni mi vseč). V preprosti zaznavi in v direktnem čustvenem odzivu, ki likovno delo poustvarita oziroma obrazložita na nivoju vsakdanjega doživetja, tj. na nivoju senzo-motornosti, kot bi rekel *Jean Piaget*, je likovno delo nekako latentno, imobilizirano, **prezrto** ravno v tem, v čemer je njegovo jedro, namreč v **njegovi likovnosti**. Njegov pomen, njegova likovna vsebina nam je torej toliko dostopnejša, kolikor bolj se znamo izviti iz objema vizualne vsakdanjosti, ki vidi in doživlja predmete in pojave tako, kot so vizualno dani, ne da bi se obremenjevala z vprašanji, **zakaj so takšni, kako so lahko takšni in o čem nam kot takšni govorijo**. Če torej hočem prodreti do resnično likovne vsebine nekega likovnega dela, je nujno razgibati in prevrednotiti zaznave in doživetja, ki jih je to delo kot dražljajska situacija neposredno sprožilo v nas. Proces prevrednotenja vsakdanjih zaznav

in doživljajev pa je, kot sem omenil že zgoraj, povezan z določeno aktivnostjo, tj. z obrazložljivo teh zaznav in doživljajev, v "nadrejenem sestavu motivov", kot se izražajo psihologi. Gre za preusmeritev pozornosti na STRUKTURO zaznav in doživljajev, ki jih sproža neko likovno delo kot dražljajska situacija. V resnici je to povezano z izgradnjo nekega **shematičnega semantičnega modela**, na katerem se lahko razgrevajo človekova čustva, misli in doživljanja in katerega funkcionalno podstat bi s psihologom *Ulrikom Neisserjem* lahko imenovali "**analiza v sintezi**". Sinteza je pri tem v konstrukciji modela iz čutnih in spominskih komponent, v katerih je naloženo poznavanje likovnega načina mišljenja ter ustrezna likovna pozornost, analiza pa v stalni primerjavi, v **stalnem preverjanju korespondentnosti modela z dražljajsko predlogo**.

Proces prevrednotenja in likovne obrazložitve zaznav vizualne vsakdanjosti, ki jih dražljajski habitus likovnega dela neposredno izziva v nas, imenujem na tem mestu **HERMENEVTIČNI IMPULZ** in vidim v njem tisto **temeljno sposobnost likovnega mišljenja, ki zmore z likovnega stališča kaotične običajne zaznave in doživetja obrazložiti glede na njihove likovne potence, ustroj, smisel in naravo, s čimer jih likovno okvalificira, osmisli in napravi za likovne uporabne vrednosti**.

Etimološko beseda **hermenevtika** izhaja iz grške sintagme "*hermeneutiké téhne*" (ερμηνευτική τέχνη), ki pomeni veččino tolmačenja, razlaganja. V naši zahodno-evropski kulturi se beseda že dolgo uporablja za označevanje posebne metode klasične filologije, metode tolmačenja, razlaganja (starih) tekstov (literarnih del in dokumentov) in za označevanje posebne teološke discipline, ki se ukvarja z ugotavljanjem smisla biblijskih tekstov. Ko to isto besedo uporabljam v zvezi z likovno umetnostjo, izkoriščam njen izvorni pomen, da bi s tem izpostavil posebno in nujno interpretativno, razlagalno zmogljivost in funkcijo likovnega mišljenja v odnosu do zaznav in doživljajev vsakdanjosti, funkcijo, ki tako v ustvarjalnem kot v poustvarjalnem smislu šele lahko privede do neke resnično likovne vsebine, do na resnično likovni način **izraženega** in **dojetega** pojmovanja sveta.

Gledano s tega stališča, je torej več kot jasno, da je hermenevtični impulz nujna sestavina likovnega podoživljanja, katerega temeljna naloga je ravno doživljajska in miselna pretransformacija vsakdanjega doživljanja v likovno doživljanje, se pravi, dvig psihološke dimenzije vizualnega zaznavanja na duhovno ravnino simboličnega (= jezikovnega) zaznavanja. Pretvorbo vidnega in tipnega prostora v duhovni prostor, ki se je dogodila s produkcijo likovnega dela, likovna poustvarjalna hermenevtika reflektirano obudi in jo s tem aktivira kot doživljajsko in pomensko vrednoto. Kam pa se mora usmeriti hermenevtična pozornost, da bi obudila v življenje ključni akt pretvorbe vidnega in tipnega prostora v duhovni likovni prostor, in kakšnih orodij se mora pri tem poslužiti?

Francoski filozof *Jean-Paul Sartre* na nekem mestu trdi, da je sleherna praksa, torej tudi likovna, "**prehod od objektivnega k objektivnemu skozi ponotrnanje oziroma interiorizacijo**". V tem smislu je likovna praksa po eni strani prehod od objektivnosti likovnikovega doživljanja in pojmovanja sveta k objektivnosti likovne forme, v kateri se to doživljanje in pojmovanje na likovni način kaže, po drugi strani pa prehod od objektivnosti formalnih relacij likovne forme k objektivnosti likovnega doživetja. Prehod obakrat omogoča neka interiorizirajoča komponenta. Skušajmo se vprašati, katera.

Na kratko bi lahko rekli, da je temeljna intenca likovnega oblikovanja v tem, da čutne danosti prostora naravnava k vedno novim oblikam (so)bivanja in (so)učinkovanja, s čimer

objektivira človekovo kreativno napetost do okolja, zadovoljuje njegove kompleksne generične potrebe na likovni način in bogati svet naravnih oblik z umetn(išk)imi, ki jih oblikuje po človekovi meri. V svojem najglobljem jedru je torej likovnost **intencionalna dejavnost**. Na zunaj se to kaže v tem, da se nam na vseh svojih stopnjah razvidno razodeva, kot **namerna** in zato na svoj način **organizirana** oziroma **kibernetizirana** akcija. Ker pa je, kot trdijo filozofi in psihologi (npr. Alfred North Whitehead, 1961: 1o2, Jean Piaget 1961) osnova sleherne namerne in organizirane akcije **ORGANIZIRANO MIŠLJENJE**, to istočasno pomeni, da v likovni oblikovalni stvarnosti deluje **organizirano likovno mišljenje**. Doživeti dražljajsko situacijo nekega likovnega dela torej ne pomeni, doživeti zgolj njegove čutne podobe, marveč **dešifrirati, do-živeti, do-misliti MIŠLJENJE, ki se je v njeni strukturi utelesilo**. Res je sicer, da se pogosto zdi, kot da likovniki pri svojem delu sploh ne razmišljajo, ampak da jim likovna forma kar sama nastaja pod njihovimi rokami, neposredno v materialu. In tudi to je res, da nas umetniška forma ponavadi sprva ne nagovarja kot miselna, marveč kot čutno nazorna stvarnost, vendar je to le posledica nujno neposrednega in tesnega spoja umskega in fizičnega dela v umetniškem oblikovanju. Zgoraj sem zapisal, da mora biti sleherna likovna vsebina izražena s čutnimi danostmi sveta, s pomočjo čutnih občutkov, s panoramo čutnih možnosti, ki jih dopuščajo vid, tip, občutek za lastno telo... in njihove kombinacije. Ti občutki so nam neposredno dani, se pravi, da jih ni mogoče izvesti iz drugih doživljajev. Kakšen je npr. neki barvni madež, pišeta psihologa *Legewie* in *Ehlers* (1978: 98), ne morem drugemu človeku nikoli opisati, lahko mu ga le demonstriram tako, da mu ga neposredno pokažem. To pa pomeni, da lahko likovnik v pogojih svoje umetniške prakse definira svoj odnos do sveta in do življenja, torej svojo vsebino na umetniški način le tako, da se mu ta vsebina neposredno steka v čutni vtis, tj. v členjena sosedstva oblik, barv, svetlosti itn. V likovnem oblikovalnem procesu je torej neposredno vidna in opazna le tehnična plat razmeščanja materialnih nosilcev čutnih občutkov, torej sam akt slikanja in kiparjenja, ne pa tudi ustvarjalna aktivnost, ki to razmeščanje formalno in operacionalno načrtuje in **vodi** ter se odvija na duhovnem, konceptualnem nivoju, na nivoju pojmov, ki se skrivajo v organizacijo likovne materije, torej v samo barvno in kiparsko snov in v tehnična opravila z njo. **V likovni formi se torej na zunaj kaže le njena čutna podoba, ki je proizvod običajne aktivnosti naših čutil, medtem ko se STRUKTURIRANOST te podobe skriva, ker je ne morejo razložiti čuti, marveč le misel, ki jo je povzročila.**

Ko pa že toliko poudarjam vlogo **konceptualnosti**, čeprav specifične, in **misli** v likovnem oblikovanju, moram zavoljo morebitnih nesporazumov seveda povedati, da s tem še zdaleč ne mislim, da je mišljenje **edini(!)** faktor oz. komponenta v likovni ustvarjalnosti. Nasprotno. V likovnem oblikovanju -kot tudi v vsaki zares produktivni praksi- sodeluje CELOTNA človekova psiha z vsemi individualnimi posebnostmi in z vso generično podporo, da o njenih bazičnih funkcijah, kot so čutnost, čustva, razum, intuicija, imaginacija, refleksija... sploh ne govorim. Psiha ustvarjalca kot celota uravnava njegovo obnašanje. V njej se na podzavestni in zavestni ravnini povezujejo izkušnje in se med seboj dopolnjujejo v izkustva, pojmovanja, ki se jih človek miselno zave, čeprav se ne zave tudi vseh povezav, ki so se vzpostavile na podzavestni ravnini. Le-te se namreč vključijo v to ali ono obliko miselnega izkustva, se v njej skrivajo in zastrejo svoje potencialne afektivne in čustvene vsebine, kar pa ne pomeni, da se izgubijo. Tako se v procesu zaznavanja in mišljenja, piše *Milan Butina* (1984: 334-335), različni impulzi iz zunanjega in notranjega sveta zgostijo v zavestna izkustva, katerih bistvena odlika je, da jih s **produktivnim**

mišljenjem lahko izrazimo v **JEZIKOVNIH ZNAKIH**, ki s strukturo svoje oblike kažejo na usmerjenost misli in na način re-organizacije v njih zajete stvarnosti. Produktivno, sistematično mišljenje pri tem sicer ni edini faktor likovne produkcije, je pa **edini faktor, ki je v produkciji sodelujoče komponente sposoben kanalizirati v produktivne postopke, ki so temelj materialnega pre-oblikovanja stvarnosti**. V likovnih produktih kot preoblikovanih materialnih stvarnostih je torej nujno vpisano sistematično likovno mišljenje, brez katerega likovnih produktivnih postopkov, torej likovne produkcije in produktov, sploh ne bi bilo. - Ko torej pravim, da se življenjski potencial ustvarjalca s sistematičnim mišljenjem pretaka v strukturo likovnih form in postaja del njihove vsebine, to nikakor ne pomeni kakega zožujočega estetskega racionalizma. Pomeni le, da je likovno mišljenje s svojo specifično pojmovnostjo tisti faktor, ki v procesu likovne kreacije omogoča neposredno realizacijo likovne forme, po drugi strani pa v likovnem po-ustvarjanju omogoči, da likovna forma onstran njene čutne podobe, čeprav z njeno pomočjo, obudi v sebi vse, iz česar je bila rojena.

Če likovni ustvarjalni proces pazljivo razčlenimo, odkrijemo v njem **posebnost procesa zamišljanja**, ki kibernetizira urejanje in povezovanje čutnih vtisov oz. njihovih materialnih nosilcev v nove aranžmaje, in **svojskost procesa formuliranja**. Vedno pa je najprej zamisel, četudi ji še tako tesno sledi formulacija. To nenazadnje dokazuje tudi dejstvo, da so prvi poskusi formulacije še nejasni in nezreli, da so šele prva objektivacija misli, ki omogoči, da se zamisel artikulira v skladu z njenimi duhovnimi zahtevami in hkrati v skladu z možnostmi likovnega medija. V likovnem oblikovanju je torej mogoče delovati samo tako, da se s pomočjo misli psihične vsebine potrjujejo v čutni materiji, kajti izrazna vsebina in medij likovnosti sta povezana na tak način, da vsebina artikulira izrazno materijo, izrazna materija pa s svojimi možnostmi členitve artikulira vsebino, pri čemer morata v tem vzajemnem artikuliranju obe spoštovati zakonitosti druga druge.

Za čutnostjo likovnih proizvodov torej nujno koreninita strukturi te čutnosti ustrezno likovno MIŠLJENJE in POJMOVNOST, ki pa v sebi seveda zadržujeta ves snop psihičnih vsebin, ki jih je artikulirala, poleg tega, da nam istočasno omogoča tudi dostop do njih samih, torej njihovo re-animacijo.

Zaključek te dolge vrste razmislekov bi torej bil tale: za čutnostjo, tj. za figurativnostjo likovnih form in v njej sami korenini specifična pojmovnost, ki je pravo jedro oz. ključ do avtentične vsebine likovnih del. V tem smislu je prvenstvena naloga teorije likovne umetnosti in likovne hermenevtike, ki nam jo nalagajo pravkar izpeljani razgledi nad dogajanjem, v tem, da se kar najbolj posvetita proučevanju posebnega tipa mišljena, ki se skriva za stvarnostjo likovnih produktov in nam obenem omogočita tudi njegovo operacionalno obvladovanje, ki nas edino lahko popelje do polne kompleksnosti avtentične likovne vsebine.

Umetniška praksa je v svojem teku preoblikovanja naravnih čutnih danosti sveta v kulturne forme vsa prepojena s specifično pojmovnostjo, ki določa, kibernetizira in karakterizira akt tega preoblikujočega dela.

To pa pomeni še nekaj. - "V neki praksi," piše *L. Althusser* (1971:145), "določujoči moment (ali element) ni prvotna materija oblikovanja niti proizvod, temveč praksa v najožjem smislu: moment samega pre-oblikujočega dela, ki v specifični strukturi zaposluje ljudi, orodja in tehnologijo uporabe orodja..." Odločilni moment likovne produkcije torej v skladu s tem niso niti čutne danosti sveta, s katerimi gradi likovnik podobe svojih form, niti te podobe same. To, kar je za likovno produkcijo resnično pomembno in odločilno, je

NAČIN, na katerega je bila neka vsebina čutno-nazorno artikulirana. Skratka: **odločilna je pot, po kateri ji je umetnik priskrbel OBLIKO in jo s tem na poseben način predstavil**. Pot do oblike je namreč -če parafraziram znamenito **Heglovo** misel iz uvoda v Fenomenologijo duha- pomemben del same vsebine oblike. Ali s Heglom še drugače: vsebina je globoka edino toliko, kolikor je oblika široka (po Žižek, 1985: 126-131).

Dejstvo, iz katerega izhajam, je torej: srž likovne produkcije je v NAČINU produkcije, v poti do likovno artikulirane čutnosti. Tu pa nastopi tezava, ki je v tem, da se likovne forme konzumentu praviloma prikazujejo kot **ŽE NAREJENE**, torej tako, da zakrijejo ravno tisto, v čemer je njihova srž, to je **NAČIN PRODUKCIJE**. Konzument tako težko opazi, da pri njih tisto najpomembnejše ni to, kar prikazujejo, marveč način, na katerega to delajo, način, na katerega so bile proizvedene, in sicer zato, ker se prav v tej "poti do oblike" razkrije **OZNAČEVALNA STRUKTURA**, ki je jedro njihove vsebině. Označevalna struktura je jedro umetniške vsebine, jedro, ki ga, kot piše *S. Žižek* (1980: 171), neučakanost neposredne in pasivne, ikonografsko in figurativno fundirane interpretacije lahko potlači in prikrije, tako da mu lahko pridemo na sled zgolj, če izhajamo iz tistega, kar se na površini izkazuje kot nekaj drugotnega, vnanjega itn. Zapostavljanje in profaniranje označevalne strukture na račun t.i. "globlje vsebine", ki ga pogosto prakticira naša likovna kritika, je torej hudo dvorezen meč. Na to s stališča literarne hermenevtike odlično opozarja ameriški lingvist *E. D. Hirsch* v svoji knjigi s pomenljivim naslovom "**Validity in Interpretation**" (1983: uvod).

5. ZAKLJUČEK

Če torej potegnem črto pod to dolgo obravnavo, potem moram reči, da je jedro likovne prakse njena **OZNAČEVALNA STRUKTURA**, ki jo je proizvedlo likovno mišljenje in se v njej utelesilo. To pa spet pomeni, da se lahko teorija likovne umetnosti in likovna hermenevtika prebijeta do srži likovne oblikovalne stvarnosti le tako, da se s sistematičnim proučevanjem likovnega mišljenja **usposobita za prodor v formalno strukturo likovnih del in preko nje v likovne označevalne strategije, ki tvorijo dejansko (likovno) vsebino likovnih del**. Celo več. Z uvajanjem v načine in strategije likovnega mišljenja in z uvajanjem v formalno analizo likovnih del lahko teorija likovne umetnosti in likovna hermenevtika ne le tolmačita in razlagata likovna dela, marveč v ljudeh tudi izgrajujeta pojmovna in formalna orodja, ki bodo tem ljudem **brez posrednika** omogočala vstop v vsako na likovni način izraženo doživljanje in pojmovanje sveta. In kaj bi lahko še lepšega in polnejšega pričakovali od teorije?

VIRI:

- ARNHEIM, Rudolf (1979), *Entropie und Kunst. Ein Versuch über Unordnung und Ordnung*, Köln, Du Mont Buchverlag.
- BATESON, Gregory (1982), *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BORGEST, Claus, (1979), *Das Kunsturteil. Wiederaufnahme eines Verfahrens*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag.
- BRITSCH, Gustaf, (1952), *Theorie der bildenden Kunst*, Ratingen, Aloys Henn Verlag.
- BUTINA, Milan, (1984), *Slikarsko mišljenje. Od vizualnega k likovnemu*, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- BUTINA, Milan, (1985), *Likovna teorija kao unutrašnja okosnica teorije likovnog odgoja*, revija *Umjetnost i dijete* št. 2-3.
- BUTINA, Milan, (1988), *O odnosu (likovna) umetnost - estetika, prispevek na simpoziju Estetika na Slovenskem*, Ljubljana, maj 1988; objavljeno v reviji *Sodobnost*, št.12, Ljubljana 1988, str. 1190-1199.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de, (1965), *Le Phénomène humain*, Paris, Éditions du Seuil.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de, (1975), *Božje okolje*, Celje, Mohorjeva družba.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de, (1976), *Le Coeur de la Matière*, Paris, Éditions du Seuil.
- CHARON, Jean E., (1977), *L'Esprit - Cet inconnu*, Paris Albin Michel.
- CHAUCHARD, Paul, (1966), *Le Langage et la Pensée*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CHOMSKY, Noam, (1973), *Über Erkenntnis und Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- COCULA, Bernard, PEYROUTET, Claude, (1986), *Sémantique de l'Image. Pour une approche méthodique des messages visuels*, Paris, Librairie Délgrave.
- DE BONO, Edward, (1975), *Der Denkprozess. Was unser Gehirn leistet und was er leisten kann*, Reibek, Rowohlt.
- HIRSCH, E. D. (1971), *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press.
- HULSEBOSCH, Jan, (1986), *Grenzzeit der Welt. Wendezeit der westlichen Kultur*, *Prispevek na 25. Internationale Chemie Fasertagung*, Dunaj/Avstrija.
- KEMP, Wolfgang (Edit.), (1985), *Der Betrachter ist im Bild. Kunstwissenschaft und Rezeptionsästhetik*, Köln, Du Mont.
- LEGEWIE, H.- EHLERS, W., (1978), *Knaur's moderne Psychologie*, München-Zürich, Droemer Knaur.
- LEROI-GOURHAN, Andre, (1984), *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt am Main Suhrkamp.
- RADER, Melvin, 1979, *A Modern Book of Esthetics*, New York, Holt, Reinhardt and Winston.
- SIMOVIĆ, Slobodan, 1989, *Hegel i hermenevtika*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada (Biblioteka Anthropos 31).
- WHITEHEAD, Alfred North, 1961, *The Aims of Education*, New York, The New American Library of World Literature.
- ŽIŽEK, Slavoj, 1980, *Hegel in označevalec*, Ljubljana, DDU Univerzum.

POVZETEK

Ob ugotovitvi, da ni možna teoretsko nevtralna utemeljitev pristopa analitične teorije znanosti, so v prvem delu teksta eksplicirani njeni osnovni delovni prijemi: formalizacija in aksiomatizacija, in skicirani dobri razlogi za upravičenje logičnih rekonstrukcij znanstvenih teorij. Po opisu razlik med dvema osnovnima pristopoma v analitični teoriji znanosti: lingvističnim in strukturalnim pristopom, so v drugem delu teksta v navezavi na teorijo modelov obravnavana nekatera odprta vprašanja, ki se pojavljajo ob logični rekonstrukciji znanstvenih teorij. Posebej je prikazan problem teoretskih termov v strukturi znanstvene teorije in opozorjeno je na osrednjo težavo pri znanih rešitvah - na problem medteorijske relevantnosti teoretskih termov.

ABSTRACT

LOGICAL RECONSTRUCTION OF THE ANALYTICAL THEORY OF SCIENCE

With the discovery that a neutral explanation of the approach of the analytical theory of science is not possible, its basic work methods are explicated in the first part of the text: formalization and axiomatization and the outlined reasons for justifying logical reconstructions of the scientific theory. After a description between the two basic approaches in the analytical theory of science - the linguistic and structural approach - some open questions in association with the theory of models which appear during the logical reconstruction of scientific theory are discussed. The problem of theoretical terms in the structure of scientific theory are especially depicted and the central problem of known results are warned of, which is the problem of inter-theoretical relevancy of theoretical terms.

1. UVOD

Razreševanje vprašanja o epistemološkem konstituiranju znanstvene dejavnosti kot objekta znanstveno-teoretskih analiz v analitični teoriji znanosti in razreševanje vprašanja o upravičljivosti racionalne rekonstrukcije kot temeljnega konceptualnega in metodološkega pristopa nas neizogibno pripelje do točke, ko se moramo sprijazniti s tezo, da je sam poskus in sploh možnost vnaprejšnje utemeljitve določenega metodološkega pristopa in aplikacije določenega pojmovnega instrumentarija za analizo znanstvene

dejavnosti neizvedljiv z neke nevtralne teoretske pozicije. Kakorkoli se že tega projekta lotimo, se v zadnji konsekvenci vedno zapletemo v mreže klasičnega epistemološkega problema o možnosti utemeljitve spoznanja pred spoznanjem samim.

Tudi utemeljevanje prednosti oziroma pomanjkljivosti prijemov analitične teorije znanosti na osnovi celostnega kontrastnega primerjanja različnih teoretskih tradicij, s katerim bi ugotavljali dejanske razlike med njimi in tako tudi razlike pri obravnavanju znanstvene dejavnosti, nas vodi v brezizhodno situacijo: da bi lahko izkristalizirali racionalno jedro spora med njimi, se moramo vedno postaviti na določeno že izdelano teoretsko pozicijo.

Tako se zdi, da je vsako nadaljnje spraševanje po dodatnih utemeljitvah za pristop analitične teorije znanosti in za aplikacijo formalnega instrumentarija kot osnovnega delovnega pristopa pri racionalnih rekonstrukcijah nesmiselno, saj ob nastalih zapletih ne moremo pričakovati učinkovitih odgovorov.

Konkretni rezultati racionalnih (logičnih) rekonstrukcij so del analitične teorije znanosti in so tako po pristopu kot tudi po končnih učinkih znotraj nje zadostno utemeljeni. Vsaka dodatna utemeljitev je tako lahko samo "zunanja". Razumljivo je, da mora šteti analitična tradicija vse zunanje negativne utemeljitve - tj. zavračanje doseženih rezultatov nasploh - za irelevantne, na drugi strani tudi pozitivne teoretske temeljitve ne morejo imeti pretirano velike teže, saj lahko le dodatno potrjujejo že doseženo.

Če hočemo - kljub teoretski nemoči za končne utemeljitve - vseeno opozoriti na učinkovite prednosti racionalnih in posebej formalnih, logičnih rekonstrukcij pri analizi znanstvene dejavnosti, se je treba izogniti nizanju teoretskih argumentov, različno sprejemljivih za posamezne teoretske tradicije.

Ena od osnovnih značilnosti optike gledanja pri vseh teoretskih tradicijah je predpostavka, da je človek teoretsko rezonirajoče bitje, kjer teoretsko rezoniranje vedno predstavlja splošno formo določenih dogajanj. Da bi lahko argumente za racionalne (logične) rekonstrukcije, ki so zaradi osnovnih intenc teoretskih tradicij vedno posredno teoretsko obloženi, transformirali v bolj nevtralno obliko, moramo hkrati zamenjati tudi samo optiko gledanja na človeka kot teoretsko rezonirajoče bitje.

2. DOBRI RAZLOGI ZA FORMALNI PRISTOP

Alternativa, ki jo imamo na razpolago v že razdelani obliki, je razumevanje človeka kot praktično deliberirajočega bitja. Praktično deliberiranje zajema vse tiste premisleke, na katerih racionalno delujoči subjekt utemljuje svoje odločitve. Polje, ki se s tem odpre, je teoretsko polje logike odločitev, ki delno spada v praktično filozofijo, na drugi strani pa je samostojna teorija človekovega ravnanja in delovanja. Sestavlja jo vrsta podteorij, za vse pa je značilno, da poskušajo najti optimalne poti za razrešitev določenih konfliktnih situacij, ki so vedno *posamezni dogodki oziroma situacije*. Konflikt predstavljajo odprte alternative za ravnanje, ovrednotenja situacije itd., in rešitev mora posredovati eno ali več alternativ, s katerimi se konflikt lahko zaključi.

Ker bi empirični opis konfliktnih situacij za ali proti racionalnim (logičnim) rekonstrukcijam zahteval izredno obsežno tabelo konsekvenc kot popoln pregled nad

možnimi ravnaji in stanji "sveta", se je v tem tekstu smiselno omejiti samo na naštetje nekaterih predeksplikativnih *dobrih razlogov*, ki imajo z vidika praktičnega deliberiranja povsem empirični status. Z iskanjem dobrih razlogov, ki niso vpeti v določene teoretske tradicije in ki so nasproti njim "predteoretski", neizogibno trčimo na pojem *vsakdanjega izkustva*, ki predstavlja dejansko osnovo za pragmatične odločitve.

Prva skupina dobrih razlogov, ki jih je smiselno pritegniti za upravičenje aplikacije formalnega instrumentarija, opisuje določene značilnosti objektivnih znanstvenih teorij, kot so: eksplicitnost, standardizacija, splošnost, zaključeno število predpostavk in minimalno število predpostavk, ki se jih da strniti pod skupno oznako formalizacija /primerjaj: Suppes, 1980, 26 - 30/.

Pomemben učinek formalizacije v objektivnih znanstvenih teorijah je eksplicitna določitev pomena pojmov, ki jih neka koherentna družina pojmov vsebuje. Še izrazitejšo pragmatično dimenzijo prinaša standardizacija kot nasledek eksplicitnih določitev. Zaradi standardizacije terminologije in standardizacije metod pojmovne analize je komunikacija med različnimi znanstvenimi disciplinami močno olajšana, saj se začnja vzpostavljati skupen meta-jezik (npr. teorija množic), ki postaja najsplošnejši teoretski okvir. Z začeto formalizacijo izginjajo "regionalne" in "nebitvene" poteze teorije - ki so sicer značilne za neformalizirane teorije - in ta odprava odločilno povečuje *splošnost* teorije same.

Prav tako se poveča stopnja objektivnosti, ki je za neformalizirane teorije nedosegljiva, je pa lahko posledica formalizacije. Ta pomanjkljivost je posebej opazna pri tistih teorijah, kjer so prisotne stalne kontroverze o najosnovnejših pojmih. Formalizacija prinaša tudi *zaključeno število predpostavk*, ki se jih je izbralo iz množice implicitnih predpostavk in ki po tem tvorijo "trdo" jedro teorije.

Zaključeno število predpostavk mora biti vpeljana sistematično. Če se namreč predpostavk, ki so za formulacijo teorije potrebne, ne vpelje sistematično, se da teoretsko konstrukcijo ob kasnejših in nepredvidenih (nepredvidljivih) težavah reševati le s stalnim privzemenjem ad hoc hipotez oziroma predpostavk. Zaključeno število predpostavk predstavlja tudi osnovo za določitev minimalnega števila predpostavk.

Dejansko teže značilnosti in posledic formalizacije za objektivne znanstvene teorije bi deloma lahko ugotovili z (zgodovinsko) analizo primerov posameznih teorij. Ne da bi se lotili konkretne analize teorij, smiselno privzemimo, da se da utemeljitve za formalizacije objektivnih teorij zadosti dobro precizirati. Toda prednosti formalizacije pri rekonstruiranju znanstvenih teorij ne moremo upravičiti z analizo primerov. Pri tem bi namreč morali predpostaviti množico že opravljenih znanstveno-teoretskih analiz, zato jih po analogiji z objektivnimi teorijami lahko štejemo za dobre razloge.

Tudi prepričanje, da se mora na koncu *"vsaka pojmovna eksplikacija izteči v bolj ali manj močno formalizacijo"*, ki zaobsega tudi eksplikacije na ravni meta-teorije, ima lahko le status dobrega razloga za delovanje. Brez konkretnih rezultatov kot dobri razlog lahko nastopa tudi stališče, da so šele *"formalni umetni jeziki tisti, ki nam nudijo sredstva, da povemo to, kar dejansko mislimo"*, da *"probleme jasno formuliramo"* in s tem dosežemo nek *"optimum natančnosti, dosegljiv za človeka"* (Stegmüller, 1973, 14/.

Zdi se, da bi lahko imele vlogo tehtnejših dobrih razlogov zahteve, ki so same formalnega značaja in bi jih lahko poimenovali najsplošnejša merila oziroma pogoji znanstvenosti. Med nujne pogoje katerekoli oblike znanstvene dejavnosti je treba uvrstiti **prizadevanje za jezikovno jasnost**, saj nobena znanstvena diskusija - kar velja nasploh za

vsak racionalni pogovor - ne more potekati brez pripravljenosti za razčiščevanje jezikovnih vprašanj razumevanja.

Na pripravljenost za jezikovne precizacije se tesno navezuje **zahteva po kontroli znanstvenih izjav**, ki jih zagovarja posamezen znanstvenik. Kontrola izjav ima izločevalno funkcijo. Če namreč ob vseh normalnih pogojih, ki so značilni za določeno področje znanstvene dejavnosti, strokovni kolegi njegovih izjav ne morejo preveriti, veljajo te nepreverljive izjave za neznanstvene in se jih v normalnem znanstvenem raziskovanju ne upošteva.

Zaradi *splošnosti*, ki izhaja iz same formalne oblike, pogoji in merila znanstvenosti niso omejeni le na objektivno raven - tj. na konkretne znanstvene discipline -, temveč so prav tako veljavni tudi za metateoretske raziskave same. Če namreč omenjene prednosti formalizacije redefiniramo in jih ne razumemo več kot prednosti, temveč kot kriterije, ki jim mora ustrezati določen tip objektivnih teorij, lahko ti kriteriji nastopajo samo kot formalni kriteriji, ki imajo splošen značaj. V tej splošni formalni obliki se jih lahko veže tako na objektivne teorije, kot tudi na meta-teorije - torej tudi na teorije znanosti.

Vsakdanje izkustvo kot povsem legitimno področje za praktično delovanje, ki lahko daje dovolj dobre razloge za učinkovite odločitve, lahko glede na naš namen opredelimo kot širše - čeprav le okvirno - vedenje o določenem predmetnem področju, tj. kot vedenje, ki ne vključuje operativnega znanja, potrebnega za delovanje in produciranje novega znanja na določenem področju. V primeru znanstvene dejavnosti je specifično vsakdanje izkustvo zamejeno z dobrimi popularizacijami znanosti.

Približno enakovreden učinek, kot ga dajejo popularizacije znanosti, bi bilo mogoče najti tudi v pojmu spontane filozofije znanstvenikov, čeprav je v spontani filozofiji znanstvenikov že bolj izrazito prisoten refleksivni moment. Toda kar je kljub precejšnjim razlikam med obema razumevanjima znanstvene dejavnosti povezujoče, je *skupni presek smiselno oblikovanih vprašanj*, ki se nanašajo na znanstveno dejavnost. Eno teh vprašanj je vprašanje, kako je mogoče posamezna področja znanstvene dejavnosti, posamezne discipline in posamezne teorije raziskati z manj natančnim in manj kompleksnim instrumentarijem, kot ga pri svojem delu uporabljajo znanstveniki na teh področjih, kot je *apliciran* v teh disciplinah in vsebovan v teh teorijah.

Vprašanje seveda ne terja refleksivnega odgovora in ne meri na aktualizacijo spoznavno-teoretskega principa spoznavanja *enakega z enakim*, ki je bil v zgodovini filozofije in znanosti precejkrat uporabljen. *Zahteva* povsem operativni, "zdravorazumski" odgovor. Poenostavljena rekonstrukcija tega zdravorazumskega delovanja nam daje naslednjo "dokazno" shemo:

- specifično vsakdanje izkustvo nam kaže množico znanstvenih disciplin in teorij, ki večinoma uporabljajo matematični aparat oziroma so s tem matematičnim aparatom formulirane;
- če je ta z vidika vsakdanjega izkustva "zapleteni" matematični aparat že apliciran, to po "ekonomiji mišljenja" nikakor ne more biti naključje;
- kajti, če bi se vse, s čemer se te discipline ukvarjajo in o čemer te teorije govorijo, dalo izraziti na drugačen, enostavnejši način brez pritegnitve matematičnega aparata, bi bil on dejansko nepotreben;
- toda očitno je uporaba matematičnih sredstev (posebej v sodobnem naravoslovju) nepogrešljiva, razen če se pristaja na domnevo o namernem kompliciranju raziskav. V

nasprotnem primeru je treba pristati na trditev, da je matematični aparat bistveni *konstitutivni* del posamezne discipline in objektivnih teorij in da nima (samo) funkcije posebnega jezika, ki bi služil le za izpeljevanja in dokazovanja in ki bi bil poljubno prevedljiv v nek drug jezik.

- odgovor na vprašanje, kako in zakaj more opravljati to funkcijo, zahteva posebne raziskave. Vendar je odgovor na vprašanje, *kako opisati, analizirati in rekonstruirati matematični aparat kot konstitutivni del objektivnih znanstvenih teorij*, samo eden. Ta cilj je dosegljiv z metodami in instrumentarijem, ki je vsaj tako "zapleten", precizen in splošen, kot je sam matematični instrumentarij. V zdajšnjem trenutku tem zahtevam ustrežata samo dve poti: uporaba logičnega instrumentarija ali kar uporaba matematičnega instrumentarija samega.

Upravičljiv nasledek skiciranega "dokaznega" premisleka je tedaj naslednja razširitev. Če sta logični in/ali matematični instrumentarij ustrežna za analizo in rekonstrukcijo matematičnega dela teorije, ki je konstitutivni del objektivne znanstvene teorije kot celote, potem morata biti ustrežna - kot najpreciznejši in najsplošnejši sredstvi - za analizo in rekonstrukcijo celotne objektivne znanstvene teorije.

Ob tem se vsiljuje še ena razširitev. Če je uporaba logičnega in/ali matematičnega instrumentarija - ki ima za rezultat vedno bolj ali manj močne formalizacije - ustrezen pristop za analize in rekonstrukcije kompleksnih matematiziranih teorij, mora biti kot izostreno, precizno in splošno orodje ustrežna tudi za manj kompleksne teorije, torej navsezadnje tudi za družboslovne teorije.

Zgolj kazanje na dejstvo, da so objektivne znanstvene teorije - vsaj njihov dobršni del - formulirane z matematičnim instrumentarijem, ki je njihov neločljivi del, odpira samo načelno možnost, ne daje pa hkrati tudi garancij za *dejanske* možnosti logičnih oziroma matematičnih rekonstrukcij, vendarle *izloči vse pristope, ki za območje učinkovanja matematične paradigme na naravoslovnem področju znanstvene dejavnosti ne razpolagajo z zadosti preciznim instrumentarijem za analizo.*

Ob načelnem naštetju razlogov za racionalne (logične) rekonstrukcije se zastavlja vprašanje, kako je mogoče logično/matematično rekonstruirati objektivne znanstvene teorije kot temeljne sestavine znanstvene dejavnosti, in vprašanje, kaj sploh je logična/matematična rekonstrukcija. Menim, da je najenostavnejši vstop na območje, kjer lahko oblikujemo možni odgovor, skiciranje določitev za pojem aksiomatizacije.

2. NAČINI AKSIOMATIZACIJE

Problematika aksiomatizacije je izredno obsežna, vendar bo za naš namen zadostoval oris osnovnih značilnosti aksiomatizacij. Pregled zgodovinskih rešitev oziroma primerov aksiomatizacije teorij nam daje šest različnih načinov aksiomatizacije, ki bi se jih dalo uporabiti kot metodološki pristop tudi v teoriji znanosti.

Prvi najstarejši način aksiomatizacije predstavlja *informalna aksiomatizacija*, ki se je uveljavila že v antiki po Evklidovi aksiomatizaciji geometrije. Evklidov postopek

aksiomatizacije je smiselno poimenovati **nazorna aksiomatizacija** - glede na način, kako se je Evklid problema lotil.

V "Elementih" namreč gradi svoj aksiomatski sistem na **definicijah, postulatih in aksiomih** /Becker, 1975, 88 - 90/. S trindvajsetimi definicijami uvede vse potrebne geometrijske pojme (čeprav so nekateri od njih le "implicitno" definirani), nato sledi pet postulatov in pet (devet) aksiomov. Sama delitev na postulate in aksiome je v antični znanosti povzročila precejšnje težave, saj Evklid tega razlikovanja ni preciziral.

Povezava definicij, postulatov in aksiomov daje nazorni informalni aksiomatski sistem tedaj, ko obstaja razred izjav, ki je jih lahko izpelje iz končnega podrazreda **nazornih in materialno resničnih izjav**.

Drugi način aksiomatizacije je inačica informalne aksiomatizacije, ki jo je prvi uvedel Hilbert, in jo lahko označimo kot **abstraktno informalno aksiomatizacijo**. Od evklidskega postopka se razlikuje predvsem po razumevanju in načinu izbire aksiomov. V delu "Die Grundlagen der Geometrie" /1899/ je Hilbert poskušal osvoboditi geometrijo dvomljive nazornosti. Zato so njegovi aksiomi, ki so - prav tako kot pri Evklidu - formulirani v naravnem jeziku, zgolj **predpostavke** o medsebojnih odnosih treh razredov reči. Čeprav označitve za elemente treh razredov reči ustrezajo našim intuitivnim predstavam, saj jih Hilbert imenuje "točke", "premice" in "ravnine," in osnovne relacije zanje "leži med", "sovpada" in "je skladno" ustrezajo našim nazornim predstavam o prostorskih razmerjih, ostaja odprto, katere so te vrste reči in katere so te relacije.

Osnovni pojmi aksiomatskega sistema so tako definirani zgolj z zahtevo, da aksiomi o njih veljajo. Če priredimo izrazom za reči, ki v aksiomih nastopajo, določene objekte in če priredimo relacijskim predikatom določene lastnosti in odnose, dobimo interpretacijo abstraktnega informalnega aksiomatskega sistema.

Če se vrnemo k problemu interpretacije v tako opredeljenem aksiomatskem sistemu, vidimo, da lahko postanejo aksiomi resnične izjave samo tedaj, če so prirejeni objekti v takšnih medsebojnih relacijah in imajo takšne lastnosti, kot jih opisujejo aksiomi. Z interpretacijo tako dobimo model **aksiomatskega sistema S**. Vpeljava pojma modela Hilbertov informalni aksiomatski sistem v bistvenem ločuje od evklidskega postopka - po spremenjenem statusu teoremov, ki se jih dokazuje. Na drugi strani ostaja njegov informalni aksiomatski sistem z načinom dokazovanja neprotislovnosti aksiomatskega sistema tesno navezan na evklidsko tradicijo.

Tretji način aksiomatizacije, ki je danes najpogosteje uporabljan in se ga pogosto enači kar z aksiomatizacijo nasploh, je **formalna Hilbertova aksiomatika**. Od abstraktne informalne aksiomatike se razlikuje po uporabi jezikovnih sredstev. Namesto naravnega jezika je pritegnjen formalni jezik, ki ga je treba pred samo izgradnjo aksiomatskega sistema Σ konstruirati po ustaljenem postopku: najprej vpeljemo spisek simbolov, nato v metajeziku definiramo pravilno oblikovane formule **sintaktičnega sistema S**, iz pravilno oblikovanih formul izločimo nek podrazred **A**, ki predstavlja aksiome sistema Σ , in nato določimo razred pravil **R** za izpeljevanje novih formul iz danih formul. Celoten postopek konstituiranja formalnega jezika poteka torej na povsem sintaktični ravni. Tako dobljen aksiomatski sistem - imenovan tudi kalkil - lahko preciziramo kot $\Sigma = (S, A, R)$.

Iz sintaktično okarakteriziranega formalnega jezika **S** je mogoče dobiti **semantični sistem** z interpretacijo, tj. s podeljevanjem pomena, ki formule preoblikuje v resnične ali neresnične izjave. Taka interpretacija **I** sintaktičnega sistema **S** za neko neprazno množico **Q**, ki kot funkcija "priredi individualnim simbolom iz **S** elemente iz **Q**, enomestnim

predikatom iz S množice elementov iz Q in večmestnim predikatom relacije med elementi iz Q " /Stegmüller, 1973, 38/ na tak način, da veljajo vsi aksiomi aksiomatskega sistema Σ , je potem **model** aksiomatskega sistema Σ .

Četrti način aksiomatizacije, za katero se je uveljavil naziv **informalna teorijsko-množična aksiomatizacija**, se od prvih treh načinov aksiomatizacije v marsičem razlikuje. Pri informalni aksiomatizaciji z definicijo teorijsko-množičnega predikata so aksiomi nekaj povsem drugega kot pri prej skiciranih načinih aksiomatizacije.

Podobno kot pri "implicitnih definicijah", kjer predstavljajo pojmi, ki se jih poskuša implicitno definirati, osnovne nedefinirane pojme, je aksiom v teorijsko-množično preformulirani matematiki zgolj *definirajoči pogoj* in s tem le sestavina definicije - to je le **definijski člen** na novo vpeljanega teorijsko-množičnega predikata, kar bistveno odstopa od opredelitev aksiomov pri prvih treh načinih aksiomatizacije. Pri evklidski aksiomatizaciji so **aksiomi izjave**, pri informalni Hilbertovi aksiomatiki **so aksiomi izjavne forme** in v okviru formalnih aksiomatskih sistemov so **aksiomi formule**.

Tudi pojem modela je v informalni teorijsko-množični aksiomatizaciji drugače postavljen. Model je tu preprosto entiteta, ki izpolnjuje teorijsko-množični predikat, tj. entiteta, ki zadošča vsem definijskim določitvam.

Ko torej na primer izberemo za predikat " X je grupa" in to razumemo kot aksiomatizacijo teorije grup, in če štejemo vse, kar ta predikat izpolnjuje, za grupo, dobimo povsem precizno naštete *modele* teorije grup.

Naslednja prednost aksiomatizacije s pomočjo uporabe teorije množic je tudi ta, da vsi **aksiomi opisujejo matematično strukturo**, ki je za določeno teorijo značilna. Za Stegmüllerja je prav ta prednost informalne teorijsko-množične aksiomatizacije odločilna za aplikacije v teoriji znanosti /Stegmüller, 1973, 40/. Ker so teorijsko-množični pojmi vpeljani v okviru naravnega jezika povsem intuitivno - torej brez uporabe formalnih sistemov teorije množic -, se ta način aksiomatizacije imenuje **informalna teorijsko-množična aksiomatizacija**.

Razen omenjenih načinov aksiomatizacije obstaja še en možen pristop - **vpeljava eksplicitnega predikata za aksiomatski sistem**. Eksplicitni predikat oziroma pojem za aksiomatski sistem se vpelje v okviru *formalnega sistema teorije množic*, kjer je osnova formalni jezik in kjer so izvenlogični aksiomi teorijsko-množični aksiomi. Pri "naivni" teoriji množic je kot osnovni teorijsko-množični simbol izbran znak " \in " za relacijo pripadnosti elementa in so logični simboli razumljeni v običajnem pomenu v okviru naravnega jezika - vezniki in kvantifikatorji so torej zgolj okrajšave.

V tej zvezi je pomembno omeniti, da je mogoče vsako formalno aksiomatizacijo v Hilbertovem smislu prevesti v definicijo eksplicitnega predikata, če imamo na razpolago formalni aksiomatski sistem teorije množic. Tovrstno povezovanje aksiomatiziranih teorij v formalnem jeziku in teorijsko-množično definiranih predikatov v okviru formalnih sistemov teorije množic je delovno območje **teorije modelov** (modelne teorije), kjer kot ključni objekt raziskav nastopa pojem modela /primerjaj: Kreisel - Krivine, 1972, 185 - 193/.

Stopnji preciznosti moderne matematike zadošča še en informalni postopek - **matematična teorija kategorij**. Tukaj ga le omenjamo, čeprav je še veliko splošnejši kot (naivna) teorija množic. V teoriji kategorij je mogoče - na še enostavnejši način kot s teorijo množic - izraziti vso matematiko, ker obsega kategorija C le objekte, puščice (morfizme), operacije: domeno in kodomeno ter kompozitum. S temi sredstvi se potem dajo izraziti vse

pomembne matematične kategorije, teorije in področja matematike /primerjaj: Goldblatt, 1978/.

Po kratkem dokaj shematičnem naštetju osnovnih načinov aksiomatizacije lahko ugotovimo, da je pojem formalizacije pravzaprav le zbirni pojem, ki združuje v sebi različne pristope in ki so med seboj primerljivi bolj po svojih končnih učinkih - predvsem po *zadostni preciznosti* -, kot pa po samih delovnih prijemih.

Izhodiščni pojem formalizacije nam razpade na ožji *pojem formalizacije kot izgradnje formalnega jezika* in na širši "*metodološki*" *pojem formalizacije*, ki vključuje tako formalne kot tudi informalne aksiomatizacijske pristope. V tem širšem pomenu vključuje torej dvojce:

- **metamatematične raziskave** izbranih teorij, ki se opravljajo v simbolizmu formalnih jezikov in ki se v osnovi vedno nanašajo na **jezikovne entitete**;
- **matematične raziskave**, kjer so uporabljene matematične metode in ki razen jezikovnih entitet lahko zajamejo **objektna stanja stvari**.

Preden se lotimo obravnavanja konsekvenc in prednosti enega in/ali drugega pristopa za rekonstrukcijo znanstvenih teorij, je treba opozoriti na dejstvo, da so prednosti v veliki meri lahko bolj rezultat praktičnih premislekov, kot pa posledek globljih teoretskih preudarjanj. Kajti v vsakem od skiciranih načinov aksiomatizacije se še vedno gibljemo v okvirju **ekstenzionalnih sistemov**, ki so načelno vedno *prevedljivi drug v drugega, če so le zadosti precizno formulirani*.

Prej sem kot dobri razlog za formalne rekonstrukcije omenjal zahtevo, da morajo biti sredstva za rekonstrukcijo znanstvene teorije vsaj tako precizna, da lahko z njimi zajamemo matematično paradigmo, ki jo določena teorija vsebuje. Kot smo videli, lahko formalizacija poteka v okviru formalnih jezikov ali kot informalna aksiomatizacija. V tej točki se nam sedaj zastavlja vprašanje kakšna je pravzaprav ta doktrina (meta)matematične preciznosti, ki ji nek aksiomatski sistem oziroma tip aksiomatizacije mora zadostiti.

Čeprav se posamezni pristopi k raziskovanju temeljev (Grundlagenforschung) matematike med seboj močno razlikujejo, je postopek pri vseh pravzaprav podoben - "vsebinsko", "informalno" matematiko se poskuša na novo formulirati v (formalnem) jeziku z omejenim besednjakom in povsem eksaktno gramatiko. Ta nova formulacija je le pomožno sredstvo raziskovanja temeljev. Najbolj bistvena je pravzaprav reprodukcija pomena stavkov "informalne" matematike in ne njena sintaktična struktura.

Pri vseh "*formalistično-pozitivističnih doktrinah matematične preciznosti*", kot jih imenuje Kreisel/Kreisel-Krivine, 1978, 194/, pa *velja pojasnitev ali definicija za precizno* natanko tedaj, ko je *formulirana z osnovnimi pojmi obravnavanega sistema*. Če to ugotovitev kot veljavno prenesemo v teorijo znanosti, dobimo zahtevo, da je *racionalna (logična) rekonstrukcija objektnih znanstvenih teorij precizna natanko takrat, če vsebuje osnovne pojme obravnavane teorije*.

Načelno so torej vsi naštetni načini aksiomatizacij ustrezni za znanstveno-teoretske raziskave, če lahko zadostijo temu kriteriju po preciznosti. Pomislek, da obstaja med matematičnimi in empiričnimi teorijami bistvena razlika in jih zato ne moremo rekonstruirati na enak način, je mogoče relativno enostavno odpraviti. Čeprav matematične teorije abstrahirajo aplikacije in s tem povezane posebne probleme in so npr. pri fizikalnih teorijah - kot najbolj matematiziranih teorijah - prav aplikacije najpomembnejše, obstaja med njimi izredno velika podobnost. Vsaka fizikalna teorija namreč - prav tako kot je to

pri matematičnih teorijah - dela z določeno matematično strukturo, ki jo je nato v procesu formalizacije treba čim bolj natančno opisati.

Če se smejo načelno vsa zadosti precizna sredstva pritegniti za to deskripcijo, se zdi, da je njihov izbor povsem arbitraren in odvisen zgolj od nekkih pragmatično-psiholoških razlogov. Dejansko pragmatični razlogi niso povsem nepomembni. Carnap, ki je sicer močno precenjeval človekove sposobnosti pri uporabi formalnih jezikov, je prav zaradi izbire formalnega pristopa ostal zgolj pri analizi fiktivnih primerov znanstvenih teorij - kar je sploh značilno za celotno smer tako imenovanega *izjavnega koncepta (statement view)*, znotraj katerega je bilo le nekaj uspešnih rekonstrukcij enostavnejših fizikalnih teorij.

Težava sicer ni načelno-teoretska. Toda, če poskušamo dejansko zanimivo fizikalno teorijo izraziti v formaliziranem jeziku, to enostavno presega danjšnje zmožnosti - za posamezne raziskovalce je uporaba formaliziranega jezika veliko prezapletena, ko gre za tako kompleksne teorije.

Ob vsem tem pri odločitvi za uporabo formalnih jezikov pri rekonstrukcijah ni bila izbrana samo ena izmed večih nevtralnih možnosti. Izbiro formalnega pristopa je v veliki meri pogojevalo in jo pogojuje določeno pojmovanje znanstvene teorije, ki je konceptualnega značaja in ki se ga s samim obvladovanjem formalnega instrumentarija nikakor ne da odpraviti.

3. IZJAVNI KONCEPT IN STRUKTURALNA ANALIZA

V sodobni teoriji znanosti sta za racionalne (logične) rekonstrukcije ostali na voljo dve - če zanemarimo evklidsko in Hilbertovo informalno aksiomatizacijo - dejanski alternativi. Prva zajema uporabo *formalnih aksiomatskih sistemov* in v svojem pristopu imitira metamatematične analize, druga pa uporablja *informalne aksiomatizacije* in se poslužuje matematičnih metod.

Za prvi pristop se je uveljavil izraz *izjavni koncept (statement view)*, ki je značilen za klasično analizo znanstvenih teorij od Carnapa naprej - Sneed ga imenuje **lingvistični pristop** - in ki je svoj vrhunec dosegel v t.i. dvostopenjski koncepciji znanstvenega jezika. Temeljna teza, ki je v pretežnem delu sodobne teorije znanosti postala skorajda samoumevna, se glasi:

(T1) Empirične znanstvene teorije so razredi izjav; nekatere od teh izjav so empirično resnične ali neresnične.

Ker se je ta teza izredno dobro obnesla v metamatematičnih raziskavah, je bila brez večjih pomislekov prenešana tudi za znanstveno-teoretske raziskave. Teoretiki, ki tezo sprejemajo, v glavnem verjamejo, da je mogoče stavke, ki bi lahko konstituirali znanstveno teorijo, razlikovati od stavkov, ki ne morejo biti njena logična struktura. Stavki so v različnih medsebojnih relacijah, tj. logičnih relacijah, ki so bodisi deduktivne (npr. p je konsistenten s q) bodisi induktivne (npr. p potrjuje q) in ki v nekem razredu veljajo med posameznimi elementi.

Naloga teoretika znanosti je potem deskripcija logičnih relacij med elementi in s tem na nek način zagotovitev strožjih nujno potrebnih pogojev za znanstveno teorijo, kot jih

daje sama teza T1 . Tiha prepostavka za tako ravnanje - ki je pri opisu racionalnih rekonstrukcij kot preskriptivnih in deskriptivnih aktivnosti nismo omenjali - je, da *imajo vse znanstvene teorije isto logično strukturo*, ki jo je treba označiti ali opisati /Sneed, 1979, 2/.

Slika, ki jo lahko dobimo s tovrstno logično rekonstrukcijo o določeni znanstveni teoriji v določenem času, je le lahko le *statični* posnetek znanstvene teorije. Kako tak postopek poteka, si bomo v grobem ogledali ob prikazu klasične dvostopenjske koncepcije znanstvene teorije. Izhodišče za tovrsten pristop omogoča tudi druga temeljna teza, ki je sprejeta v lingvističnem pristopu:

(T2) Logične relacije med izjavami znanstvene teorije je mogoče predstaviti z aksiomatskim sistemom.

Jasno je, da gre pri tej tezi v prvi vrsti za deduktivne logične relacije - ki jih predpostavlja tudi vsako upoštevanje induktivnih logičnih relacij. Doslej so bile praktično vse analize in rekonstrukcije znanstvenih teorij znotraj lingvističnega pristopa opravljene s predikatno logiko prvega reda, nekatere so pritegnile še enakost in nekatere tudi elemente splošne teorije modelov. Vendar so osnovni koraki oziroma temeljne faze praktično pri vseh teh pristopih enake.

Ker vsi pristopi izhajajo iz že izgrajenega formalnega jezika, je mogoče karakteristične lastnosti empiričnih teorij razlikovati od matematičnih teorij le tako, da se *sintaktični sistem drugače interpretira*, saj je formalizem pri obeh vrstah teorij - glede na osnovno predpostavko lingvističnega pristopa (T2) - v bistvenem isti. Razlika med matematičnimi in empiričnimi znanstvenimi teorijami torej naj ne bi bila v *sintaksi formaliziranih aksiomatskih sistemov*, temveč v njihovi *semantiki*.

Ko je sintaktično formaliziran jezik zgrajen - tj. ko so označeni osnovni izrazi, pojmi logične izpeljivosti, dokaza itd. ter izbrani aksiomi jezika -, se lahko preide k njegovi interpretaciji. Osnovna težava, ki v tej točki nato nastopi pri vseh pristopih je ta, da lahko velja neka teorija za empirično le potem, če je odvisna od "*izkustva*" - tj. za določitev resničnostne vrednosti vsaj nekaterih njenih teoremov je potrebna izkustvena odločitev. Kar pomeni, da "*interpretacija ne more biti zgolj verbalna, kjer bi zadoščala določitev nekaterih modelov kot modelov določene množice stavkov, ki imajo značaj pomenskih postulatov za formalni jezik*" /Prezelecki, 1983, 58/.

Druga alternativa za rekonstrukcije znanstvenih teorij na precizen način - kot realno obstoječa alternativa nasproti lingvističnemu pristopu oziroma izjavnemu konceptu - je *teorijsko-množičen pristop* oziroma *aksiomatizacija z informalnimi matematičnimi sredstvi*. Vodilno mesto pri tem pristopu danes zavzema strukturalna teorija znanosti, ki edina kot delovni instrumentarij razen teorije množic uporablja tudi teorijo kategorij.

Podobno kot lingvistični pristop tudi teorijsko-množični pristop v osnovi pristaja na tezo (T2) - tj. da je mogoče odnose znotraj znanstvene teorije opisati in predstaviti z aksiomatskim sistemom, pri čemer pa igra teza (T1) - ki postulira predstavo o znanstveni teoriji kot razredu izjav - povsem sporadično vlogo.

Informalne aksiomatizacije namreč ne začenjajo z raziskavo "mikrostruktur" znanstvene teorije, kjer so v ospredju "mikroanalize" in s tem nujno tudi problem izjav kot izhodišča zanje. Raziskave se nasprotno najprej začnejo pri *globalnih strukturah znanstvene teorije*.

Tak začetni korak je mogoč iz enostavnega razloga, ker je tako za matematične kot tudi empirične (posebej fizikalne) teorije merodajno, da delajo z zanje značilno matematično strukturo. Pri rekonstrukciji bo aksiomatik poskušal to strukturo seveda čim jasneje opisati - neglede na naravo sredstev, ki jih ima na razpolago /primerjaj: Stegmüller, 1986, 21/.

Podobno kot pri informalni aksiomatizaciji teorije grup, ki sem jo izbral za zgled aksiomatizacije z uporabo naivne teorije množic, je tak postopek mogoče aplicirati tudi na empirične znanstvene teorije. Prvi korak, ki ga je treba narediti, je čimbolj natančen opis matematične strukture empirične teorije. Definirati je potrebno teorijsko-množični predikat na tak način, da ima vedno obliko " x je S ". Za nazornejšo predstavo postopka si oglejmo dejanski primer definiranja teorijsko-množičnega predikata za Arhimedovo statiko (AS) v okviru strukturalnega pristopa, kot jo omenja Stegmüller.

Kot objektna teorija opisuje Arhimedova statika ravnovesne sisteme, ki jih tvorijo predmeti a_1, \dots, a_n , ki so v ravnovesju glede na ravnovesno točko. Teorija uporablja še funkcijo razdalje d od ravnovesne točke za n objektov in funkcijo g , ki izraža težo teh predmetov. Vsota produktov med d in g na eni strani mora biti enaka vsoti produktov na drugi strani ravnovesne točke - to je t.i. zlato pravilo statike. Pomembno je še, da mora biti vrednost g -ja vedno pozitivna. Predikat za (AS) potem lahko definiramo takole:

(D3) x je (AS) če in samo če obstaja A , d in g tako da velja:

- (1) $x = (A, d, g)$
- (2) A je končna neprazna množica; $A = (a_1, \dots, a_n)$
- (3) (a) $d : A \times A \rightarrow \mathbb{R}$
 (b) $g : A \rightarrow \mathbb{R}$ tj. d in g sta funkciji iz $A \times A \rightarrow \mathbb{R}$;
- (4) za vse objekte $a \in A$ velja: $g(a) > 0$;

$$(5) \sum_{i=1}^n d(a_i) \cdot g(a_i) = 0 \quad (\text{zlato pravilo statike})$$

Vse tiste entitete oziroma fizikalni sistemi, ki izpolnjujejo vse definicijsko navedene pogoje, so potem *modeli* Arhimedove statike. Če izpolnjujejo samo določitve od (1) do (4), tj. določitve, ki uvajajo celotno potrebno matematično aparaturo, ne da bi bila upoštevana tudi točka (5) kot dejanski aksiom teorije, so *možni* oziroma *potencialni modeli teorije*. Vsi modeli skupaj tvorijo potem množico M modelov teorije, ki je dejanska ekstenzija predikata (AS).

Kar smo dobili z (D3), je seveda le matematično ogrodje za Arhimedovo statiko. V tej obliki (D3) v ničemer bistveno ne odstopa od določitve matematične strukture katerekoli matematične teorije.

Če so namreč lahko vsi modeli te abstraktno označene strukture razumljeni kot primeri za dejanske aplikacije, potem bi bile empirične teorije izenačene z matematičnimi, kjer velja, da so lahko vsi modeli, ki si jih sploh moremo zamisliti, načelno enako upravičeni. Seveda je sama možnost, da se sploh opiše bolj kompleksna matematična struktura na zadovoljivo precizen in enostaven način, že upoštevanja vreden dosežek. Pri enostavnejših teorijah je sicer to mogoče doseči brez večjih zapletov tudi z aksiomatizirano deduktivno teorijo - tako je Arhimedovo statiko na ta način relativno enostavno aksiomatizirati.

Matematične teorije lahko enako dobro aksiomatiziramo z definicijo teorijsko-množičnega predikata ali v predikatni logiki prvega reda z enakostjo in lahko enostavno ugotovimo, da imata ti dve aksiomatizaciji *isto množico modelov*.

Pri bolj kompliciranih primerih matematičnih teorij je seveda aksiomatizacija v formalnem jeziku kompleksnejša, saj mora že vključevati npr. tudi formalizacijo teorije množic in teorije realnih števil. Tudi v teh primerih je mogoče najti korespondiranje med modeli za aksiomatizirano deduktivno teorijo in med modeli za teorijsko-množični predikat, saj sta "*razreda modelov za ti dve teoriji koekstenzivna*" (Sneed, 1979, 11/). Oba pristopa na nek način zajemata "*isto stvar*". Toda kako je pri empiričnih teorijah?

Zdi se, da sam opis matematične strukture še ne zagotavlja načelne odločilne prednosti za teorijsko-množično aksiomatizacijo empiričnih teorij, ker je prednost za izbiro pogojena praktično. Čeprav doslej ni bila opravljena aksiomatizacija katere od zahtevnejših fizikalnih teorij - predvsem zaradi nezadostnih spoznavnih sposobnosti rekonstruktorjev kot pravi Stegmüller - možnosti ne smemo načelno izključiti. Obenem pa se zdi, da ima lingvistični pristop tudi določene prednosti.

Dejansko zanimiva filozofska vprašanja se namreč pojavljajo šele ob interpretaciji sintaktično opisane logične strukture empirične znanstvene teorije, ki je nekaj več kot zgolj matematična struktura. Ta "nekaj več" lingvistični pristop zajame s semantičnim pojmom "*universe of discourse*", ki navaja na obstoj ene same "kozmične" aplikacije empirične teorije. Znotraj takega pojmovanja je potem povsem legitimno vprašanje o empirični signifikantnosti določenih izjav, ki izhaja iz prepričanja, da je mogoče področje nameravanih aplikacij določiti s specifikacijo teoretskega aparata in da se dajo naštetj nujni in zadostni pogoji za pripadnost k temu področju. Na kratko rečeno - *pri lingvističnem pristopu se področje intendiranih aplikacij določa s semantično interpretacijo sintaktične teoretske strukture*.

Pri informalnih aksiomatizacijah empiričnih teorij enaka rešitev ni možna. S tem, da abstraktno označimo relevantno množico modelov z definicijo teorijsko-množičnega predikata, opišemo samo en del empirične teorije. Da bi lahko zajeli območje, ki ga zajame semantična interpretacija v lingvističnem pristopu, je na nek način potrebno določiti področje intendiranih aplikacij.

Reševanje tega problema je potem pri posameznih informalnih pristopih k aksiomatizaciji empiričnih teorij dokaj različno - pri vseh pa se izhaja iz prepričanja, da empirične teorije nimajo ene same "kozmične" aplikacije, temveč *veliko različnih aplikacij*, tako da je *množica intendiranih aplikacij vedno odprta množica*.

Pri vseh informalnih pristopih je zato potrebno razrešiti vprašanje "*informalne semantike*" ob definiranem teorijsko-množičnem predikatu. Kako je problematika obdelana v strukturalni teoriji znanosti, je stvar obširnejšega prikaza. Tukaj naj samo omenim, da se v strukturalni teoriji področje intendiranih aplikacij določa *pragmatično* tako, da se najprej izhaja iz tipičnih primerov aplikacije, t.i. paradigmatiskih primerov. Empirično znanstveno teorijo po tem konceptu tvorita dva dela: *teoretske in neteoretske strukture*, tj. množica modelov **M** in množica intendiranih aplikacij **I**. V prvem približku je nato empirična teorija rekonstruirana kot urejen par **(M,I)**.

Prej smo ugotavljali, da so pri aksiomatizaciji matematičnih teorij s formalnimi ali informalnimi sredstvi še vedno mogoče primerjave med obema množicama modelov ene in iste rekonstruirane objektne teorije. Toda, ker se področje empiričnih aplikacij za rekonstruirane empirične teorije pri omenjanih dveh tipih aksiomatizacije določa na

povsem različen način, ne moremo več neposredno ugotavljati, ali gre pri obeh rekonstrukcijah za isto množico modelov ali ne. Rekli bi lahko celo, da zaradi te nemožnosti neposrednega primerjanja med obema množicama modelov prihaja do njune epistemološke inkomenzurabilnosti.

Podobno kot pri lingvističnem pristopu se tudi znotraj strukturalnega pristopa pojavlja problem teoretskih terminov, kjer pa nima značaja dihotomije teoretsko - opazljivo - tj. ni postavljen kot spoznavno-teoretski problem, ki bi zahteval razrešitev vprašanja razmejitve v množici deskriptivnih znakov na teoretske termine in termine opazovanja -, temveč je razumljen kot problem določitve pozitivne vloge, ki jo ti termini igrajo znotraj znanstvene teorije.

Zato bi jih dejansko morali imenovati od teorije odvisni teoretski termini - *teorijski termini*, saj jih v strukturalnem pristopu določamo kot take samo po njihovem funkcioniranju v znanstveni teoriji (posebej pomembna je npr. njihova povezava z modeli merjenja, ker nekaterih merskih vrednosti ne moremo določiti, ne da bi pri tem že predpostavili vrednost teorije).

Vrnimo se ponovno k problematiki formalizacije, ki sem jo začel precizirati na začetku, ko sem poskušal navesti nekatere argumente za potrebnost razlikovanja med formalizacijo v ožjem in širšem pomenu. V ožjem smislu smo formalizacijo opredelili kot formalizacijo jezika neke teorije in formalizacijo njene logike. Kot smo pokazali je za sam postopek bistvena *sintaktična in formalna označitev jezika in temeljnega logičnega sistema* na tak način, da pri tem upoštevamo le formo relevantnih izrazov. Pri pregledu načinov aksiomatizacije smo kratko skicirali tudi način definiranja formaliziranega jezika na ustaljen način: z naštetjem njegovih osnovnih znakov, enostavnih izrazov in pravil konstrukcije, ki omogočajo konstruiranje sestavljenih izrazov.

Lotimo se sedaj nekoliko bolj podrobno vprašanja, kako bi glede na ta ustaljeni okvir za možni postopek izgradnje formaliziranega jezika znotraj lingvističnega pristopa izgradili nek jezik *S*, ki bi bil jezik neke empirične teorije *T*.

Takoj na začetku se moramo odločiti za delno omejitve in predpostaviti, da so teorije, ki bi jih za reševanje problemske naloge potrebovali, že teorije določenega tipa. Po predpostavki bi bile namreč vse te teorije *teorije prvega reda* in njihov logični temelj tvorijo *predikatna logika prvega reda z enakostjo*.

Ob tej predpostavki bi tedaj formaliziran jezik *S* vseboval kot osnovne znake: *individualne konstante* (*a, b, ...*), *individualne variable* (x_1, \dots, x_n), *logične konstante* (*veznike, kvantifikatorje in znak enakosti*) in *deskriptivne (predikatne) konstante* (P_1, \dots, P_n) - tj. *n* *k*-mestnih predikatov in *pomožne znake*, kar pa ni toliko bistveno. Lahko bi upoštevali tudi funkcijske znake, ki pa jih načeloma tako vedno lahko nadomestimo s predikati.

S pomočjo veznikov in kvantifikatorjev lahko potem iz enostavnih formul - najenostavnejša pravilno oblikovana formula ima npr. obliko $P_1(x_1, \dots, x_n)$ ali npr. $x_1 = x_2$ - konstruiramo vse druge formule. Formule, ki vsebujejo samo *vezane variable*, imenujemo *stavki jezika S*, ki so - kot smo že ugotavljali pri lingvističnem pristopu - za empirične teorije najpomembnejši del jezika *S*. Izredno pomembno je pri tem dejstvo, da se glede na to, kako so stavki konstruirani, lahko vedno *efektivno* odločimo, ali je nek stavek izraz jezika *S* ali ne. Prav ta "*efektivnost pojmov*" je tisti osnovni cilj formalizacije, kjer se lahko *vrednost formalizacije v celoti pokaže* /primerjaj: Przelecki, 1983, 48/, saj je v okviru neformaliziranih jezikov pogosto sporen odgovor na vprašanje, ali nek izraz pripada množici pravilno oblikovanih stavkov ali ne.

Naslednji pomemben pojem, ki mogoča določitev logičnega sistema, ki ga neka teorija **T** predpostavlja, je pojem *logične izpeljivosti*. Ko izberemo "ustrezno" množico aksiomov in množico pravil sklepanja, in določimo pojem dokaza, lahko izpeljivost neke formule **B** iz množice privzetih formul (aksiomov) **X** definiramo kot:

(D4) **B** je logično izpeljiv iz **X**, če in samo če obstaja dokaz za **B** iz **X-a**; tj. $B \in C(X)$.

Pri tem je bistveno, da je **dokaz** neke formule **B** na temelju množice formul **X** sam vedno *efektivni pojem*. Vedno torej obstaja efektivni odločitveni postopek, s katerim za poljubni končni niz formul lahko ugotovimo, ali ta postopek na koncu tvori dokaz ali ne. Nasprotno pa za sam pojem izpeljivosti v predikatni logiki prve stopnje z enakostjo takega efektivnega postopka ne moremo tvoriti in je torej *pojem izpeljivosti neodločljiv*.

Te splošno znane osnovne prijeme v logiki sem uvodoma podrobneje naštel zaradi tega, ker smo doslej pojem znanstvene teorije uporabljali bolj kot tehnični termin, ki na okviren način prehodno opisuje znanstveno teorijo. Toda v tistem trenutku, ko se odločimo za lingvistični pristop pri rekonstrukciji empiričnih znanstvenih teorij, moramo že od vsega začetka pristati na tezo, da pod pojmom znanstvene teorije **T** vedno razumemo tudi *množico vseh njenih teoremov*.

Teorije ne moremo več izenačevati zgolj z množico izjav, ki so bile oblikovane na nekem posebnem znanstvenem področju. Poanta je namreč v tem - če upoštevamo osnovne intence znanstvenikov z nekega konkretnega znanstvenega področja -, da v primeru, ko je nek stavček izpeljiv iz neke množice stavkov, tedaj tej množici tudi pripada. Vsaka znanstvena teorija tako obsega tudi vse svoje logične izpeljave in je torej logično gledano *sistem*.

Kot sistem je neka teorija **T** vedno neskončna množica izjav. Vprašanje, ki se nam takoj zastavi, je: kako jo je potem mogoče definirati, ker so - kot vemo - odločljive le rudimentarne teorije kot stavčna logika, vse ostale bolj kompleksne teorije - in med njimi zanesljivo empirične znanstvene teorije - pa so neodločljive. Za neodločljive teorije je *aksiomatizacija* edini način za njihovo ustrezno in natančno določitev /primerjaj: Przelecki, 1983, 49; in Kreisel-Krivine, 1978/. Aksiomatizacijo teorije **T** bi lahko določili takole:

(D5) *Teorijo T se da aksiomatizirati, če in samo če so vsi njeni teoremi izpeljivi iz odločljive podmnožice njenih teoremov, tj. če in samo če obstaja odločljiva množica A, tako da velja: $T = C(A)$. Pri tem množica A predstavlja množico aksiomov.*

V primeru, da **A** ni odločljiva množica, vendar pa je končna množica, tedaj bi se dalo teorijo **T** le končno aksiomatizirati. Pristine empirične teorije gotovo niso odločljive, vendar se jih da aksiomatizirati in predstaviti kot aksiomatske sisteme, ko se našteje njihove aksiome. Kar je tukaj treba poudariti, je principiелna možnost, da se teorije, ki se jih da aksiomatizirati, lahko aksiomatizira z različnimi množicami aksiomov. Vsaka posebna aksiomatizacija je tako le ena od možnih razlag teorije. To je tisti osnovni vzrok, zakaj je mogoče - kot to trdi Stegmüller - posamezne empirične teorije rekonstruirati na veliko različnih načinov.

Seveda teorije po rekonstrukciji nimajo več takšne oblike, kot jo imajo same objektivne znanstvene teorije. Je pa tovrstna aksiomatizacija znotraj lingvističnega pristopa edina pot za precizno analizo empiričnih znanstvenih teorij. Očitek holistične teorije znanosti, da so empirične znanstvene teorije po svoji naravi induktivne teorije in da jih je zaradi tega nemogoče opisati na podoben način kot matematične teorije, je po mojem mnenju nebitven. Sama aksiomatizacija zadeva le formalni vidik empirične teorije, znotraj katerega so vzpostavljene zgolj relacije logične izpeljivosti za množico izjav, ničesar pa ne govori o tem, kateri stavki so kakorkoli odločilni za podkrepitev drugih stavkov.

Do te točke se kljub velikim težavam pri izgradnji formaliziranega jezika, ki bo ustrezal konkretni empirični teoriji, in kljub težavam pri konkretnem naštetju elementov, ki tvorijo množico aksiomov, s pristopom lingvistične teorije znanosti lahko povsem strinjamo. Po mojem mnenju pravi zapleti nastopijo šele pri poskusu interpretacije teorije **T**. Dokler se namreč sintaktično konstruirane teorije **T** ne interpretira, nastopa v relaciji do določenih empiričnih vsebin le kot *kalkil*.

4. INTERPRETACIJA TEORIJE

Pri sami interpretaciji sintaktično konstruiranega jezika **S**, ki naj bo jezik empirične znanstvene teorije, je treba ločevati med dvema samostojnima postopkoma:

- *semantično interpretacijo*, ki je takorekoč interna zadeva jezika **S** in kjer gre zgolj za vprašanja *verbalne interpretacije*, ki problematike empirične vsebine teorije **T** ne vključuje,
- "*dejansko*" *interpretacijo*, ki teorijo **T** povezuje z "empirično realnostjo" in ki mora biti v principu vedno *neverbalna interpretacija*.

Kot smo že na splošno ugotavljali, mora semantična interpretacija izrazom jezika **S** prirediti določene pomene, tako da lahko potem s tem jezikom sporočamo neka "*stanja stvari*". Semantična interpretacija - razen tega, da zagotavlja povezavo osnovnih izrazov jezika **S** s pomeni, - mora pokazati, da so vsi izrazi jezika **S** interpretirani natanko tedaj, če imajo vsi osnovni izrazi jezika **S** določen pomen. Tudi semantično interpretacijo lahko izpeljemo na različne načine.

Vendar sam način semantične interpretacije jezika **S** za "dejansko" interpretacijo empirične teorije **T** ni nebitven. Čim močnejši je logični aparat pri semantični interpretaciji, toliko lažje je z njim izraziti komplicirane - npr. fizikalne - teorije.

Ob upoštevanju tega vidika se je znotraj lingvističnega pristopa smiselno odločiti za modelno-teoretski pristop, ki uporablja zadosti zmogljiv formalni aparat in ki je tudi zadosti blizu pristopu strukturalne teorije znanosti. Semantična interpretacija formalizirane teorije je v modelno-teoretskem pristopu vezana na *pojmem modela*, ki je ključni pojem tudi pri strukturalnem pristopu in prav tako tudi znotraj samih objektivnih znanstvenih teorij, čeprav gre pri tem bolj za "družinske podobnosti". Toda osnovna poteza je pri vseh enaka: pojem modela je razumljen kot nek "*fragment realnosti*", o kateri lahko formaliziran jezik govori oziroma ga določena struktura zajema.

Pojem modela za jezik **S** se v modelni teoriji precizno določi kot urejeno n - terko:

$$(D6) M = (U, R_1, \dots, R_n) ;$$

kjer predstavlja U neprazno množico individuov in kjer so R_1, \dots, R_n relacije med elementi U -ja. Vsak model M določa eno od možnih interpretacij jezika S , tako da vsaki individualni variabli priredi množico U kot območje njene veljavnosti in predikatom priredi določene relacije (pri tem so relacije in predikati indeksirani tako, da če je npr. P_1 k -mestni predikat, je tudi R_1 k -mestna relacija). Množica U se v modelni teoriji običajno poimenuje *univerzum modela* M , relacije pa so v modelu M denotati za predikate. Modelov jezika S je seveda veliko, kot je veliko tudi načinov, da se jim določi množico U /Przelecki, 1983, 51 - 57/.

Ko se vpeljejo dodatni pojmi, kjer sta posebej pomembna pojem *resničnega (veljavnega) stavka* in pojem *logičnega izhajanja*, lahko določimo *pravi, intendirani model*, tj. fragment realnosti, o katerem jezik S dejansko govori.

Nek stavek B je resničen v M , če so po interpretaciji razmerja v M takšna, kot jih stavek B opisuje. Vsi stavki, ki so v modelu M resnični, tvorijo množico resničnih stavkov $V(M)$ in vsi neresnični stavki v modelu M tvorijo množico neresničnih stavkov $F(M)$. Stavek B logično izhaja iz X natanko tedaj, če je B resničen v vseh modelih jezika S , v katerih so vsi stavki iz X resnični, t.j. $B \in C(X) \leftrightarrow \forall M (X \subseteq V(M) \rightarrow B \in V(M))$.

Intendirani model M^* za jezik S dobimo tako, da iz vseh možnih interpretacij jezika S , tj. iz vseh modelov M jezika S , izberemo dejanske ali intendirane interpretacije. Določimo torej "fragment realnosti", o katerem jezik S dejansko govori. Ožje bi potem lahko določili tudi pojem resničnega stavka z njegovim relativiranjem na model M^* , tako da je nek stavek resničen natanko takrat, če je resničen v modelu M^* (in seveda neresničen, če je v modelu neresničen).

Kaj takega je mogoče doseči le v jezikih, kjer so intendirani modeli natančno določljivi, vendar pa je to že za veliko večino neempiričnih teorij težavno. Pragmatični premisleki o tem, o čemer naj jezik S govori, intendiranega modela ne določajo *enoznačno*. Zato je smiselno domnevati, da obstaja vedno določena *družina intendiranih modelov* M^* , ne le en sam intendirani model. Teorija, ki ima več intendiranih modelov - še posebej empirična teorija - je seveda izrazno bogatejša, saj zajema več "fragmentov realnosti", ali pa je - kar je druga skrajnost - lahko celo trivialna. Če definiramo intendirane modele kot modele določene množice stavkov iz jezika S , se pravi kot modele, v katerih so ti stavki resnični, je to vedno **verbalna interpretacija**, kjer igra ta množica stavkov iz jezika S za sam jezik S vlogo **pomenskih postulatov**. Toda kot smo že ugotavljali, nek empirični jezik S ne moremo interpretirati na povsem formalen način in tako intendiranih modelov ne moremo definirati zgolj kot vse tiste modele, v katerih so nekateri stavki jezika S - tj. pomenski postulati - resnični.

Tudi če bi pristali na tezo, da imajo vsi intendirani modeli jezika S isti univerzum U in da je ta univerzum mogoče vnaprej določiti /primerjaj: Przelecki, 1983, 61/, to še vedno po mojem mnenju nikakor ne zagotavlja empiričnosti interpretiranega jezika S .

Če naj bo jezik S empirični jezik, *mora vsebovati predikate, ki niso logični predikati niti povsem nedoločeni predikati iz univerzuma* U . In vsaj za nekatere objekte iz univerzuma U mora biti odločljivo, ali spadajo pod tak predikat ali ne. Interpretacija jezika S , ki naj bi bil empirični jezik, torej mora biti taka, da tako sam univerzum U , kot tudi denotate posameznih predikatov določamo na neverbalen način.

Če torej hočemo, da je jezik **S** jezik empirične teorije, je treba odgovor na vprašanje, ali nek **objekt x** spada pod nek **predikat P₁**, poiskati v neposrednem znanstvenem izkustvu. To pa potem pomeni, da je treba **P₁** (vsaj za nekatere objekte in predikate) - na kakršenkoli način že - *ostenzivno definirati*. Edini postopek, da se lahko nekatere **P₁, ..., P_n** iz jezika **S** na tak način določi, je seveda ostenzivna (kazalna) definicija, kjer pa je določitev ostenzivnosti lahko omejena na določeno znanstveno skupnost.

S tem smo se ponovno približali točki, kjer se začenjajo zastavljati sporna in nerešena vprašanja o signifikantnosti posameznih terminov in stavkov, kjer je odprta določitev pojma opazljivosti in kjer se enači ostenzivno definiranje predikatov s termini opazovanja, odpre se problem delitve jezika **S** na dva dela itd. V igri so skratka vsi tisti zapleti, ki nastopajo v konceptih, ki obravnavajo strukturo znanstvenega jezika in vprašanja njegove signifikantnosti. Sam modelno-teoretski pristop tukaj - prav tako kot vsi drugi lingvistični pristopi - ne more imeti kakšne posebej koherentne rešitve in je treba tudi tukaj ravnati po pragmatičnem premisleku.

Zato se bom odgovoru na vprašanje po **dejanski interpretaciji** izognil in celotno vprašanje o določevanju odnosa med jezikom **S** in "*realnostjo*" pustil odprto, kajti minimalno, kar za zaokrožitev določitve jezika **S** kot jezika empirične teorije potrebujemo, je določitev nekaterih njegovih predikatov na neverbalen način. Zato lahko - seveda pogojno - začnemo oziroma končamo s privzeto tezo, da so predikati, ki so definirani na neverbalen način preprosto **ostenzivni predikati O₁, ..., O_n**, ki jih zaradi praktičnosti lahko imenujemo na ustaljen način termini opazovanja.

Tudi znotraj strukturalne teorije problem ni rešen. Balzer ga sicer poskuša odpraviti s tezo, da je osnovna pozicija strukturalizma v tem, da strukturalizem poskuša iz realnosti "razbrati" določene strukture in na drugi strani določene strukture v to realnost "vtisniti". Kutschera prioritetno stavkov opazovanja v empiričnih teorijah opisno argumentira s tem, da podobno kot pri deduktivnih utemeljitvah obstajajo stavki, ki jih znotraj teh sistematizacij ni več potrebno utemeljevati, in veljajo za aksiome, tako so tudi določeni stavki pri induktivnih utemeljitvah taki, da se utemeljitve pri njih začenjajo in to so stavki opazovanja /Kutschera, 1972, 257/.

Če sledimo tej odločitvi naprej, so potem termini opazovanja vsi deskriptivni termini: imena, predikati in funkcije, ki so ostenzivno definirani. Vsi ostali deskriptivni termini znotraj jezika **S**, ki *niso* ostenzivno definirani, pa so t.i. teoretski termini.

Deskriptivni besednjak jezika **S** je tako razdeljen na dva dela. Prvi del tvori besednjak **V_o**, ki ga sestavljajo vsi termini opazovanja. Vsebuje torej lastna imena za "direktno opazljive" objekte in vsebuje predikate, ki izražajo "direktno opazljive" lastnosti (npr. fizikalne lastnosti). Stavke, ki vsebujejo samo deskriptivne izraze iz **V_o**, lahko v skladu s sprejeto konvencijo imenujemo *stavke opazovanja* in vsi stavki opazovanja skupaj tvorijo jezik opazovanja **S_o**.

Za ilustracijo si oglejmo nekatere stavke opazovanja. Najenostavnejši stavki opazovanja imajo obliko npr. $F(a)$ (npr. Predmet a ima lastnost F) ali npr. $G(a_1, \dots, a_n)$ (npr. Predmeti a so med seboj v odnosu G). O vseh tovrstnih stavkih - običajno se imenujejo bazični stavki - se je mogoče odločiti z "direktnim opazovanjem". V jezik opazovanja bi glede na izhodiščno določitev spadali tudi vsi stavki, ki jih dobimo z logičnim povezovanjem bazičnih stavkov. Jezik opazovanja prav tako vključuje tudi vse kvantificirane stavke, ki vsebujejo deskriptivne termine samo iz **V_o**, čeprav je pri

kvantificiranih stavkih vprašanje o njihovi odločljivosti na osnovi "opazovanja" že bolj zapleteno.

Stavke tipa $\exists x(Fx)$ se tako sicer da verificirati (če najdemo objekt a z lastnostjo F), ne da se jih pa falsificirati. Za stavke z univerzalnim kvantifikatorjem - npr. stavek $\forall x(Fx)$ pa velja, da jih lahko falsificiramo (če najdemo nek a , ki nima lastnosti F), ne moremo pa jih verificirati. Nekatere stavke, ki vsebujejo prav tako samo termine opazovanja, imajo pa mešane kvantifikatorje, ne moremo z opazovanjem niti verificirati niti falsificirati, npr. stavek oblike $\forall x \exists y (G(x,y))$.

Tukaj bi se strinjal z oceno Kutschere, da je potrebno - neglede na to, kako je rešeno vprašanje opazljivosti in verifikacije stavkov - potegniti določeno mejo v dovoljeni širini za jezik opazovanja. Empiristična teza o enotnem jeziku opazovanja je gotovo ena skrajnost, prav tako je druga skrajnost tudi omejitev jezika opazovanja na eno samo določeno teorijo, ki ga zagovarja del holistične teorije znanosti. Relativiranje obsega jezika opazovanja na določeno znanstveno področje bi bila neka vmesna, čeprav prav tako ne optimalna rešitev.

Vendar pa je po mojem mnenju odločujoče pravzaprav samo vprašanje, ali se je mogoče o stavkih opazovanja odločiti neodvisno od določene teorije ali ne. Tukaj bi pristal na tezo, da *morajo biti bazični stavki za določeno znanstveno področje od posamezne empirične znanstvene teorije neodvisno odločljivi*.

5. RELEVANTNOST TEORETSKIH TERMINOV

Dejali smo, da so deskriptivni termini, ki se jih ne da ostenzivno definirati, *teoretski termini*, ki podobno kot termini opazovanja skupaj tvorijo teoretski besednjak V_t jezika S . Teoretski besednjak vsebuje tako lastna imena za objekte, ki se jih ne da "direktno opazovati" (npr. elementarne delce) in predikate za lastnosti in veličine (npr. električni naboj), ki se jih prav tako ne da "direktno opazovati". Stavki, ki vsebujejo samo termine iz besednjaka V_t , so potem *teoretski stavki* in tvorijo skupaj *teoretski jezik S_t* .

Za celoten jezik S teorije T ima takšna ločitev na definirane termine opazovanja in negativno določene teoretske termine odločilen učinek. Celoten jezik S je namreč potem samo delno interpretiran. Celotna diskusija o interpretaciji je tako osredotočena na en sam problem: kako definirati teoretske termine.

Negativna določitev teoretskih terminov je seveda nasledek pojmovnega empirizma, ki zahteva njihovo določevanje preko terminov opazovanja. Temu se lahko delno izognemo z omilitvijo te pozicije in pristanemo na rešitev, po kateri zadošča, da se mora dati neostenzivno definirane termine iz jezika S , dati definirati verbalno. Za same verbalne definicije pa je odločilen prav zmožljiv formalni aparat, s katerim je mogoče zajeti možnosti in različne tipe pomenskih postulatov.

Za verbalno interpretacijo pridejo v poštev pravzaprav samo naslednji tipi pomenskih postulatov (npr. za določitev enomestnega predikata T_1): *eksplicitne definicije*, ki imajo obliko ekvivalenčne definicije (za naš primer bi imela obliko: $\forall x [(T_1(x) \leftrightarrow B_0(x))]$,

kjer $\beta_0(x)$ predstavlja formulo z eno prosto variablo, ki teoretskih termov ne vsebuje), *kondicionalne definicije* teoretskih termov; v našem primeru:

$\forall x [\beta_1(x) \rightarrow (T_1(x) \leftrightarrow \beta_0(x))]$, *parcialne definicije* teoretskih termov; za naš primer:

$\forall x [(\beta_0(x) \rightarrow T_1(x)) \wedge (\beta_1(x) \rightarrow \neg T_1(x))]$, in generalni redukcijski stavki za teoretske terme.

Vendar se tukaj ne bi spuščal pregloboko v tehnične podrobnosti modelno-teoretskega pristopa, kjer je vprašanje verbalne in indirektno interpretacije temeljito razdelano /primerjaj: Przelecki, 1983, 72 - 83/. Osnovne poteze tega postopka pa so pravzaprav podobne kot pri vseh drugih lingvističnih pristopih.

Teoretske termine se namreč poskuša definirati tako, da se jih poveže z že definiranimi termini opazovanja. Povezavo pri tem omogoča množica pomenskih postulatov, ki kot svoje elemente vsebuje vse tiste stavke iz jezika S , ki vsebujejo vse teoretske predikate in vse ali vsaj nekatere predikate opazovanja. Pogoj, ki ga morajo pri tem pomenski postulati izpolnjevati, je pogoj semantične nekreativnosti (podobno kot je to pri eksplicitnih definicijah), tj. pomenski postulat mora imeti analitični značaj in iz njega samega ne sme direktno izhajati noben stavek jezika opazovanja.

Vendar pa posamezni tipi pomenskih postulatov vseh teh pogojev ne izpolnjujejo (kršen je recimo princip nekreativnosti ali princip eliminacije členov definicije). Katerikoli postopek oziroma katere tipe pomenskih postulatov že izberemo za določitev teoretskih terminov, je končni rezultat pravzaprav isti - z nobenim postopkom teoretskih terminov ne moremo v celoti določiti s pomočjo terminov opazovanja. Če naj bo teorija T empirična teorija, potem vsebuje teoretske termine, ki pa so v teoriji T zgolj implicitno definirani, tj. če hočemo teoretske termine interpretirati na tak način, da postanejo aksiomi teorije T po interpretaciji resnični stavki, interpretacija teoretskih terminov pri tem ni enoznačna in jih lahko interpretiramo le delno. Pri tem vedno ostane nek "višek pomena".

Zapleti pri interpretaciji teoretskih termov so povezani tudi z določenjem pomenskih postulatov v konkretnih empiričnih teorijah, kjer je na koncu vedno odločilen pragmatični razmislek, kaj so in kateri so konkretni pomenski postulati - ali so to določeni eksperimenti ali modeli merjenja itd. Za interpretacijo teoretskih termov bi končno lahko uporabili tudi kondicionalne stavke definirane v okviru intenzionalne logike, vendar bi se s tem odmaknili od ustaljenega pojmovanja empiričnosti.

Zaplet, ki nastopi, je tudi v tem, da se tedaj, ko se teoretske termine poskuša parcialno interpretirati preko terminov opazovanja, ki izpolnjujejo aksiome teorije T , vedno poskuša teoretske termine definirati *ob predpostavki, da teorija T postane po definiranju teoretskih terminov resnična*.

Ta rešitev je seveda v nasprotju s predstavo, da morajo imeti stavki empirične teorije določen smisel kot izjave "o svetu" in kot izjave teorije svoj smisel na osnovi svojega pomena. Dejstvo, da so teoretski termini pomemben del empiričnih teorij, je nesporno, zato se nam takoj zastavi vprašanje, ali so v empirični teoriji nujni tudi iz epistemoloških in ne le iz metodoloških razlogov. Če pa niso nujni iz epistemoloških razlogov, potem se jih lahko iz teorije T gotovo eliminira.

Eden od uspešnih poskusov, kako se naj aksiomatizirano teorijo T tako preoblikuje, da bo odnos med strukturo teorije in njeno empirično vsebino učinkovito zajet, je *Ramseyev stavek*. Empirična vsebina je pri tem mišljena kot množica iz teorije T izhajajočih stavkov opazovanja. Postopek eliminacije vključuje naslednje korake:

- a) Če teorija T v svojih aksiomih vsebuje teoretske termine in je T^* konjunkcija aksiomov empirične teorije, tj. $T^*(t_1, \dots, t_n)$, v kateri so vsebovani teoretski termini t_1, \dots, t_n iz T ,
- b) potem je potrebno teoretske termine t_1, \dots, t_n spremeniti v predikate in jih nadomestiti z ustreznimi variablami x_1, \dots, x_n , in iz T^* preiti k eksistencialni trditvi tako, da se nad variablami x_1, \dots, x_n kvantificira.
- c) Stavek, ki ga tako dobimo, je Ramseyev stavek $R(T)$ teorije T in ima obliko $R(T) = \exists x_1, \dots, \exists x_n T(x_1, \dots, x_n)$. Ta stavek ne vsebuje več teoretskih terminov, vendar pa so iz njega izpeljivi vsi stavki opazovanja, ki so izpeljivi iz T . Če namreč nek stavek opazovanja A izhaja iz T , izhaja tudi iz $R(T)$, ker $R(T)$ logično izhaja iz T .

Ramseyev stavek tako ohranja celotno empirično oziroma *prognostično vsebino teorije*, čeprav s samo teorijo T ni ekvivalenten. Tudi po sami obliki ni posebej kompliciran.

Kar pa po mojem mnenju za celoten Ramseyev postopek predstavlja znatno omejitev, je pojmovanje, na katerem temelji. Lahko bi ga označili kot *teorijam imanentno (teorijsko) pojmovanje teoretskih terminov*. Teoretski termini dobijo po njem svoj *pomen samo v okviru zaključene teorije*. Nasledek tega pojmovanja je, da se jih lahko smiselno uporablja le v okviru določene teorije.

Ta omejitev Ramseyevega stavka prihaja v celoti do izraza tudi v strukturalni teoriji znanosti, kjer se teorijske terme določa v celoti na ta teorijsko imanentni način, saj so teorijski termini definirani funkcionalno. Določa se jih tako, da se pri tem sklicuje na prejšnje ali drugačne možne uporabe te iste teorije in se njihov pomen določa na ta način. Medteorijske relacije (medteorijski linki) pa so določevane strukturno in ne preko teoretskih terminov. Ker pa, nasprotno, menim, da so medteorijske relacije izredno pomembne, prikaz strukturalnih rešitev tukaj izpuščam, čeprav je znotrajteorijsko strukturalno reševanje problema teorijskih terminov zadosti učinkovito.

Če se torej isti teoretski termin uporablja v različnih teorijah, bi naj pri tem šlo le za irelevantno sintaktično identiteto, ki nima ničesar skupnega z relevantno enakostjo pomenov. Ugotovitev je sicer delno točna, vendar menim, da je mogoče najti veliko dejanskih primerov, ko se isti termin v različnih teorijah uporablja v istem pomenu (taki bi bili npr. metrični pojmi kot so pojem hitrosti, mase, električnega naboja ...), da torej **obstaja medteorijska uporaba teoretskih terminov, ki za te termine ohranja iste pomenske relacije**.

Na drugi strani pa se mi zdi prav tako očitno, da **medteorijska relevantnost teoretskih terminov ne more izključiti njihove teorijsko-imanentno pogojene interpretacije**. Medteorijsko relevantnost teoretskih terminov je mogoče pokazati tudi pri obravnavanju empirično ekvivalentnih teorij, kjer prav uporaba medteorijsko relevantnih terminov omogoča aksiomatizacijo dane množice stavkov opazovanja, ki so relevantni za obe teoriji. Siceršnja metodološka vloga teoretskih terminov pa je v empiričnih teorijah tako neodvisna od vprašanja njihove interpretacije.

Razreševanje vprašanja vloge teoretskih terminov pri rekonstrukciji znanstvenih teorij postaja posebej aktualno prav pri določevanju medteorijskih relacij empiričnih teorij, kjer nastopa **prav medteorijsko definiranje stavkov opazovanja in medteorijsko definiranje teoretskih terminov ob ohranjeni prognostični relevantnosti osnova za koherentne sistemske rekonstrukcije**.

LITERATURA:

- BALZER W., MOULINES C.U., SNEED J.D./1987/: *An Architectonic for Science - The Structuralist Program*, D. Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo.
- BECKER O./1975/: *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- CARNAP R./1974/: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, Nymphenburger Verlagshandlung, München.
- FEYERABEND P./1983/: *Wider den Methodenzwang*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- GLYMOUR C./1980/: *Theory and Evidence*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey.
- HEMPEL C.G./1970/: *On the "Standard Conception" of Scientific Theories*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis.
- KREISEL-KRIVINE/1978/: *Modelltheorie*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York.
- KUTSCHERA F./1972/: *Wissenschaftstheorie*, UTB Wilhelm Fink Verlag, München.
- KUTSCHERA F./1982/: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, de Gruyter Berlin-New York.
- LUDWIG G./1978/: *Die Grundstrukturen einer physikalischen Theorie*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York.
- PRZELECKI M./1983/: *The Logic of Empirical Theories, v: Zur Logik empirischer Theorien*, de Gruyter Studienbuch, Berlin-New York.
- SNEED J.D./1979/: *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht-Boston-London.
- STEGMÜLLER W./1973/: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, zwezvek II, Theorie und Erfahrung, drugi polzvezek, Theorienstruktur und Theoriendynamik, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York.
- STEGMÜLLER W./1980/: *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York.
- STEGMÜLLER W./1986/: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, zwezvek II, Theorie und Erfahrung, Studienausgabe - Teil F, Neuer intuitiver Zugang zum strukturalistischen Theorienkonzept, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York- Tokyo.
- SUPPES P./1980/: *Warum Formalisierung in der Wissenschaft erwünscht ist, v: Zur Logik empirischer Theorien*, de Gruyter Studienbuch, Berlin-New York, 1983.

POVZETEK

Spis govori o dokazih za bivanje božje v racionalizmu; ključni položaj pripada tu ontološkemu dokazu kot dokazu, ki izhaja iz pojma Boga - pojem pa je stvar razuma in ne vere.

ZUSAMMENFASSUNG

ICH VERSTEHE, UM ZU GLAUBEN

Der Beitrag spricht über die Beweise vom Dasein Gottes im Rationalismus; die Schlüsselstellung gehört hier dem ontologischen Gottesbeweis als dem Beweis aus dem Begriff Gottes - Begriff ist aber eine Sache des Verstands und nicht des Glaubens.

Positivna teologija je razumska apologija božjega razodetja. Metafizika kot ontoteologija ne izhaja iz razodetja, ampak skuša preddani svet razumsko utemeljiti in razložiti; prav tako kot teologija pa se tudi klasična metafizika ne sprašuje po biti (in biti Boga) *kot taki*, marveč skuša idejo Boga, tj. idejo prvega in odlikovanega bivajočega, znanstveno legitimirati. Dokazi za bivanje božje tako niso ne za teologijo ne za metafiziko "običajna pot k Bogu, ampak so *teodiceja*, so naknadno potrdilo, da je ideja Boga znanstveno legitimna in da so dvomi o njej znanstveno neosnovani".¹ Prvotno izkustvo božjega kot takega ni torej ne "stvar" teologije ne "stvar" metafizike, ampak ima očitno svoj izvor v nekem pred-logičnem življenju; to pa pravzaprav pomeni, da se absolutno zasnuje v relativnem.

Na tem mestu se ne bomo poglobljali v pomislek, ali je dokazovanje Boga sploh razumno početje, ostali bomo pri dejstvu, da so vsi dokazi za bivanje božje razumski, da pa obstaja en sam, ki božje bivanje dokazuje *iz razuma a priori*.

V čem je sploh smisel racionalnosti, o kateri tu govorimo? Če se že pojma racionalnosti in znanstvenosti pokrivata, potem se očitno pojem znanstvenosti ne ujema s tem, kar mi običajno razumemo kot znanost; v znanosti je namreč hipoteza Boga nepotrebna.

Prava racionalnost kot spoznanje iz principov je prav spoznanje iz bistvenih zakonov, je spoznanje dejanskosti iz zakonov njene čiste možnosti. Osnovna nit racionalizma je hoteti-voditi-samega-sebe. To hotenje je potem razumljeno kot svobodna volja, iz katere

1 - Aleš Ušeničnik: Uvod v filozofijo II. (Metafizični del), Lj. 1924, str. 388;

se ne osnuje le metodično mišljenje vsake znanosti, pač pa tudi sleherni imperativ etičnega delovanja.

Svobodna volja je izvorno neko stremljenje, ki prežema človeško življenje in tako izpričuje, da človek vedno (že) živi kot (z)možnost in kot umnost (v svojem specifičnem predteoretskem smislu) - od tod motivacija, želja in volja po umskem samovodenju in samouresničevanju. Od tod volja postati Subjekt in od tod končno tudi ideja Boga. Nasproti absolutnemu idealu popolnosti stoji torej relativno in subjektivno življenje - ne kot njegovo nasprotje, marveč kot njegov izvor. Kot izvor absolutnega nosi končno v sebi vedno pečat neskončnosti.

"Človek se moti dokler živi", torej - dokler je človek. Zmota zategadelj ni le odprta bistvena zmožnost, ampak tudi - v vsakem človeškem življenju - faktično neizogibna možnost. V tem človeškem življenju kot možnosti in sicer omejeni, tj. končni možnosti, nima svojega izvora le Bog filozofov, temveč tudi Bog Izakov in Bog Jakobov, čeprav je ravno ta izvorna jasnitev vedno že izpuščena takov teologiji kot v metafiziki. Teologija in metafizika namreč božjega ne pojasnujeta, marveč Boga dokazujeta.

Aposteriorni dokazi božjega bivanja so formulirani kot sklepi iz danih posledic na obstoj njihovega vzroka. - "Zakaj Bog, če je, je A in Ω vsega stvarstva."² Tako sklepanje velja le, v kolikor vzročno-posledični nesus sam ni dojet zgolj kot pravilo razuma, temveč prvenstveno kot realna strukturna zakonitost stvarstva. Človek kot razumno bitje je le del ustvarjene narave, čeprav je ustvarjen tako, da iz pozicije ustvarjenega hkrati razumeva stvarstvo ter v njem razbira Stvarnika. Bog kot natura naturans je hkrati prvi in zadnji člen vzročno-posledične verige, v katero je vpeta natura naturata, tj. prvi vzrok in zadnji smoter vzročno-posledičnega ustroja vsega bivajočega kot celote. Vzročno-posledična struktura ima tako smisel onto-teološke strukture.

Ontološki dokaz, ki a priori iz ideje najpopolnejšega bitja v našem razumu dokazuje njegovo eksistenco, je prvi predložil sv. Anzelm. Čeprav ga je podredil svoji maksimi: *credo, ut intelligam*, ni z njim prekršil le silogistične forme, pač pa je (nehote in nevede) naletel na novo obalo. Anzelm je ontološki dokaz namenil poganom, tj. tistim, ki Boga ne poznajo ali ne priznajo - skratka ljudem, ki nimajo vere, imajo pa (kot ljudje) razum. Če pa je tisto občečloveško razum in ne vera, potem kot univerzalna maksima vendarle velja obrnjeno: *razumem, da bi verjel*.

Vendar pa se je ontološki dokaz izkazal za svojevrstni "nesporazum" - nesprejemljiv ni bil le za stališče aristoteljanskega realizma, marveč tudi s stališča kritičnega racionalizma.

1. Za Tomaža Akvinskega ni bilo sprejemljivo dvoje: prvič, da eksistenca Boga sledi kot konsekvence iz njegove esence (za Tomaža je namreč "*Deus enim suum esse*"³), in drugič, da nam je lahko esenca Boga znana a priori. Akvinec zanika, da nam je lahko pojem Boga evidenten, ontološki dokaz je zato zanj nesmisel. Eksistenca Boga po njegovem lahko dokažemo samo a posteriori - iz nam znanega, iz ustvarjenega sklepamo na neznano, na Stvarnika in nikoli obratno.

Anzelmov dokaz povzema Tomaž takole: ni potrebno, da realno poznamo Boga, da bi vedeli, kaj je - zadošča, da razumemo, kaj označujem pojem, ki ga imamo o Bogu; ta pojem označuje: "*quo maius cogitari non possit*" - največji, od katerega večjega si ni mogoče

2 - Prav tam, str. 385;

3 - Tomaž Akvinski: *Summa theologiae*, I. del, 2. vprašanje, čl. 1;

misliti, pa je lahko samo tisti, ki ni le v razumu, ampak tudi v realnosti. Sledi kritika: če je eksistenca Boga vezana na njegovo esenco na tak način, da je evidentna tistemu, ki pozna esenco, potem je ni potrebno deducirati iz pojma Boga, ki je postavljen z nominalno definicijo.

Sv. Tomaž se ne pusti speljati iz realistične optike; zanj je realnost stvari tista, v kateri temelji resnica in je merilo vseh mojih sodb - moje misli morajo tej realnosti slediti. Eksistenca na sebi ali *ens per se* (ki je Bog) ni dostopna našemu spoznanju a priori, temveč zgolj a posteriori. Za Akvinca ni sporna realna vrednost logičnih predikatov, če le mišljenje sledi stvari. Sklepanje iz ideje na resničnost pa ni le sporno, marveč je nepravilno in tvori silogizem *metábasis eis álogénos*, in sicer preskok iz reda idealnega v red realnega - to se pokaže, ako ontološki dokaz zapišemo v formi silogizma:

- tudi neuki človek lahko misli Boga kot najpopolnejše bitje;
 - bitje je najpopolnejše, če ne biva le v razumu, ampak tudi realno;
- Anzelmov sklep: torej Bog kot najpopolnejše bitje tudi dejansko biva.

Pravilni sklep: torej si tudi neuki človek lahko misli, da Bog biva.

Sklepati iz ideje Boga, ki jo imamo v moji glavi, na njegov obstoj v realnosti ni skratka tudi za sv. Tomaža v ničemer modrejše kot zaključiti, da umišljen otok zares obstaja.

2. Medtem ko je Tomaž Akvinski ontološkemu dokazu očital nominalen pojem Boga, je pri Kantu prav logični aspekt resnice vzrok, da dokazu odreče sleherno veljavnost.

Razumsko mišljenje je predikativno, to pomeni, da neko stvar lahko razumsko spoznamo in določimo le s pritiskanjem predikatov. Stvar sama - tako, kakor je na sebi - je predikativnemu mišljenju principiarno nedostopna. Z drugimi besedami: nosilec predikatov, tj. absolutni subjekt, ki se sam ne more znati v funkciji predikata, je kot realnost na sebi predikativnemu načinu mišljenja nedostopen. Če kljub temu teoretiziramo o stvari na sebi, zapademo v nerazumnost.

Bit ni realni predikat, temveč je v logični uporabi zgolj kopula sodbe. Po Kantu ni mogoče nobene eksistence (pa naj gre za tolarje ali za Boga - logika se ne more ozirati na ontološko prednost) dokazati z logičnim instrumentarijem. Eksistenca je lahko samo empirično dana in spoznana s pomočjo izkustva. Zato ontološki dokaz bodisi ne pripada redu logičnih dokazov (in s tem izgubi logično nujnost) bodisi je, v kolikor vztraja kot logični sklep, navaden paralogizem.

Iz povedanega sledi, da je ontološki dokaz sicer dokaz iz razuma, vendar je ravno zategadelj karakteriziran kot nerazumem in celo nerazumski. Kam potem ontološki dokaz sploh še lahko umestimo, če je vsem "na poti", če krši tako stara kot nova pravila igre? Edina možna rešitev, ki se ponuja, je: prepoznati ontološki dokaz kot most med idealnim in realnim redom, med racionalističnim in realističnim načinom, ki prav na način premostitve krši oba ter na ta način omogoča, da je logično hkrati realno. Ta hkrati moramo razumeti v smislu soobstajanja kot soustrezanja, v katerem sta si dve stvari funkcionalno prirejeni tako, da tečejo procesi vzporedno, kot da bi eni druge povzročali, dasi jih ne.

Ako tako razumemo ontološki dokaz, potem ni le "oslovski most" Descartesovega dualizma, marveč bi lahko rekli, da se v paralelizmu, ki ga je Descartes vzpostavil prek Boga, srečuje ta in soobstajata dve miselni epohi.

Kakorkoli že obračamo, Bog ostaja center Descartesovega filozofskega sistema. Descartes sicer začenja svojo (in obenem novoveško) filozofijo s "cogito", a ta začetek še v isti sapi izolira kot *res cogitans*, ki v tej osamitvi kaj hitro pokaže svojo nesamostojnost:

1. Iz solipsizma misleče substance je možno in legitimno iziti le na aprioren način. Edini razpoložljivi dokaz eksistence (ki nisem jaz sam) a priori je ontološki dokaz božjega bivanja. Edina pot, po kateri se samogotovi jaz lahko z gotovostjo vodi, je torej pot prek Boga.

Solipsistični jaz ni prazen jaz - v sebi najdeva različne ideje. Te ideje razvršča Descartes v III. meditaciji na različne načine:

a) - prave ideje ali podobe stvari;

- predstave, ki so več kot ujemanje s stvarjo (hotenje, bojazen, zanikanje, zatrjevanje);

(§5)

b) - ideje kot čiste misli, ki niso ne resnične ne lažne;

- sodbe, ki šele vzpostavijo relacijo ideja-stvar, so lahko resnične ali lažne (Descartes ne navaja vrst sodb); (§6)

c) ideje po provenienci: vrojene, pridobljene, od mene narejene; (§7)

d) ideje po realnosti, ki jo vsebujejo: ideje substanc, ideje akcidenc. (§13)

Največ realnosti vsebuje ideja Boga; kar vsebuje ta ideja, presega mene kot mislečo stvar in mi v tem preseganju kaže nekaj radikalno drugega, kot sem jaz, zato mi edino ta ideja daje razlog za sklepanje, da zares obstaja nekaj izven mene - popolnejše namreč nikoli ne izhaja iz manj popolnega, ampak vselej obratno. Ideja Boga torej ni zgolj neka ideja ne-jaza, ki bi se je dalo v skrajni konsekvenci sestaviti tudi s kombinacijo idej, ki jih imam o sebi, ampak vsebuje nekaj, kar mene samega bistveno presega, zato sklepam, da mora nujno tudi aktualno obstajati vzrok te ideje, ki je drugačen od mene. Po Descartesu je torej nekaj zanesljivo drugačno od mene samo, če je absolutno drugačno, tj. če ni le po analogiji z menoj nekaj drugega od mene, marveč je absolutno nad menoj. "... da sem dosihmal ne po trdni sodbi, temveč le po nekem slepem nagibu verjel, da bivajo neke stvari drugačne od mene, ki pošiljajo svoje ideje ali podobe po čutnih organih ali kakor si že bode drugače."⁴

"Toda ponuja se mi še neka druga pot, po kateri lahko raziščem, ali bivajo zunaj mene nekatere izmed stvari, katerih ideje so v meni. Kolikor so te ideje zgolj neki modusi mišljenja, med njimi ne vidim nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz mene na enak način. Kolikor pa kaže ena ideja eno stvar in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni. Zakaj nedvomno so tiste, ki mi kažejo substance, nekaj več in vsebujejo več objektivne realnosti kakor tiste, ki kažejo moduse ali akcidence. In prav tako ima ideja, po kateri pojmujem Boga, stvarnika vsega, kar biva, razen njega, v sebi zares več objektivne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo končne substance."⁵

"Če je objektivna realnost katere izmed mojih idej tolikšna, da sem prepričan, da ta realnost ni v meni ne formalno ne eminentno in da zatorej jaz sam ne morem biti vzrok te ideje, iz tega nujno sledi, da v svetu nisem sam, temveč biva tudi neka druga stvar, ki je vzrok te ideje."⁶

Iz cogita ne morem sestopiti direktno v svet, kajti mišljenje ne more a priori z logično nujnostjo dokazati eksistence stvari; eksistenca je logiki vnjanja. Iz ideje telesnih stvari ne morem dokazati, da take stvari res bivajo tudi aktualno. Cogito ni ontološki vzrok sveta, ki bi svet konstituiral iz sebe, ampak ga poskuša le rekonstruirati, v tem je njegova arbitarnost.

4 - Descartes: Meditacije o prvi filozofiji (M) (SM, Lj. 1973), M. III§ 12;

5 - prav tam, M. III§ 13;

6 - prav tam, M. III§ 16;

Dejanski apriorni vzrok sveta je Bog - ko Bog misli, svet obstaja, zato je edina apriorna pot do sveta, ki se mišljenju ponuja, prek Boga. To pomeni - če dokažem Boga a priori, iz mišljenja, sem v bistvu uspel spoznati tudi svet v njegovem absolutnem vzroku, to pa je najpopolnejše spoznanje sveta, ki mi je dostopno.

Bog je torej most k objektivni realnosti - mišljenje je substanca na eni strani, res extensa na drugi, med njima je realna razlika - nobena ne potrebuje druge za svoj obstoj, sami nista sposobni vzpostaviti nobene medsebojne povezave, zato je potrebna neka tretja entiteta; vendar ni primeren kakršenkoli polovični posrednik, sicer bi rabili še četrtega, ki bi posredoval med posredovalcem in posredovanim in tako in infinitum. Edina skupna lastnost teh dveh substanc je, da sta ustvarjeni od istega stvarnika; Bog kot izvor zagotavlja isto strukturo obeh in s tem ujemanje med njima. Samo prek enake strukture, ki je "vsajena" v obe substanci, lahko mišljenje zapopade bistvo telesne stvari. Bog je dal iste zakone mišljenju kot razsežni stvari; na primer: zakon vzročnosti je vrojen mišljenju in fizični naravi, isto velja tudi za vse matematične zakone in šele matematizirana narava je lahko predmet matematiziranega mišljenja. S tega gledišča so lahko konstitutivna določila razuma hkrati tudi konstitutivna določila predmetnosti. Nosilec ujemanja med mišljenjem in stvarnostjo, nosilec resnice je torej Bog kot absolutni zakonodajalec.

2. Razum pa vsebuje tudi "večne resnice", ki ne zahtevajo eksistence zunaj mišljenja, pač pa zahtevajo zagotovilo resničnosti. Mišljenje sicer vsebuje kriterij resničnega spoznanja, nima pa v posesti same Resnice. Večne resnice zahtevajo obstoj večnega razuma. Po tej poti pridem zopet do Boga, ki se tokrat kaže kot absolutni fundament vse resnice.

3. Cogito je samo ustvarjena substanca. Za cogito bi lahko rekli, da se zanj ne ve, če je "monada" - je sicer en, ni pa hkrati tudi enovit in če ni enovit, bi utegnil biti tudi sestavljen. V sebi ne nosi principa individualnosti, zato ni samo ustvarjen, ampak tudi neprenehoma "vzdrževan". Cogito nima kontinuitete v sebi, temveč v Bogu; ker pozna Descartes samo misli, ki se jih zavedam, trdi, da sem tako dolgo gotov svojega bivanja, kolikor dolgo mislim, enako je z vsemi drugimi spoznanji:

"... povsem očitno razvidno je, da so trije koti trikotnika enaki dvema pravima in ne morem si kaj, da ne bi verjel, da je to res, dokler pazim na dokaz te trditve: a brž ko odvrnem pozornost, se utegne zlahka primeriti - čeprav se še zelo jasno spominjam, da sem ga jasno sprevidel - da podvomim o njegovi resničnosti, če ne bi poznal Boga."⁷

Tretjič se torej Bog javlja kot Stvarnik in Ohranjevalec.

1. ONTOLOŠKI DOKAZ

"Da lahko dokažemo, da je nek Bog edino zato, ker je nujnost, da je ali eksistira, zajeta v pojmu, ki ga imamo o njem."⁸

7 - prav tam, M. V. § 14;

8 - Descartes: Principi filozofije (P) (Les principes de la philosophie, Oeuvres et Lettres, Pléiade, Gallimard 1953), §14;

S tem, ko apraiono dokažemo eksistenco Boga, dokažemo posredno tudi vse ostale eksistence in esence po njihovem vzroku. Če mišljenje zapopade Boga, zapopade s tem svet kot totaliteto. Tu se filozofija po Heglu začne, šele to je pravi začetek filozofskega sistema, zato je samo Spinoza začel pravilno, ko je začel s *causo sui*. Toda Descartes prav tako vidi pravi začetek (v ontološkem smislu) v Bogu. "Cogito ergo sum" je prvo gotovo spoznanje (spoznavnoteoretsko prvo), ki požene mišljenje k pravemu začetku, to pa je Bog.

Toda končni um ne more nikoli docela zapopasti neskončnega uma, ampak se ga lahko le dotakne:

"Ker namreč že vem, da je moja narava zelo šibka in omejena, narava Boga pa neizmerna, nedoumljiva in neskončna, iz tega dovolj dobro vem tudi to, da Bog zmore nešteto stvari, katerim vendar ne poznam vzrokov."⁹

Cogito ima status dela v celotnem stvarstvu:

"... da je ustvaril (sc. Bog) ali da vsaj more ustvariti mnogo drugih stvari tako, da bi jaz imel samo vlogo dela v veseljstvu stvari".¹⁰

Descartes navaja v *Principih filozofije* in v *Meditacijah* iste dokaze za bivanje božje, vendar ne v istem vrstnem redu; tek *Meditacij* je namreč tek iskanja, medtem ko *Principi* beležijo ugotovitve.

Če hočemo govoriti o ontološkem dokazu pri Descartesu, si moramo vsaj okviro priklicati v spomin njegov pojem resnice: Resnica temelji v relacijah med hipotetičnimi termini; te relacije sicer korespondirajo z relacijami med stvarmi - kar pa se izkaže šele kasneje, ko je dokazano, da stvari sploh obstajajo in ko je dokazan porok te korespondence.

Matematično pojmovanje resnice predstavlja uvod v ontološki dokaz: Descartes sodi, da pripada eksistenca Bogu na isti način kot pripada trikotniku lastnost, da je vsota njegovih kotov enaka dvema pravima. Eksistenca Boga je prav tako nujna, kot so nujni geometrijski aksiomi:

"In kot vidi (sc. razum), da je nujno razumeti v ideji, ki jo ima o trikotniku, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, in sklepa, da ima trikotnik tri kote enake dvema pravima, enako dojema, da je nujna in večna eksistenca, zajeta v ideji, ki jo ima o perfektnem bitju - zato mora zaključiti, da to perfektno bitje je ali eksistira."¹¹

Descartes skuša s to primerjavo najprej predočiti nujnost zveze: kot *nujno* pripada vsakemu trikotniku to, da so njegovi trije kot enaki dvema pravima, pripada Bogu to, da eksistira. Vendar pa ima ta primerjava daljnosežnejše posledice: eksistenca Boga postane analogna matematičnim resnicam, le-te pa so povsem distancirane od realne eksistence svojih figur.

Descartesov pojem resnice je torej nasproten Tomaževemu: nujne resnice niso odvisne od realnosti.

"Pri sebi nahajam nešteto idej nekih stvari, o katerih, dasi morda zunaj mene ne bivajo nikjer, vendar ni mogoče reči, da niso nič. In čeprav jih nekako mislim po mili volji, si jih vendar ne izmišljam, temveč imajo svoje resnične in nespremenljive narave."¹²

Matematične in logične figure so irelevantne do svoje eksistence v naravi. Obstajajo le v mojem mišljenju; lahko jih mislim ali pa tudi ne, toda vselej, ko jih mislim, moram

9 - Descartes: M. IV. §6;

10 - Prav tam., M. IV. 7;

11 - Descartes: P. §14;

12 - Descartes: M. V. §5;

upoštevati lastnosti, ki sestavljajo neko figuro, njeno resnično in nespremenljivo naravo. Edino na tej ravni esenc ali večnih resnic se lahko javlja eksistenca Boga a priori. Toda večne resnice eksistence izven mišljenja izključujejo (tj. je ne zajemajo v svoji vsebini in je zato tudi ne morejo potrjevati in dokazovati), v ideji Boga pa je *nujno* vključena. "Resda si ne morem misliti Boga brez bivanja, kakor si ne morem misliti gore brez doline; zagotovo pa iz tega, da si mislim goro z dolino, ne sledi, da je na svetu kaka gora..."¹³

Od kod ideji Boga ta privilegij, zaradi katerega se razlikuje od vseh ostalih idej ali bistev? Ali pa je morda vendarle ontološki dokaz zgolj logična napaka?

Eksistenca stvari je naključje, nujna so le bistva. Če bi večne resnice vsebovale eksistence, bi izgubile karakter večne veljavnosti. Bog je večen, kar pomeni, da je on edini, ki v strogem smislu "je". Bivanje Boga je hkrati njegovo bistvo - večno bistvo. Pojem Boga je: "jaz sem, ki sem".

Nujna sopripadnost gore in doline ne podeljuje nujnosti nobeni posamezni gori, ampak prepušča njen obstoj prigradnosti. Tudi, če ne bi obstajala nobena gora, bi ne mogli trditi, da bi bila možna brez doline, medtem ko pojem Boga ne obsega nič razen njegovega bivanja. Ontološki dokaz torej lahko primerjamo z večnimi resnicami le po nujnosti, ne moremo pa ga z njimi izenačiti tudi po vsebini:

"Ne, tu je skrit varav sklep. Zakaj iz tega, da ne morem misliti gore brez doline, ne sledi, da kje bivata gora in dolina, temveč samo, da gore in doline ni mogoče ločiti druge od druge, pa če bivata ali ne. Toda iz tega, da morem misliti Boga samo kot bivajočega, sledi, da je bivanje neločljivo od Boga in zatorej Bog v resnici biva, ne zato, ker bi moja misel to povzročila ali sploh kaki stvari naložila neko nujnost, temveč nasprotno zato, ker me nujnost te stvari, namreč bivanja božjega, determinira, da tako mislim."¹⁴

Definicijo Boga je mogoče vzporejati z matematičnimi definicijami zato, ker ne predpostavlja empirično realnost objekta, vendar pa se od njih bistveno razlikuje po tem, da implicira referenco na absolutum, na bitje po sebi; ta referenca je vključena v pojem Boga in mu daje ontološki privilegij, ki presega logiko in matematiko.

Božja eksistenca se popolnoma loči tudi od eksistence empiričnih stvari - slednje se v nobenem primeru ne da deducirati iz bivanja (pojma) stvari. Če bi hoteli govoriti o neki relativni nujnosti kontingentnih stvari, moramo najprej apriorno dokazati eksistenco nujnega bitja, saj je Bog bitje, ki obstaja po sebi, kontingence pa so bitja, ki obstajajo po drugem, tj. po Bogu.

Božja eksistenca torej ne odgovarja niti eksistenci empiričnih objektov niti eksistenci idealnih bistev ali večnih resnic, ampak je absolutni temelj-izvor obeh; iz tega temelja izhaja tako zagotovilo resničnosti naših sodb kakor zagotovilo eksistence vseh empiričnih stvari. Bog je absolutna neskončnost in absolutni temelj, od katerega je odvisno popolnoma vse.¹⁵

Dokaz eksistence Boga a priori postavlja Boga kot evidenco, ki je ne morem zanikati, ne da bi s tem zašel v kontradikcijo - po tej plati se torej ontološki dokaz kaže kot čisti logični dokaz, ki temelji na principu identitete in neprotislovnosti.

13 - Prav tam, M. V. §9;

14 - Prav tam, M. V. §16;

15 - Prav tam, M. III. §24;

"Ta argumetn (ontološki) velja, če je le najpopolnejše bitje možno, da torej ne vsebuje nikakršnega protislovja... Za geometrijski dokaz božjega obstajanja preostane torej samo to, da se možnost Boga izstavi s pedantno točnostjo in geometrijsko strogostjo."¹⁶

Leibniz je upošteval empirično kritiko, češ da ni nič v idejah razuma, kar ne bi bilo prej v čutih, zato se ni zadovoljil že s tem, da odkrije neko idejo in jo sprejme, ampak je poskuša najprej dokazati, da je ta ideja sploh možna - možna pa je takrat, kadar ne vsebuje kontradikcije. Šele ko dokažem, da je pojem Boga možen, imamo gotovo izhodišče, iz katerega se pokaže, kako prehaja esenca v eksistenco, hipotetična resnica v absolutno in ideja v svet. Sklep od esence k eksistenci presega logiko in je rezerviran samo za Boga - edinole pri njem velja konsekvenca a posse ad esse, toda ta izjema je ključna in zadostuje, ker utemeljuje eksistenco nasploh.

Na vprašanje, kako je možna eksistenca Boga, je dal odgovor že Anselm:

"(Bog) Nima ne začetka ne konca ne delov. Je hkrati povsod in vedno, zato je pri njem poskus misliti neeksistenco - kontradikcija. To je namreč možno samo pri bitjih, ki obstajajo v eni časovni periodi, v drugi časovni periodi pa ne - pri bitjih, ki imajo časovne in prostorske meje."¹⁷

Descartes je prevzel ontološki dokaz od Anselma (ta, od katerega večjega si ni mogoče misliti, nujno obstaja tudi v realnosti, v nasprotnem primeru bi si lahko mislili nekoga še večjega, namreč tega, ki obstaja tudi v realnosti) in trdi, da najpopolnejšemu bitju ne more manjkati nobena popolnost; ko bi mu umanjala eksistenca (ki jo Descartes šteje med perfekcije), bi ne bil najpopolnejše bitje, kar je *contradictio in adiecto*.

"Misliti Boga (to je nadvse popolno bitje), ki bi mu manjkalo bivanje (se pravi, ki bi mu manjkala neka popolnost), je prav tako nesmiselno, kakor misliti si goro brez doline."¹⁸

"Zakaj ni mi dano na prosto izbiro, da bi mislil Boga brez bivanja (se pravi nadvse popolno bitje brez najvišje popolnosti), kakor mi je dovoljeno, da si predstavljam konja s krili ali brez kril."¹⁹

Pri Spinozi pa najdemo naslednje mesto:

"Če ne more biti dan vzrok ali razlog, ki bi onemogočal ali odstranjeval bivanje Boga, je treba vselej zaključiti, da Bog nujno biva... Takega razloga ni ne zunaj njega ne znotraj njega... Če bi bil zunaj njega, sledi, da je Bog omejen, če bi bil znotraj njega, sledi, da je Bog v protislovju s seboj."²⁰

Pa še Leibniz:

"Tako ima samo Bog (ali Nujno Bitje) ta privilegij, da more eksistirati, če je možen. Ker pa ne more nič ovreti tega, kar ne vsebuje nobenih meja in potemtakem nobenega protislovja, že to samo zadostuje za apriorno spoznanje Božje Eksistence."²¹

Vidimo, da od vseh citiranih avtorjev Descartes najbolj odstopa; lahko bi mu očitali, da je (celo v primerjavi z Anselmom) zaobšel spraševanje o možnosti Boga s sklicevanjem na božjo perfektnost. Descartes šteje eksistenco med perfekcije - kot so ga učili jezuiti v La

16 - Leibniz: Izabrani filozofski spisi, FB Zagreb, 1980, str. 32;

17 - Anselm: Prosligion, Oeuvres philosophiques de st. Anselme, Montaigne Paris 1947, str. 213/214;

18 - Descartes: M. B. §8;

19 - Prav tam, M. V. §10;

20 - Spinoza: Etika I. del, pravilo 11, 2.dokaz;

21 - Leibniz: Monadologija, §45;

Flèche (Leibnizov očitek), da je nekaj višjega in večjega obstajati, kot ne obstajati; on sam tega ni posebej dokazoval.

Ontološki dokaz je edini čisti razumski dokaz, zato je v racionalistični filozofiji privilegiran, čeprav ni edini. Descartes (in kot smo videli tudi Leibniz) ga vzpostavi prek analogije z geometrijskimi zakoni; razlika je edino ta, da ideja Boga vsebuje eksistenco, ideja trikotnika pa samo lastnosti svojega objekta. Toda ta privilegij Boga je morda ogrožen že s tem, da je Descartes ontološki dokaz predstavil v geometrijski formi, ki sugerira, da gre za sklepanje od ideje na realnost objekta te ideje, pri čemer ima Bog nehote pozicijo objekta. Že Spinoza pa je ontološki dokaz formuliral nedvoumno: esenca Boga je neločljiva od njegove eksistence; enako Leibniz: pri Bogu možnost in aktualnost sovpadata. Eksistenca se iz pojma Boga ne deducira kot konsekvence; iz tega sledi, da ontološkega dokaza vendarle ni mogoče izenačiti z logičnim sklepom, kakor tudi ne božje eksistence z logično nujnostjo. Ločujemo tri vrste nujnosti:

- nujne resnice dokažemo tako, da z analizo pokažemo vključenost predikata v subjekt; to je logična nujnost;

- kontingence dokažemo tako, da pokažemo na njihove vzroke; to je relativna nujnost;

- nujnost božje eksistence pa je absolutna ali metafizična nujnost, ki presega obe.

Absolutna nujnost, iz katere Bog obstaja, ne sledi iz njegove esence, ampak je v resnici izraz njegove potence, aktualnosti - to je ontološka nujnost, ki je pogoj in princip logični nujnosti. Osnovni zakon, na katerem temelji logična nujnost, je zakon neprotislovnosti. Na ravni Boga, ki je brez limit, je ta zakon presežen, zato je zahteva po neprotislovnosti odveč in nesmiselna - kjer ni sploh nobene možnosti kontradikcije, je zakon, ki prepoveduje kontradikcijo, povsem nepotreben. Obratno pa je božja neprotislovnost izvor (lahko bi rekli tudi vzor) logične nujnosti.

II. APOSTSERIORNO DOKAZOVANJE

Zaradi obsežnosti ni mogoče dobesedno navesti mest iz Descartesovih tekstov, v katerih se aposteriorno dokazuje bivanje Boga; vsebino paragrafov (M III§ 29, 31, 33, 34; P§18, 20, 21) bi lahko kratko povzeli takole: Od kod moje bivanje in kdo me ohranja? Sam sem končno in sploh nepopolno bitje (sicer ne bi dvomil), vzroka svojega bivanja nimam v sebi, zato sklepam, da nujno obstaja nek vzrok izven mene, ki me je ustvaril in me ohranja; eksistira torej nek poslednji vzrok, ki je *causa sui* ali Bog.

Vsa sklepanja, ki jih Descartes v tem sklopu navaja (iz kreature na kreatorja; iz permanentne kreacije, ki je potrebna kreaturi, na kreatorja ali ohranjevalca; iz nepopolnega na popolno), pripadajo t.i. kozmološkemu dokazu. To je aposteriorni argument, s katerim dokazujemo eksistenco Boga tako, da izhajamo od eksistence ustvarjenih bitij in sklepamo iz povzročenege na prvi vzrok, brezpogojni princip, na idejo Boga, ki je nujno bitje.

Kozmološki dokaz temelji na dveh (nasprotujočih si) interpretacijah kavzalnosti:

a) da vsaka posledica nujno izhaja iz nekega vzroka; to je raven naravnih zakonitosti in pojavov, ki si sledijo v času;

b) da serija vzrokov ne teče v neskončnost, ampak nujno obstaja poslednji vzrok (M III§ 34), ta je situiran na drugem - metafizičnem planu.

Iz kozmološkega dokaza je očitno, da je potrebno poslednji vzrok iskati na neki drugi ravni kot vzroke zaporednih stanj; nezadostnost prvega plana nas napeljuje na to, da predpostavimo drugi plan, ki bo zadosten (podobno kot v vsakdanjem življenju sklepamo iz dima na ogenj). V tem dveh ravneh, ki jih uvaja kozmološki dokaz za bivanje božje, se skriva "analogia entis", analogija dveh vrst bivajočega: termin "bivajoče" je uporabljen tako za raven kreature kot za raven kreatorja (za mundano kot za supremundano eksistenco), čeprav se ta dva načina eksistiranja popolnoma razlikujeta in sta si diametralno nasprotna: kreature so prigodna bitja, ki obstajajo po drugem in jim pripada le končna, nepopolna, odvisna eksistenca; nasprotno je kreator bitje po sebi, ki mu je imanentna večna, popolna, neodvisna, nujna eksistenca. Do teh atributov Boga pridem po aposteriorni poti - vedno po istem vzorcu - izhajam iz lastnosti kreature, ki je vselej nepopolna, poiščem ustrezno "popolno varianto" te lastnosti ter jo pripišem Bogu.

Kozmološki dokaz starta iz empirične eksistence kot predmeta izkustva, ki nima vzroka za svoje bivanje v sebi, zato se predpostavlja, da mora obstajati neka nujna eksistenca, ki ima vzrok svojega bivanja v sebi. Tu opazimo naslednjo diskrepanco: ta odnos nas pripelje pravzaprav le do možnosti nujnega bitja, nikakor pa ne tudi do njegove dejanske eksistence. To kritiko kozmološkega dokaza pobija Leibniz s trditvijo, da nujno bitje ni le princip vse eksistence, ampak tudi princip vseh možnosti - "in brez njega (Boga) ne bi bilo ničesar realnega v posibilih, ne le ničesar eksistentnega, temveč tudi ničesar možnega ne."²² S kozmološkim dokazom Leibniz aposteriorno dokaže, da je pojem Boga možen; to ga privede nazaj k ontološkemu argumentu: nujno bitje ima ta privilegij, da mu "zadostuje, da je možno, da bi bilo že tudi Aktualno".²³ V Bogu možnost ne predhodi eksistenci, kajti Bog je izvor vseh možnosti in vse možno je odvisno od njega, zato je nujno, da eksistenca in esenca v Bogu sovpadata. Božja eksistenca namreč ni neka trivialna možnost, ampak izraža absolutno možnost, pravzaprav moč, potenco eksistirati. Bog je ta, čigar esenca je, da absolutno večno eksistira. To je jasno izrazil tudi Spinoza: "Bivanje Boga in njegovo bistvo sta čisto isto." "Moč Boga je njegovo bistvo samo."²⁴

Funkcija kozmološkega dokaza pri Descartesu ni tako precizno določena kot pri Leibnizu. Kartezij niza aposteriorne dokaze (ne da bi jih posebej utemeljil in jih podredil apriornemu) z namenom, da dodatno podkrepi rezultat ontološkega dokaza.

Preostane še dokaz, ki sklepa iz vrojenih idej na vzrok teh idej. Če sledimo samo tretji meditaciji, se utegne zgoditi, da ga zamenjamo z ontološkim dokazom, vendar to ni apriorni dokaz. "Principi filozofije" izključujejo vsak pomislek proti temu, da gre za dva različna argumenta:

"Refleksija različnih idej, ki so v nas, nam pokaže, da ni mnogo razlik med njimi, kolikor so odvisne od naše duše ali našega mišljenja, so pa te razlike velike, kolikor ena ideja predstavlja eno stvar in druga neko drugo; dojamemo tudi, da mora biti njihov vzrok

22 - Prav tam, §43;

23 - Prav tam, §44;

24 - Spinoza: Etika I. del, pravilo 20, 34.d.;

toliko bolj popoln, kolikor več perfekcij vsebuje objekt, ki ga predstavljajo." ²⁵(P§ 17 se ujema z M III§16)

"Da lahko prek tega znova pokažemo, da Bog je.

Ker najdemo v nas idejo Boga ali perfektnega bitja, lahko poiščemo vzrok, po katerem je ta ideja v nas; potem, ko smo dojeli, kako neizmerno so perfekcije, ki nam jih reprezentira ideja Boga, smo prisiljeni priznati, da je vzrok te ideje lahko samo zelo perfektno bitje - to je Bog, ki resnično je ali eksistira, ker ni očitno po naravni luči le to, da nič ne more biti vzrok nečesa in bolj popolno ne more biti odvisno od manj popolnega, temveč s pomočjo te luči vidimo tudi, da je nemogoče, da bi imeli idejo ali sliko nečesa, če ni v nas ali kje drugje originala, ki dejansko vsebuje vse perfekcije, ki so nam v ideji presentne: in ker vemo, da imamo mi nešteto pomanjkljivosti in nimamo teh ekstremnih perfekcij, ampak le idejo o njih, moramo zaključiti, da pripadajo neki naravi, ki je različna od naše in sama zelo perfektna, to se pravi Bogu." ²⁶(P§ 18 se ujema z M III§ 22-28)

To ni apriorni, ampak aposteriorni dokaz: od idej sklepam na transcendentni vzrok teh idej; je kvečjemu obrnjen ontološki dokaz, oziroma pretvorba apriornega v aposteriorno dokazovanje. (Tu se eksistenca Boga ne izvaja iz ideje-pojma-esence Boga a priori, ampak na osnovi obstoja idej Boga, perfekcij, večnih resnic sklepam na izvor teh idej.)

Descartes pojmuje večne resnice kot teoreme geometrije, ki ne predpostavljajo eksistence svojih objektov v realnosti, ampak se nanašajo na idealne predmete ali posibilije. Te nimajo zato nič manj nespremenljive biti; ko pravimo, da ima ideja neko bit, ne mislimo empirične realnosti, ampak idealno bit esenc. Ideje so realne v tem smislu, da niso odvisne od subjekta, ki jih misli, kajti v idejah, v objektivih misli, predpostavljenih kot možnih, obstajajo nujne relacije. In v skrajni konsekvenci obstaja samo v idealnem redu možnega - nujnost. Resnica je v nujnih relacijah in ne v kontingencah, v empirični realnosti. Večne resnice niso odvisne ne od empirične realnosti ne od subjekta, ki jih misli - ta jih mora sprejeti volens nolens. (MV§ 5) Njihov izvor presega mislečo stvar in ni nikjer drugje kot v transcendenci božjega razuma.

Poglejmo, kako je dokaz prek večnih resnic formuliral Leibniz:

"Kajti nujno je vsekakor, če je kaj realnosti v Esencah ali možnosti, oziroma v večnih resnicah, da je ta njihova realnost osnovana v nečem eksistentnem ali Aktualnem, in potemtakaem v Eksistenci nujnega Bitja." ²⁷

Razlika med Descartesom in Leibnizom je predvsem ta, da večne resnice pri Leibnizu niso odvisne od božje volje, ampak zgolj od njegovega razuma.

Tudi dokaz prek večnih resnic izhaja (tako kot vsi dokazi za bivanje božje) iz srednjeveške filozofije. Tomaž Akvinski trdi:

"Ideje, forme ali večni razlogi stvari ne morejo imeti sedeža drugje kot v božanskem razumu." ²⁸

Ontološki dokaz je apriorni dokaz božje eksistence; dokaz prek večnih resnic pa je v bistvu dokaz prek ideje resnice, ki se pojavlja v mišljenju kot imperativ. Zahteva po resničnosti, ki je prisotna v mišljenju, ima svoj temelj v bitju, ki to mišljenje transcendirajo; če zanikam Boga, izgubi ta postulat resničnosti vso avtoriteto.

25 - Descartes: P. §17;

26 - Prav tam, P. §18;

27 - Leibniz: Monadologija, §44;

28 - T. Akvinski: Summa, I. del, 15. vpraš., čl. 16(5);

Boga ni mogoče zreducirati na realnost vrojenih idej ali večnih resnic, ker je pojmovan kot edini možni vzrok in princip le-teh; brez njega ni nobene resnice in nobenega objekta gotovega spoznanja, brez njega bi bila sama zahteva po resničnosti, ki se nahaja v našem mišljenju, nepojasnljiva ali celo nepotrebna.

"To idejo je Bog, ki me je ustvaril, vsadil vame, da bi bila nekakšen pečat, ki ga umetnik vtisne svojemu delu."²⁹

Po tej "vtisnjeni" ideji je Bog prisoten v naših mislih in le po resničnosti božji lahko spoznavamo resnico.

Dokaz, ki kaže od ideje na vzrok te ideje, je prvi Kartezijev dokaz za bivanje Boga, če sledimo "Meditacijam". (M.III.)

Ontološki dokaz je prevod tega dokaza v apriorni dokaz razuma. (MV) S tako interpretacijo lahko pojasnimo tudi, zakaj je ideja Boga predstavljena v tretji meditaciji aposteriorno: "z imenom Bog mislim neko neskončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz sam, kot tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva" (§22), v peti meditaciji pa apriorno: "da k njegovi naravi spada to, da zmeraj biva" (§7).

Bog je torej pojmovan kot "luč razuma" od Avguština do Leibniza, ki pravi takole:

"Torej lahko rečemo, da je Bog za nas edini neposredni objekt zunaj nas in da vidimo vse stvari le po njem. Kadar vidimo sonce in zvezde, je Bog, ki nam je dal in nam ohranja njihove ideje in nas navaja, da jih dejansko mislimo po njegovi sopomoči v času, ko so naši čuti na svoj način za to disponirani, ter po zakonih, ki jih je ustanovil. Bog je dušam sonce in luč: lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, in ni od danes."³⁰

29 - Descartes: M. III. §38;

30 - Leibniz: Metafizični diskurz, §28.

Zapoznelost filozofije in prezgodnost revolucije

(EPIZODIČNA RAZMIŠLJANJA O DOLOČENI APORJI
MARXOVE TEORIJE ZGODOVINE)¹

VALENTIN KALAN

*Motto: Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam
zlo, ki ga nočem. (Non enim quod volo bonum, hoc facio: sed
quod nolo malum, hoc ago.)*

Pavel, Rimlj. 7, 19.

POVZETEK

Ta razprava o Marxovi politični filozofiji se začneja z vprašanjem: "čemu Marx danes?" Na to vprašanje odgovorimo tako, da ponovno predstavimo mesto Marxa v zgodovini filozofije. Pri tem izhajamo od teze O. Marquarda, da Marxova teorija kot kritika ideologije pomeni pravzaprav neko razočaranje nad dotedanjo filozofijo oziroma kar "absolutno razočaranje zaradi filozofije". Marxova teorija zgodovine je prikazana skozi tematizacijo programa "ukinjanja" in "udejanjanja" filozofije (Aufhebung, Verwirklichung). Teza o realizaciji filozofije kot revolucionarni teoriji in praksi pa proizvaja nerešljivo vprašanje o tem, kdaj so pogoji za revolucijo, ki bo res socialistična, izpolnjeni. Zato pozicija realizacije filozofije izpostavlja izjemno vlogo, ki jo ima status politične teorije v Marxovi teoriji zgodovine. Marxovo politično filozofijo smo ilustrirali z opisom vloge aristotelskega toposa o človeku kot političnem bitju (zōon politikón) v Marxovih tekstih. Poskušali smo pokazati, da pri Marxu nastopajo poleg elementov dogmatične politične teorije, ki pretendira graditi politično družbo na podlagi enotnosti teorije in prakse, še drugačni elementi - imenovali samo jih common sense nazori -, ki lahko delujejo kot nastavki za izpostavitve nemetafizičnega koncepta političnega delovanja.

ABSTRACT

THE LATENESS OF PHILOSOPHY AND THE PRECOCIOUSNESS OF REVOLUTION

(Episodical Considerations on a certain Aporia in Marx's Theory of History)

This discussion on Marx's political philosophy begins with the questions: "What is the purpose of studying Marx today?" I answer this question by once again presenting Marx's place in the history of philosophy. From this, I proceed to the thesis of O. Marquard, which is that Marx's theory as a critique of ideology actually signifies a certain disappointment at his regarding current philosophy or, should we say, "absolute disappointment with the philosophy". Marx's theory of history is depicted when dealing with thematic programmes of "abolition" and realization of philosophy (Aufhebung, Verwirklichung). But the theory of the realization of philosophy as a revolutionary theory and practice produces unsolvable questions about when conditions for a revolution, which would really be socialist, are truly fulfilled. That is why the

1 - Ta članek je nekoliko razširjena verzija predavanja na kolokviju o Marxu ob izidu njegovih "Spisov o antični filozofiji", ki ga je organiziral MC ZKS 12. aprila 1990 v Cankarjevem domu.

position of the realization of philosophy reveals the exceptional role which the status of political theory has in Marx's theory of history. We illustrated Marx's political philosophy by describing the role the Aristotelian topos plays in man as a political being (zōon politikón) in Marx's texts. We attempted to show that in Marx, other elements - are present besides elements of a dogmatic political theory, which pretends to construct a political society on the basis of the equality of theory and practice (we called them common sense views which can act as the presuppositions for the explication of the unmetaphysical concept of political activity).

V tem referatu bom skušal opozoriti na nekatera vprašanja, ki bi jih lahko obravnavali kot vprašanja Marxove politične teorije. Zakaj lahko ob Spisih o antični filozofiji, ki obravnavajo predvsem Epikurovo filozofijo narave, govorimo o politični filozofiji pri Marxu? Naj opozorim na samo Marxovo izjavo v pismu Lassallu (21. 12. 1857, MEW 29, str. 547)², kjer pravi, da je helenistično filozofijo napravil za predmet specialnega študija bolj iz političnega kot pa iz filozofskega interesa.

Praden preidem k tej temi, se pravi Marxova politična filozofija glede vprašanja zapoznelosti filozofije in prezgodnje revolucije, bi na kratko opozoril na nekatere posebnosti situacije študija Marxa, ki jo na nek način lahko ilustriram z epigramom K. H. Enzensbergerja z naslovom "Karl Heinrich Marx", ki se glasi:

"Vidim, da so te izdali
tvoji učenci:
samo tvoji sovražniki
so ostali, kar so bili."³

Lahko parafraziramo: gotovo je, da so učenci Marxa izdali, vprašanje je le, ali je to res napravil šele Stalin, ali pa se je ta zadeva pripravljala že prej, in vprašanje je, ali niso res sovražniki ostali to, kar so bili - toda Marxova filozofija na vsak način zasluži, da se ohrani. Kajti: neprimerno je danes govoriti - in to je treba na tem mestu poudariti - da je Marxova filozofija presežena, saj je Marxa treba šteti med avtorje, kakor so Sokrat, Platon, Descartes, Freud itd., ki nikakor ne morejo biti preseženi po svoji strasti, da razkrivajo predmet, ki se imenuje resnica. Skratka, ne glede na to, kaj se dogaja v političnih situacijah z velikimi spremembami v sistemu t. i. realno eksistirajočega socializma, kakor ga je rad imenoval taisti H. M. Enzensberger in bil med prvimi, ki ga je tako imenoval, je treba reči, da se z Marxovo vednostjo ne v družbeni teoriji ne v politiki ne da trgovati, kakor je rekel Lacan v seminarju "Še": "Z Marxovo vednostjo v politiki - ki ni majhna - se ne da trgovati (on ne fait pas commarxe), če dovolite. Tako kot se s Freudovo vednostjo ne da goljufati (faire fraude)"⁴. Na eni strani ne moremo delati tako kot Marx, na drugi strani pa je njegovo delo nenadomestljivo, nezamenljivo, extra commercium.

Uvodoma naj pojasnim oz. opravičim še naslov "zapoznelost filozofije in prezgodnost

2 - Marxova dela citiram po Marx-Engels Werke, okrašava MEW, ki je začela izhajati leta 1956, 9. izdaja 1974 sl., in še vedno ostaja edina kompletna izdaja.

3 - G. E. M. de Ste. Croix

The Class Struggle in the Ancient Greek World, London: Duckworth 1981, str. 20:

"I see you betrayed
by your disciples:
only your enemies
remained what they were."

4 - J. Lacan, Seminar, knjiga XX. Še, Lj. 1985, str. 85.

revolucije": o tem je treba govoriti zato, ker - v nasprotju s pričakovanji bolj ali manj "poklicnih" revolucionarjev - v Marxovih izjavah o revoluciji pogosto najdemo strah pred revolucijo - tako bom rekel poenostavljeno - in najlepša formulacija, ki pa je v marksološki literaturi skoraj nepoznana, je vzeta iz M. Rubela monografije o Stalinu⁵, kjer citira Marxovo pismo Engelsu 22. avgusta 1852, ter se glasi: "Revolucija bi mogla priti prej, kot pa je za nas zaželena. Nič ni hujšega, kakor če bi revolucionarji morali skrbeti za kruh" /Die Revolution könnte früher kommen als uns erwünscht. Nichts schlimmer, als wenn die Revolutionäre für Brot sorgen sollen/ (MEW 28, str. 116). To se pravi, da za Marxa kritične družbene razmere - situacija pomanjkanja kruha in lakota-, ki so še preveč dobro poznane iz zgodovine revolucij, niso zadostni pogoj za t.i. socialistično revolucijo. Podobnih ambivalentnih Marxovih izjav o revoluciji je še več.

Omenim naj še, da se vprašanje razmerja filozofija - dejanskost praviloma postavlja preveč patetično in dramatično, medtem ko je Marx sam - in to je treba reči - imel občutek ne le za patetičnost in dramatičnost zgodovine, temveč tudi za humor zgodovine in za zabavno stran zgodovine. Tako je Marx leta 1862 v dunajskem časopisu "Die Presse", v članku "K dogodkom v Severni Ameriki" (Zu den Ereignissen in Nordamerika) komentiral Lincolново politiko v času ameriške državljanske vojne in ugotavljal, da sicer ni nič lažjega, kakor pokazati na "estetsko zopnost, logično nezadostnost, formalno burlesknost in politično protislovnost" njegovih poglobitnih političnih dejanj (Haupt-und Staatsaktionen)⁶, pa vendar prav takšen Lincoln s svojo nepatetično, prozaično dejavnostjo predstavlja zmagovitost "uma v zgodovini" ter izpričuje, da novi svet ne potrebuje herojev. Svojo presojo Lincolnovе emancipacije sužnjev Marx podkrepi s Heglovo opombo iz njegove teorije drame, "da je dejansko komedija nad tragedijo, humor uma nad njegovim patosom"⁷. Potemtakem je po Marxu treba komično stran političnega delovanja upoštevati ne kot nekaj nebodigatreba, odvečnega, temveč kot sopripadno. Navsezadnje je znano, da so v antiki komedije uprizarjali ob istih praznikih kakor tragedije in da je tragiški trilogiji sledila satirska igra (tetralogije), a v Marxovem tekstu komika in satira nastopata kot konstitutivni del politične presodnosti, če že ne njegove politične publicistike sploh. Če tedaj trdimo, da je Marx aktualen, je aktualen samo skozi diskurz, ki ga interpreti vzpostavljajo. Ne obstaja Marx po sebi, čeravno je originalni tekst vedno predpostavka take interpretacije, ki presega tekst, bodisi da ga kreativno ne razume, ali pa ga kreativno razume. Pravdni postopek o tem je vedno odprt, tako da je celo na najbolj šolski hermenevtični ravni neka interpretacija lahko dogmatična ali zetetična: nobena interpretacija temu ni izvzeta. A taka pozicija do Marxa, torej da ne obstaja Marx na sebi, tako da bi si ga nekdo lahko lastil ali ne, tak pojem interpretacije je najti pri samem Marxu, ko govori o interpretaciji antike; v pismu Lassallu 22. 7. 1861 (MEW 30, str. 614) pravi: "Lahko bi sicer rekli, da je vsaka pridobitev starejšega obdobja, ki si jo kasnejši prisvojijo, nerazumljeno staro [das mißverstandne Alte]..." Za primer navajaja teorijo tragedije in problem treh enotnosti: kraja, časa in zgodbe oz. dejanja - dasiravno tega ni bilo pri Aristotelu, so Francozi tragedijo tako razumeli, ker je to ustrezalo njihovi lastni "umetnostni potrebi": zato je to razumevanje

5 - Maximilien Rubel, Josef W. Stalin, Rowohlt's Monographien 224, Reinbek bei Hamburg, 1986.

6 - O tem terminu prim. P. L. Assoun. Marx et la répétition historique, Paris, 1978.

7 - G. W. F. Hegel: Estetika, 3. knj., odsek A) Princip tragedije, komedije in drame, Bgd. 1961, str. 537 sl. in MEW 15, str. 553.

veljavno, četudi bi jim nek filolog, v tem primeru Dacier, razložil, da Aristotelova teorija ni bila tako mišljena. In Marxova formulacija: "Nerazumljena forma [die mißverständene Form] je ravno splošna in na določeni razvojni stopnji družbe uporabljiva za splošno use". To se pravi, da pristop k Marxu - še vedno smo pri predgovoru - nikakor ne more več biti na liniji neke nivelizacije razumevanja, o čemer so nekateri avtorji, recimo v spremni besedi k METI I/8, veliko govorili: to se pravi, ne more biti več niveliziranja razumevanja marksizma, če ravno je ob tem treba razumeti tudi ireduktibilnost Marxa na prakso vzhodnoevropskih socialističnih držav, vštevši seveda Sovjetsko zvezo. Se pravi, ne obstaja *marxism made plain*, če parafraziramo naslov H. Hyndmanovega dela *Socialism made plain* (London 1882), ne obstaja sončno jasni Marx.

MARX V ZGODOVINI FILOZOFIJE: TEZA ODA MARQUÁRDA

V tekstih o antični filozofiji je Marx na več znamenitih mestih izpostavil svoje razumevanje filozofije v filozofski situaciji po Heglu. Ta ključni teorem Marxove filozofije je bil seveda predmet neštevilnih razlag, ki pa jim mi tu ne nameravamo dodati še ene, temveč hočemo v nekakšnem krokiu znova opomniti na Marxovo mesto v zgodovini filozofije, opirajoč se pri tem na blesteč prikaz problematike v prispevku Oda Marquarda za geslo "Philosophie" v *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, kjer je Marxova teorija prikazana pod naslovom "Razočaranje: filozofija kot kritika ideologije"⁸. Skupni imenovalc Marxove kritike Heglove totalne filozofije O. Marquard označi z besedo razočaranje: "Filozofija kot absolutna znanost je takoj nato nadomeščena s filozofijo kot absolutnim razočaranjem zaradi filozofije, in to ravno v Nemčiji: Ker "zapoznela nacija" kompenzira svoje pomanjkanje realne politične svobode s pričakovanjem od kulture /Plessner/ in - zaradi težav teologije - z absolutnim pričakovanjem od absolutne kulture filozofije, postane plavzibilno naslednje nadaljevanje: To absolutno pričakovanje od filozofije - ki v nemškem idealizmu ne vodi le k razcvetu filozofije, temveč tudi k njeni preobremenitvi - more filozofija edinole razočarati, kajti sedaj se vse pričakuje od filozofije. Tako filozofiji - ob njenem "boju proti lastni odvečnosti" /Plessner: Die verspätete Nation/ - najprej preostane predvsem to, da razočaranje zaradi filozofije napravi za filozofijo samo: kot kritika ideologije". Marx je razočaran nad pretenzijami vsake absolutne filozofije in od tod prehaja h kritiki filozofije, ki se kasneje eksplicira kot kritika ideologije. A to razočaranje nad filozofijo je pri Marxu absolutno razočaranje. Drugo vprašanje seveda je, kaj naj kompenzira to razočaranje? Razočaranje nad Heglovo filozofijo izraža - kakor se ve - že Schelling, v "Filozofiji mitologije", kjer govori o tem, da se mora filozofija bojevati proti svoji lastni odvečnosti.

Dogaja se torej, v času Marxove lastne dejavnosti, da razočaranje nad filozofijo postane filozofija sama. Poti zaradi razočaranja nad filozofijo so različne. Nezadostni absolutni filozofiji se zoperstavi neka druga filozofija, ki se razume kot pozitivna (pozni Schelling, Comte). Naj spomnim samo na to, da je Comte metafizično obdobje imenoval

8 - Hist. Wb. Philos. 7 (1989), col. 720sl.

"école négative", se pravi podobno kakor Schelling. V tej perspektivi razočaranja nad filozofijo analogno pozicijo zavzemata Schopenhauer in Burckhardt v svojem pojmovanju zgodovine. Citiram Burckhardta: "Zgodovina, se pravi koordiniranje, je ne-filozofija in filozofija, se pravi subordiniranje, je ne-zgodovina"⁹.

Druga možnost po absolutni filozofiji je ukinitev filozofije kot prave filozofije v imenu resnične dejanskosti. Ta usmeritev se začneja že z A. C. A. Eschenmayerjem, ki je že 1. 1803 napisal delo "Filozofija v svojem prehodu k ne-filozofiji" (Philosophie in ihrem Übergang zur Nicht-Philosophie). Ta prehod k ne-filozofiji je lahko obrat od filozofije k antropologiji, le-ta pa spet lahko nastopa kot teološka ali antiteološka. To poudarjam zato, ker je bilo ukinjanje filozofije tudi še kasneje nenavadno hitro sprejeto, dasiravno je tudi antropološka verzija ukinjanja filozofije ohranjala vrsto dvoumnosti stare filozofije. Antiteološka orientacija antropologije je Feuerbachova, teološka verzija antropologije pa je Kierkegaardova z njegovo vzpostavitevijo religiozno eksistencialne negacije filozofije v pisateljski dejavnosti in z vzpostavitevijo raznih mejnikov človeškega življenja ter mejnih situacij človeškega bivanja (Strah in trepet, Pojem tesnobe, Vaja v krščanstvu, Bolezen na smrt).

Antireligiozna negacija filozofije pa nastopa pri Marxu, kjer dobimo potem kritiko filozofije. Na tem mestu ne bi razvijal in komentiral Marxovih znamenitih stavkov o korelaciji med Aufhebung in Verwirklichung filozofije iz "Uvoda h kritiki Heglove pravne filozofije", kjer pravi, da praktična stranka upravičeno zahteva negacijo filozofije, niti ne bomo navajal citatov o tem, da je filozofija glava emancipacije, proletariat pa srce emancipacije, da emancipacije ni brez udejanjenja filozofije, niti ne brez odprave proletariata ipd.¹⁰ O. Marquard nas spomni tudi na to, da razočaranje kot filozofijo prakticira tudi Nietzsche v svojem razumevanju filozofije kot "umetnosti nezaupanja" (Kunst des Misstrauens).

Ta pozicija kritike filozofije ni mogla biti vzdržana do kraja, kajti vsaka dejanskost, ki negira absolutno filozofijo, in namesto tega uporablja relativne filozofije, hkrati na nek način postavlja pod vprašaj samo racionalnost dejanskega, kar je predpostavka filozofske pozicije. Ne da bi se spuščal v konkretne izvedbe kritike filozofije pri Marxu, kar je navsezadnje tudi zadosti poznano, bi opomnil na to, da je Marxova pozicija svojstvena verzija filozofije filozofije.¹¹ Do filozofije filozofije pridemo, ko filozofijo kot teoretsko prizadevanje na področju faktično zagotovljenega in poznanega predmetnega področja uporabimo na samo filozofijo: "Filozofija filozofije proučuje bistvo, vrste, možnosti, notranje diferenciacije same filozofije ter zvaja filozofijo nazaj na določene motive, smotre, miselne forme, metodike, modele itd."¹² V zgodovini filozofije po Heglu se v splošnem pogosto postavlja vprašanje o možnosti filozofije, vrstah filozofije itd. Tako razglabljanje, od Kanta dalje imenovano "metafizika metafizike", ali od F. Schlegla dalje "filozofija

9 - Prim. Hist. Wb. Philos. 7 (1989, Schwabe & Co, Basel), geslo Philosophie, IV: Neuzeit: E. Von Kant bis zum Beginn des 20. Jh., ki ga je napisal O. Marquard; col. 721.

10 - Prim. o tem razpravo "Drugačen element" ali polje Marxove teorije, v: K. Marx, Spisi o antični filozofiji, METI I/1, Lj. 1989, str. 353 in 367sl. Za celotno problematiko je zelo informativno delo N. Lobkowitz, Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, Notre Dame - London 1967.

11 - Prim. geslo L. Geldsetzerja "Philosophie der Philosophie", col. 904sl. v Hist. Wb. Phil. 7, o.c. Takšno oceno Marxove teoretske pozicije je svoj čas podal V. Sutlić s tezo, da mora sodobna filozofija nastopati kot "filozofija filozofije filozofije krize".

12 - L. Geldsetzer: art. Philosophie der Philosophie, v: Hist. Wb. Philos. 7, o.c.col. 904.

filozofije", je rezultat velike diskusije o metodologiji zgodovine filozofije, ki je nastala v času nemške klasične filozofije od Kanta dalje. Prva verzija filozofije filozofije je Kantova, kjer se lastna filozofija šteje kot zadnja filozofija. Kasneje je na podoben način filozofijo razumel slovenski filozof F. Veber, ki je bil tudi pomemben zgodovinar filozofije, saj je objavil vrsto spisov s področja zgodovine filozofije (o Spinozi, Sokratu itd.), zraven pa je svojo filozofijo brez kakršnihkoli kvalifikacij štel za filozofijo *par excellence*. Na takšen način je filozofijo razumel že Kantov učenec K. L. Reinhold, medtem ko jo je F. S. Karpe predstavil kot že realizirano v delu *Darstellung der Philosophie ohne Beinamen in einem Lehrbegriffe, als Leitfaden bei der Anleitung zum liberalen Philosophieren* /Prikaz filozofije brez vzdevka v učnem načrtu kot vodilna nit pri uvajanju k liberalnemu filozofiranju/, Wien, 1802sl.

Marxova kritika filozofije nas motivira k temu, da tematiziramo filozofijo v zgodovini ter vzpostavimo neke vrste primerjalno zgodovino filozofije, ki nujno lahko nastopa samo kot teorija filozofskega diskurza. Geldsetzer, na katerega se v teh izvajanjih opiram, opozarja tudi na to, da je l. 1840, se pravi v času, ko je Marx pripravljal svojo doktorsko tezo o Epikuru, anonimno izšlo delo "Die Philosophie der Philosophie", katerega avtorstvo nekateri pripisujejo indologu H. H. E. Roerju, drugi pa nikomur drugemu kakor Marxovemu prijatelju F. Köppenu. To se pravi, da Marxove in Engelsove prispevke h kritiki filozofije lahko štejemo kot filozofijo filozofije, saj le tako ohranjajo teoretski status. Vsako manifestno filozofiranje je nadzidava, ki so jo sprožile, utemeljile in pogojile realne strukture neke baze, ekonomije, na katero je nadzidavo treba reducirati. Toda uporaba kritike ideologije na lastno pozicijo je dokončno zrušila upanje, da je možno dobiti nezmotljiv razločevalni kriterij med resnično in napačno filozofijo oz. ideologijo, med resnično in napačno zavestjo. Izraz "napačna zavest" Marx prvič uporablja že v sicer redkih opombah k svojem prevodu Aristotelovega spisa "O duši", ki ga sicer prinaša tudi 1. knjiga METI I/¹³. Vendar pa, četudi tega razločevalnega kriterija ni mogoče vzpostaviti, pa je vendarle polemična in često denunciatorična retorika kritike ideologij dala rezultate, pod katere filozofija ne sme več zapasti. Ideološko-kritično je zgodovina filozofije vezana na kulturno zgodovino, socialno zgodovino itn. Celo anekdote Diogena Laertskega v njegovem znamenitem delu "Življenja in nazori znamenitih filozofov" lahko delujejo kot predstopnja psihološke in ideološke kritike filozofije.

Kakor je orientacija v zgodovini filozofije v tesni zvezi s "filozofijo filozofije", tako je Marxova kritika filozofije prispevala k refleksiji o temeljih in metodah, ki naj zgodovini filozofije zagotovijo znanstveno-teoretsko digniteto. To je pomembno tudi zato, ker niti hermenevtični postopki ne morejo vedno vindicirati resnice zase. Zato je L. Geldsetzer vpeljal razlikovanje med zetetično in dogmatično hermenevtiko: dogmatična avtoritativno uporablja mnenja in argumente "klasikov" na aktualne probleme, medtem ko je zetetična usmerjena k proučitvi "resničnega smisla" filozofsko-historičnih dokumentov.¹⁴

V filozofijo filozofije lahko poleg marksističnega pojmovanja štejemo tudi analizo

13 - K. Marx, Spisi o antični filozofiji, o.c., str. 325: "Se pravi, da je vse nepravilno mišljenje, tudi napačni nazor, /napačna/ zavest etc. zgolj sinteza takšnih določil, ki ne pripadajo druga drugim ..."

14 - Prim. L. Geldsetzer, geslo *Philosophiegeschichte*, v: *Hist. Wb. Philos.* 7., col. 917.

diskurza in psihoanalitično teorijo, filozofijo znanosti in nekatere druge teoretske diskurze danes. Psihoanaliza je z razlago sanj postala zgodovinska hermenevtika življenja, tako kot filozofija življenja; Lacanovo odkritje, ki je škandalozno za filozofijo zavesti, se glasi, da v nezavednem govori ono (ça parle), da v nezavednem govori nek subjekt v subjektu, ki je transcendenten subjektu in filozofu postavlja svoje vprašanje.¹⁵ Pri Lacanu nastopa subverzija spoznavajočega subjekta skozi nezavedno: s tem v zvezi je vzpostavljeno določanje subjekta z dialektiko želje, kar sega preko novoveške subjektivitete subjekta, kakršno določa gotovost kartezijskega samozavedanja. Lacanov teorem sprevida/spregleda (méprise, bévue) presega celo Kantovo stopnjevanje genius malignus v problemu antinomij, kjer je izvor prevare prvič lokaliziran v umnem subjektu samem.¹⁶ Ker se mesto subjekta določa z dialektiko želje, ki jo vodi teorem spregleda, nepoznavanja, je za spoznanje nujen konstitutiven element, nujna faza imaginarno, iluzija, spregled itd. Tako je kartezijski subjekt filozofije odkrit kot mesto principalnega nespoznanja: "Mislim, kjer nisem, torej sem, kjer ne mislim"¹⁷. Samospoznanje, drago filozofom, je v Lacanovi psihoanalizi razumljeno kot nespoznanje: me connaître = méconnaître (homofonija). Subjekt nezavednega je tako radikalno ekscentričen do jaza (cogita).

Vprašanje uresničevanja, realizacije, Verwirklichung filozofije vodi k vprašanju razmerja med eksoterično in ezoterično filozofijo, vprašanje, ki je dobilo svojo tragično usodo in konec v sovjetski filozofiji. To vprašanje ima svojo dolgo zgodovino, saj sega nazaj v tradicijo aristotelizma¹⁸ ali celo Platonove filozofije. Poznana je delitev Aristotelovih spisov na eksoterične in esoterične: eksoterični spisi obravnavajo posamezno problematiko po dialektično-retorični metodi razpravljanja za in proti in so v tem smislu "popularni", ezoterični spisi pa so nedialoška predavanja in v tem smislu "znanstvena" dela, analogno kakor imamo pri Marxu na eni strani "Manifest komunistične partije", na drugi strani pa "Kapital".

Razlikovanje med eksoterično in ezoterično filozofijo dobi novo razežnost ob Kantovem razlikovanju med šolskim pojmom filozofije (to je disciplinarno obravnavanje filozofskih pojmov, npr. substanca, vzročnost itn.) ter svetovnim pojmom filozofije (conceptus cosmicus), ki pomeni filozofijo kot znanost o bistvenih ciljih človeštva v celoti¹⁹ ter je tako *teleologia rationis humanae* - in kot se ve, si Kant ni upal nastopati kot filozof v tem smislu: to si je upal Hegel kot absolutni filozof, nato pa se stvar zopet problematizira z Marxovo pozicijo. Marxova formulacija "znanstveni socializem" bi bila povezava med ezoteričnim (znanost) in eksoteričnim (socializem): to je nekoliko simplistično rečeno, zato je treba vpeljati nadaljnja razlikovanja.

15 - J. Lacan: La psychanalyse et son enseignement: "Dans l'inconscient qui est moins profond qu'inaccessible à l'approfondissement conscient, ça parle: un sujet dans le sujet, transcendant au sujet, pose au philosophe depuis la science des rêves sa question." Écrits, Paris, 1966, str. 437.

16 - Prim. N. Bolz v: art. Philosophie, IV. L.: Strukturalismus, Diskursanalyse, Dekonstruktivismus, v: Hist. Wb. Philos. 7, o.c.col. 793.

17 - Nav. po N. Bolzu, n.n.m. Prim. J. Lacan: L'instance de la lettre dans l'inconscient, Écrits, str. 517.

18 - Prim. avtorjevo delo Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Ljubljana, 1981, str. 19sl.

19 - I. Kant, Kritika čistoga uma, Beograd, 1958, str. 654sl.

Nasprotje med ekso- in esoterično teoretsko pozicijo je najbolj sistematično razvijala bizantinska filozofija, kjer nastopa opozicija med vnanjo, kozmično modrostjo (ékso/then/, thyrathen, kosmike /philo/sophia) ter med "našo", "resnično", "božansko", "dejansko", "notranjo" modrostjo oz. filozofijo (kath'hemâs, alethês, theia, óntos, tõi ónti, éso /philo-/sophia). Za kozmično filozofijo so šteli tisto, kar se v latinskem srednjem veku običajno imenuje /septem/ artes liberales, se pravi vse pozitivno znanje, a za esoterično, resnično filozofijo so bizantinski avtorji šteli pravo krščansko vedenje.²⁰ Skratka, krščanski pisatelji vseh stoletij bizantinske filozofije so uveljavljali temeljno razločevanje med profano vzgojo in izobrazbo kot vnanjo filozofijo na eni strani ter notranjo filozofijo, ki je resnična filozofija, usmerjena na življenje z bogom in na smiselno življenje sploh. Ta distinkcija nastopa tudi v biografiji Konstantina Filozofa (Vita Cyrilli), poenostavljeno pa ta opozicija lahko nastopa tudi samo kot nasprotje med teorijo in "spoznanjem" (gnôsis)²¹. Vnanja filozofija je "dialektika" za bizantinske avtorje, "dejanska" filozofija pa je življenje; to distinkcijo pozna tudi F. M. Dostojevski, ko v Zločinu in kazni pravi: "Namesto dialektike je nastopilo življenje".

Sedaj želim izpostaviti reperkusije te opozicije na rusko filozofsko tradicijo in tudi na sovjetsko filozofijo²², čeravno je v bizantinski filozofiji opozicija in alternativa med *enkyklios paideta* (zaokrožena vzgoja in izobrazba, artes liberales) in sophia pogosto služila le kot retorični topos, ki naj poudari idealno povezavo med teorijo in prakso v krščanstvu, kar je bil sicer imperativ bizantinske filozofije. Zgodilo se je, da je sovjetska filozofija v svoji recepciji Marxovega teorema o negaciji filozofije in realizaciji filozofije zapadla v neko urgentnost filozofskega stila, ki izhaja iz tega, da so sovjetski filozofi - in Kratki kurz Zgodovine VKP(b) (Lj. 1946) je primer za to, ne glede na to, kdo ga je pisal, koliko ga je sam J. V. Dž. Stalin - živeli v prepričanju, da je "prihodnost družbe" odvisna od filozofske teorije, od analize in od rešitve filozofskih vprašanj, medtem ko je bila sedanost in prihodnost v resnici v pesteh Stalinovega sistema totalnega terorja. Teza o identiteti teorije in prakse je vodila k prepričanju, da je življenje odvisno od neke določene filozofije, seveda ideologije. To je seveda direktna inverzija in sprevrnitev Marxove teze, da je filozofija "nadgradnja", nadzidava, ne glede na to, kakšni so nato spet poskusi posredovanja obeh nivojev.

A sovjetski filozofi so se tako znašli in angažirali v neki filozofski iluziji, katere najbolj mistifikatorski meander, zanka, je bil teorem o koncu filozofije²³. Ali so se sovjetski filozofi tedaj postavili v nasprotje s praznino, molkom (sigetiko) - spomnimo se še, kako je Miloš Jakeš za Havla rekel, da ga je treba "zamolčati" - in zvijačnostjo absolutne oblasti, je drugo vprašanje, za katerega upamo, da ga bo sovjetska filozofija zmogla poslej drugače reševati kakor doslej.

Marx sam je z opozicijo med eksoterično in ezoterično filozofijo skušal najprej razložiti razmerje med filozofijo in dejanskostjo. Zgodovinskega mesta Heglove filozofije po Marxu ne smemo razlagati moralistično, ker so nedoslednosti Heglove filozofije

20 - O tem razlikovanju prim. A. Knežević "Srednjovjekovna slavenska misao i riječ", v: Filozofija i slavenski jezici, Bibl. Filozofska istraživanja 6, Zagreb, 1988, str. 179sl.

21 - Prim. art. Philosophie, II. Patristik und Mittelalter: B. Byzanz, v: Hist. Wb. Philos. 7, col. 623sl. (avtor G. Podskalsky).

22 - Prim. W. Goerdtov prikaz ruske in sovjetske filozofije v Hist. Wb. Philos. 7, col. 775sl.

23 - Prim. o tem R. Zapata, La philosophie russe et soviétique, Que sais-je? 2412, Paris, 1988, str. 122.

posledice samega principa njegove filozofije: "Če bi se torej filozof dejansko akomodiral, bi morali njegovi učenci razložiti iz njegove notranje bistvene zavesti to, kar je za njega samega imelo obliko eksoterične zavesti" (METI I/1, str. 73). Razmerje med ezoteričnim in eksoteričnim je za Marxa predvsem specifična karakterizacija razmerja med umom, idejo in dejanskostjo, zgodovino. Ko obravnava Heglovo teorijo države v njenem razmerju do družine in meščanske družbe, Marx trdi, da Heglove distinkcije niso vsebinske, temveč samo modalne in verbalne: "To je dvojna zgodovina: ezoterična in eksoterična. Vsebina je v eksoteričnem delu. Interes ezoteričnega dela je vedno to, da bi zgodovino logičnega pojma spet našel v državi. Toda to, da pravi razvoj poteka, je na eksoterični strani" (Kritika Heglovega državnega prava, MEID I, str. 61 in MEW 1, str. 206). Nasprotje med eksoterično in ezoterično filozofijo postane pri Marxu nasprotje med filozofijo in zgodovino, sama ta opozicija pa mu služi na kritiko Heglove filozofije zgodovine: "Heglovo pojmovanje zgodovine predpostavlja abstraktnega ali absolutnega duha, ki se razvija tako, da je človeštvo le masa ... material... Znotraj empirične, eksoterične zgodovine se torej po Heglu odvija neka spekulativna, ezoterična zgodovina, ... Filozof torej pride post festum." (MEID I, str. 504, MEW 2, 89-90)

Za Marxov poskus razrešitve te problematike pa je pomembno zlasti pismo Rugeju (MEID I, str. 144), ki mutatis mutandis označuje situacijo sovjetskih filozofov, ki je v tem, da je pozicija negacije filozofije in realizacije filozofije prava filozofska pozicija. Glavna napaka te pozicije je preprosto rečeno v tem, da ne razume, da ima resnica strukturo fikcije; izenačevanje resnice in realnega prinaša s seboj velike pasti. "Doslej je filozofom razrešitev vseh ugank ležala v njihovem pultu in neumni eksoterični svet je moral samo odpreti usta, da bi mu pečene piške absolutne znanosti priletele v usta. Filozofija je postala svetovna (verweltlicht) in najbolj prepričljiv dokaz za to je, da je filozofska zavest vpotegnjena v muko boja ne le vnanje, temveč tudi notranje" (/modificiran prevod/, MEW I, str. 344, Marx Rugeju, septembra 1843, iz Kreuznacha). Kar je mogoče razbrati iz teh Marxovih stavkov tudi tu, je to, da negacija filozofije ni ena enovita filozofska pozicija; politično gledano s tem nastopi vprašanje različnih strank, pozicij v poheglovski situaciji, o čemer je bil govor že v Spremni besedi²⁴. S tem da je Marx "diremcijo" filozofije s svetom razvil v dvojnost, "diremcijo" (METI I/1, str. 75.20) filozofskih usmeritev in političnih stališče, se je približal konceptu političnega pluralizma, katerega temelj je ravno nujna raznovrstnost in različnost mnenj. Takšno pojmovanje političnega je nekaj samoumevnega v ameriški politični tradiciji, kakor jo je sooblikoval James Madison, ki pravi denimo v *Federalist-Papers*: "When men exercise their reason coolly and freely on a variety of distinct questions, they inevitably fall into different opinion on some of them"²⁵. Ker je po Madisonu človeški razum sam razlog za različnost mnenj, je nujno, da oviranje svobode izražanja mnenj in mišljenja dojemamo kot kratenje pravic in svoboščin človeka in državljana.

24 - Prim. K. Marx, *Spisi antični filozofiji*, o.c., str. 369.

25 - Citiramo po razpravi E. Vollratha, "That All Governments Rest on Opinion", V: *Social Research*, vol. 43 (1976), nr. 1, str. 59.

Ugotovili smo, da vprašanje *Aufhebung - Verwirklichung* filozofije po Marxu izpostavlja več filozofskih šol in več političnih strank. Pustimo zdaj ob strani spor o tem, kdaj se je Marx teoretsko dokončno ustalil, ali je to z "Nemško ideologijo" - mislim, da so to šolski, sholastični spori, ampak vedno so ti spori neka ponovitev, *Durcharbeiten*, zadevne problematike, ter so v tem smislu ilustrativni. Četudi je Marx politiko štel za nadzidavo, kot nekaj, kar je treba razložiti iz struktur ekonomije, pa Marxova eksplicitna pozicija vedno predpostavlja politični *common sense*. Tako npr. tudi Aristotelova filozofija v Marxovi optiki spada ravno tako pod kritiko filozofije, kakor spada pod ost kritike filozofije Hegel. Toda to ne pomeni, da Marx ne bi operiral s spoznanji, do katerih se je filozofska tradicija dokopala. Za primer: ko Marx razpravlja o denarju, pravi, da je že Aristotel dojel denar kot simbol ali vrednostni znak ter cirkulacijsko sredstvo (prim. II Kritiki politične ekonomije 1858-61, METI I/9, str. 163-4; MEW 13, str. 96). Na ta način Marx s tem *common sense* nazorom zavrača neke ekonomske teorije, ki bi hotele simplistično razreševati probleme ekonomske reprodukcije.

Na analogen način je mogoče najti *common sense* nazore v Marxovem razumevanju pravic in svoboščin človeka in državljana. Znano je, da v razpravi "O judovskem vprašanju" celo mladi Marx podaja kritiko deklaracije o pravicah človeka in državljana ter sploh kritiko "politične emancipacije" v imenu dejanske, praktične, univerzalne, občečloveške itn. emancipacije. Manj se upošteva, da nadalje niti Hegel niti Marx v svoji percepciji politike ne poznata koncepta pravic človeka in državljana, na kar opozarja zlasti E. Vollrath. Toda Marx ve, da politična ukinitve *Habeas corpus act* pomeni vpeljavo sistema terorja oz. vladavine terorja, "strahovlade" (*Schreckenssystem, Schreckensherrschaft*) (prim. Marxovo pismo Kugelmannu, 29. 9. 1869, MEW 32, str. 639). Za Marxa je torej samoumevno, da mora v vsaki družbi, tudi socialistični, veljati pravica, ki jo zagotavlja institut *Habeas corpus act*.

Marxovo politično teorijo bomo zdaj ilustriral z nekaj kratkimi opozorili na pomen definicije človeka kot političnega bitja, državljana, *citoyena* pri Marxu. Četudi je celoten Marxov spis "O judovskem vprašanju" nošen s kritiko distinkcije človek/državljan (*homme - citoyen*), ima topos antične politične teorije o človeku kot političnem bitju pri Marxu izredno pomembno vlogo.²⁶

Znano je, da Marx sam dolgo vrsto let živel kot emigrant v Angliji, ne da bi imel polnopraven državljanski status, bil je torej v situaciji nekakšnega izobčenca, dasiravno se je razglašal za kozmopolita: "Jaz sem državljan sveta" (Razgovori z Marxom in Engelsom, ur. H. M. Enzensberger, Ljubljana 1982, str. 171). Se pravi, kar se je dogajalo v stalinizmu množično, kar se je v nacizmu tudi dogajalo množično, je on že doživljal na lastni koži - seveda brez terorja -, a vendarle je stalno zagovarjal pozicijo, da je treba v moderni družbi vedno zagotoviti osnovne norme političnega delovanja, saj je tudi celo sam svojo pozicijo v pismu Rugeju (2. pismo, Köln, maj 1843; MEW 1, str. 339, MEID I, str. 138) razumel kot razvijanje politike iz nemških razmer: "Najpopolnejši filistrski svet, naša Nemčija, je torej morala zaostati daleč za francosko revolucijo, ki je spet vzpostavila človeka; in nemški

26 - Na to je sistematično opozoril R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Zürich 1957, str. 120sl.

Aristoteles, ki bi hotel razvijati svojo Politiko /politiko/ iz naših razmer, bi na njen začetek napisal: Človek je družabna, a povsem nepolitična žival..." Pojem človeka kot političnega bitja je tu ironiziran. Sočasno meščansko družbo Marx opisuje kot "filistrski svet", v katerem živijo ljudje, "ki se ne čutijo ljudi", pa rastejo za svoje gospodarje. Na vratu teh "političnih živali" stoji edini resnični "smoter vse te družbe", dedno plemstvo (ib.). Itd.

Kaj pomeni opredelitev človeka kot političnega bitja? Znano je, da se Marx pogosto opira na Aristotelovo definicijo, da je človek po bistvu, "po naravi" politično živo bitje. Splošno je znano, da je Aristotel svojo znamenito definicijo *hóti ánthropos physei politikón zóon* (Pol. A 2, 1253a2) postavil v kontekstu, da je polis tista skupnost, kjer človek doseže dovršenost eksistence v tem smislu, da je polis prva skupnost, ki je avtonomna, avtarkična, vse druge pa so odvisne od drugih. Državljana Aristotel ni definiral preko avtonomije subjekta, temveč preko avtonomije polisne skupnosti. In drugič: šele polis je skupnost, država, kjer se zagotavlja civilizirano življenje, civilizacijo (in gr. beseda politikós pomeni tudi "civiliziran" v pozni antiki²⁷), medtem ko Aristotel sam pravi, da cilj politike ni življenje, preživetje, temveč *eú zên*, "dobro življenje". Pomembno je, da pri Aristotelu pojem politično živečega bitja pomeni, da je človek državljan, ki lahko ohrani neko eksistenco, ki jo štejemo za kulturno, ne pa "živalsko" oz. "barbarsko". Toda pogoj za človekovo življenje v državi, polis je v tem, da je človek razumno živo bitje, animal rationale, *zôion lógon échon* (Politica, I. knj. 2. pogl, 1253a 9-10); šele razum in presodnost namreč omogočata percepcijo (aisthesis) dobrega in zlega, pravičnega in krivičnega, kar je predpogoj politične skupnosti.

Marx sam je v tem stavku o človeku kot "družabni, ne pa politični živali" samo na prvi pogled zanikal aristotelsko pozicijo, kajti Aristotel pravi, da je človek po naravi prej družabno in spolno bitje kakor pa politično bitje: "*ánthropos gar tei physei syndyastikón mállon è politikón, hósoi próteron kai anagkaióteron oikia póleos, kai teknopoiia koinóteron toís zóois*" (Arist. EN VIII. 8, 1162a17-19)²⁸. Pomemben je tu Aristotelov izraz *syndyastikón*: beseda *synduyázein* pomeni "vezati po dva", (pass.) "vzeti dva hkrati", biti povezan z drugo osebo ali stvarjo 2. pass. o poroki in spolnem občevanju: "družiti se, občevati"; II. intr. vezati se z, III. v pravu: biti v tajnem dogovoru z. Bitje, ki je *syndyastikón* je zmožno združevanja, je spolno bitje, je "ustvarjeno za življenje v dvoje" (Gantar). To pomeni, da je človek po naravi nepopoln, necel, tako kot posameznik, kakor v množici (MEW 1, str. 49)²⁹. Šele v odnosu do drugega človek preseže svojo naravno nepopolnost in realizira svoj pojem (METI/1, str. 39-40). V "Kritiki Heglovega državnega prava" Marx šteje za Heglovo zaslugo, da "politično državo" obravnava kot organizem, hkrati pa ni pripravljen obravnavati fenomena političnega tako, da bi, izhajal od človeka kot državljana, kajti človek kot državljan eksistira samo kot "čista, gola individualnost" (MEID I, str. 97; MEW 1, str. 197). Ker je državo dojemal predvsem kot formo odtujitve, je Marx v aristotelski definiciji človeka poudarjal predvsem moment družbenega: tako se npr. v "Sveti

27 - Prim. E. Vollrath, art. Politisch, das Politische, v: Hist. Wb. Philos. 7, col. 1072sl.

28 - Prim. Aristoteles: Nikomahova etika, prev. dr. Kajetan Gantar, Ljubljana, CZ, 1964, str. 288: "...kajti človek je že po naravi ustvarjen za življenje v dvoje, celo bolj kot za življenje v državljanski skupnosti, to pa že zaradi tega, ker je družina prvotnejša in nujnejša kot država in ker je porajanje otrok nekaj, kar je skupno vsem živim bitjem."

29 - Prim. K. Marx: Debate o svobodi tiska..., v: K. Marx, Cenzura in svoboda tiska, Krt 21, Ljubljana, 1984, str. 71 in MEW 1, str. 49.

družini" glasi: "Če je človek po naravi družben, tedaj razvija svojo resnično naravo šele v družbi, in moč njegove narave je treba meriti ne ob moči posameznega individua, ampak ob moči družbe." (MEID I, str. 522; MEW 2, str. 138). Značilno je tudi, da Marx človekovo družbeno bivanje imenuje kar "komunistično bit" (das kommunistische Wesen), kot *zōon koinonikón* (*Ethica Eudemia*, VII 10, 1242a 23-25). Tako v "Kritiki Heglovega državnega prava" kritizira t.i. "atomistiko" meščanske družbe, ki naj bi bila nujen nasledek tega, "da je skupnost, komunistično bitje, v katerem eksistira posameznik, meščanska družba, ločena od države, ali da je politična država abstrakcija." (MEID I, str. 99 (modif. prevod): MEW I, str. 283). Iz teh Marxovih variacij na temo aristotelske definicije človeka kot političnega bitja je vidno, da pri Marxu prevladuje metafizično razumevanje političnega, ker Marx pri konstrukciji političnega področja izhaja od biti in bistva človeka, ne pa iz ravnanja in delovanja ljudi.³⁰

Seveda je graditev oz. konstrukcija politične sfere z uporabo logično-dialektičnih vrstnih in rodovnih pojmov človeka dolga zgodba. To vprašanje Marxove politične teorije še vedno ni adekvatno predstavljeno v marksološki literaturi. Pri Marxu gre vedno za to, da vzpostavi organsko konstitucijo države kot družbenega reda, a zraven vedno destruiira "ruši" to konstituiranost države kot institucije in kot družbenega reda.³¹ Tako pravi glede nepopolnosti človeka kot družbenega bitja: "Človek je v najbolj dobesednem pomenu *zōon politikón*, ne le družabna žival, temveč tudi žival, ki lahko nastopa kot posameznik (sich vereinzeln) samo v družbi" (METI I/8, str. 20, Grundrisse, Berlin, 1953, str. 6). Ali: "Človek začne nastopati kot posameznik šele skozi zgodovinski proces. Prvotno se pojavlja kot neko rodovno bitje, plemensko bitje, čredna žival - četudi nikakor ne kot neko *zōon politikón* v političnem smislu" (METI I/8, str. 34) (modif. prevod) in Grundrisse, str. 395). Marxov *gesselliges Tier* je seveda Aristotelov *syndyastikón*, čredna žival je prevod za Aristotelov *zōon agelaion*, družabna žival je Aristotelov *zōon koinonikón*. Dokler družba ni konstituirana kot država, človek ne more nastopati kot politično bitje³². Podobno stališče Marx razvija tudi v *Kapitalu*, ko govori o povečanju produktivnosti s kooperacijo: "To (se. povečanje produkcije) izhaja od tod, ker je človek, če ne politična¹³⁾ (13) Bistvo Aristotelove definicije je pravzaprav v tem, da je človek po naravi državljan. Za klasični stari vek je ta definicija prav tako značilna, kakor je za Američane Franklinova definicija, da je človek po naravi izdelovalec orodja), kakor misli Aristotel, pa vsekakor družbena žival." (*Kapital*, Lj. 1961, str. 372).

Marxove izjave o političnem področju so v nekem pomembnem smislu kontradiktorne: enkrat je država demaskirana kot odtujena "abstrakcija", drugič je država podružbljena človeštvu. Mutatis mutandis zato tudi za Marxovo teorijo politike velja Vollrathov komentar k Heglovi "Filozofiji prava": "Politično področje bi bilo popolnoma, prav do svojega uničenja preobremenjeno, če bi mu pripisoval, da more ali mora izvršiti

30 - Pri tej interpretaciji Marxa se opiram na delo E. Vollratha, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart: Klett 1977, str. 78sl.

31 - Tako pozicijo na področju politične filozofije E. Vollrath imenuje ontološki anarhizem. Prim. zlasti njegovo delo *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1987.

32 - Če je stalinistična država vse ljudi razglasila (?) za državljane, a hkrati petim odstotkom državljanov jemala državljanske pravice, torej ni prišla do faze "politične" družbe.

samopostajanje (človeka kot, V. K.) osebe³³.

Toda za razliko od Aristotela, ki popolnost vidi v državi, je za Marxa vsak družbeni sistem na nek način nepopoln. To nepopolnost družbenih sistemov označuje Marxov pojem razrednega boja: Če Marx reče, da je ideologija antike ideologija razrednega boja, to ne pomeni, da bi Platon in Aristotel zavzemala eno stran v razrednem boju, potem pa bi skušali najti z arheološkimi in drugimi metodami neko drugo ideologijo, ki bo zavzemala drugo stran. Pojem razrednega boja pomeni ravno tisto, kar se izključi iz sistema: "... razredni boj ni preprosto ideološki pojem, marveč prav ime zato, zakaj spodleti sleherna ideološka totalizacija" (S. Žižek, Problemi teorije fetišizma, Lj. Analecta, 1985, str. 108). Če razrednemu boju ne damo te marginalnosti, potem pojem razrednega boja nima upravičenega mesta v teoriji politike, še manj pa v politični praksi.

Kljub ambivaletnemu vrednotenju politike pri Marxu pa je za adekvatno teoretizacijo politike pri njem treba opozoriti na Marxovo insistenco na pojmu političnega v smislu evropske politične tradicije, ki se začenja z grško "politično revolucijo"³⁴. Tako je njegovo sklicevanje na državljansko svobodo treba razumeti kot korekcijo njegove kritike pravic človeka in državljana v spisu "O judovskem vprašanju"; tako je namreč Marx leta 1848 govoril o tem, kako so nekateri z zakoni skušali omejiti določene človekove svoboščine: "Če je torej državljan takoj na začetku tega osnutka dozoreval v smeri 'bistva svoje določitve', 'varstva ustavno določene svobode' s tem, da je prenehal biti to, kar je po Aristotelu določitev človeka - 'zoon politikon', 'politična žival' -, tedaj svoj poklic dovrši šele s prepuščanjem svoje državljanske, meščanske svobode dobrohotnosti kakega polkovnika ali desetarja" (Der Bürger- wehrsetzungsentwurf, "Neue Rheinische Zeitung", MEW 5, str. 251 - ni v slovenskem prevodu).

Toliko glede pojma človeka kot političnega bitja. Za Marxa se politične zadeve ne dajo reševati drugače kakor preko političnih institucij, ki so bile vzpostavljene v evropski politični tradiciji od grškega "odkritja politike" (M. I. Finley) in od rimskega prava dalje, čeravno Marxova teorija v marsičem ruši utemeljenost in veljavnost političnih institutov. Ko je Marx l. 1853 komentiral britanske ukrepe v tedanji Indiji, je zapisal: "Od Aristotelovih časov je bil svet preplavljen z grozovito poplavo razprav - zdaj talentiranih, zdaj absurdnih - na temo: kdo naj bo vladajoča oblast? A prvič v analih zgodovine je senat nekega ljudstva, vladar nad drugim ljudstvom s 156 milijoni ljudi, ki naseljujejo površino 1.368.113 kvadratnih milj, na slovesni in javni skupščini staknil glave skupaj, da bi odgovoril na nenavadno vprašanje: kdo izmed nas je pravzaprav vladajoča moč nad tistim tujim ljudstvom, ki šteje 150 milijonov duš; a v britanskem senatu ni bilo Ojdipa, ki bi znal razrešiti to uganko." (MEW 9, str. 180, ni v slov. prev.). Uganka, kdo v Britaniji naj vlada Indiji, je nerešljiva: takšen je značilen primer Marxovih političnih komentarjev.

Za zaključek naj podam še Marxovo mnenje o perspektivah socialne revolucije. Ne da bi hotel razviti to vprašanje, je vredno opomniti, kako je za Marxa značilno, da stalno pričakuje socialno revolucijo, a hkrati ugotavlja, da pogoji zanjo niso dozoreli. V optiki Marxove filozofije zgodovine je revolucija nekaj, kar je vedno na tem, da je ali preuranjeno

33 - Prim. E. Vollrath, Wie kann Hegels "Philosophie des Rechts" als Politische Philosophie gelesen werden?, Philosophische Rundschau 37, zv. 1-2 (1990), str. 35.

34 - O tem prim. razpravo Christiana Meierja: Die Griechen: die politische Revolution der Weltgeschichte, Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte, 33/2 1982, str. 133-147 in njegovo temeljno delo Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 427, 2. izd., Frankfurt (Main) 1989.

ali prepozno. O tem piše v pismu Engelsu, 8. okt. 1858: "Težavno question za nas je tole: na kontinentu je revolucija imanentna (preteča, grozeča, bližnja) ter bo takoj privzela nek socialističen značaj. Ali pa v tem majhnem kotu ne bo nujno gecrushed, ko pa je na mnogo večjem terrain movement meščanske družbe še ascendent?" (MEW 29, str. 360). Možnost revolucije Marx vidi kot pretečo bodočnost (imminentia), ki je v nevarnosti, da bo poteptana, medtem ko je v zgoraj citiranem pismu Engelsu govoril o tem, da bo revolucija prišla "prej kot pa je za nas zaželeno".

V tej razpravi sem Marxovo teorijo postavil v polje, ki ga opredeljuje aporija teorije in prakse, kakor je tradicionalna politična filozofija ni zmogla rešiti, ker je človeško delovanje (ravnanje, politično delovanje) skušala dojeti le v dedukciji iz ontološke teorije, ki jo je obvladovala kategorija totalitete, identitete. Klasični topos, ki ponazarja tradicionalno filozofsko pozicijo glede političnega delovanja, je Heglova metafora o filozofiji oz. teoriji kot Minervini sovi, ki slika stvari dovršenega sveta "s sivo barvo na sivo podlago". Marxova teorija je s teorijo presežne vrednosti v to holistično pojmovanje vnesla prelom s teoretsko dedukcijo proletariata, toda Marx ni bil pozoren na to, da nova "materialistična" teorija zgodovine zahteva novo teorijo politične sfere, kar je imelo katastrofalne posledice tako za politično prakso socialističnih gibanj, kakor za samo marksistično teorijo.

Z druge strani pa pozorno branje Marxovih del nudi določeno gradivo za prepričanje, da so pri Marxu, zlasti v njegovih pismih, na katera smo se tudi v dosedanem razpravljanju opirali, navzoči rudimenti za drugačno teorijo političnega delovanja. Toda ti rudimenti lahko postanejo pertinentni samo v kontekstu nove teorije političnega, katere fundament je lahko samo rekonstrukcija politične presodnosti, ki pa s svoje strani teoretično začenja mimo in onstran Marxa. Odločilne korake v tej smeri predstavlja delo E. Vollratha "Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft", medtem ko večina zdajšnjih neomarksističnih teorij političnega vztraja na nepravladani metafizični tezi o identiteti teorije in prakse.

Naj za ilustracijo pogledamo, kaj nam za presojo družbene in politične situacije pove znamenita Marxova 11. teza o Feuebachu, ki se glasi: "Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga spremenimo (Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an, sie zu *verändern*)" (MEID II, str. 359 in MEW 3, str. 7). Običajna razlaga 11. teze predpostavlja identiteto teorije in prakse, enotnost teoretskega in praktičnega uma. V zgodovini socialistično zasnovane politike je bila ta teza običajno razumljena kot patetično geslo, ki kliče k revolucionarni akciji. Poznano je, da je V. I. Uljanov - Lenin marksizem razumel predvsem kot "živo napotila za akcijo"³⁵. Pri tem se ne upošteva, da se um v političnem aspektu ravno ne ujema s principom samoidentifikacije, ker je politični um bistveno presojajoč. Racionalno presojanje na področju družbeno-političnih in človeških zadev je možno samo z dejavnostjo reflektirajoče presodnosti, ki je moderna verzija tradicionalne politične sprevidevnosti, praktične razumnosti, phrónesis (prudencia).

Razlikovanje razuma, uma in presodnosti je delo Kantove transcendentalne filozofije, na katero v svoji politični filozofiji navezuje E. Vollrath. Človeški um Kant obravnava z vidika treh vprašanj:

35 - Prim. V. I. Lenin, O nekaterih posebnostih v zgodovinskem razvoju marksizma, v: Izbrana dela, Ljubljana, 1949, II. knj., str. 184 in 188.

"Was will ich? (frägt der Verstand)
 Worauf kommt's an? (frägt die Urteilskraft)
 Was kommt heraus; (frägt die Vernunft)"
 ("Kaj hočem; (vprašuje razum)
 Za kaj gre (Kaj je pomembno?) (vprašuje presodnost)
 Kaj bo iz tega? (vprašuje um)"³⁶.

Odgovor na 1. vprašanje zahteva le jasno glavo; 2. vprašanje je podobno postopku razreševanja pravnega spora, ki zahteva iudicium discretivum, kar je nekaj zelo redkega. Medtem ko je razum pozitiven in pomeni širjenje znanja, je presodnost bolj negativna ter varuje pred zmotami. Um je zmožnost premagovanja predsodkov. Te tri zmožnosti človeškega mišljenja ustrezajo trem zapovedim oz trem pravilom:

- 1) Misliti samostojno.
- 2) Misliti (v komunikaciji /skupnosti/ z ljudmi) na mestu slehernega drugega.
- 3) Vsakokrat misliti skladno s samim seboj.

Prvi princip je negativen (nullius addictus iurare in verba magistri) (Nisem vezan prisegati na besede nobenega učitelja, Horacij, I. 1. 14), je princip *neprisilnega* načina mišljenja, drugi princip je pozitiven princip *liberalnega* načina mišljenja, ki se ravna po pojmih drugih ljudi, tretje pa je princip *konsekventnega* (doslednega) načina mišljenja³⁷. Mišljenje, ki temelji na presodnosti, je liberalno in pluralistično: ni slučajno, da je I. Kant teoretik presodnosti, odkril tudi termin "pluralizem"³⁸.

Dimenzija presodnosti se po Kantu razkriva v frazi "es kommt darauf an" (pomembno je, odločilno je, gre za to), ki je vzeta iz jurisprudence in pomeni najdubo poante v sodnem postopku. Pravna konotacija te formulacije je morala biti poznana tudi Marxu, čigar strokovni študij je bila ravno jurisprudence. Na tem mestu je za nas pomembno predvsem to, da je Marxova formulacija v 11. tezi "gre pa za to..." prav tista, s katero je Kant karakteriziral presodnost. V tej osvetlitvi je mogoče 11. tezo prevajati takole: "Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, pomembno ga je *spreminjati*". Gledano z vidika Kantove, ne pa Heglove teorije uma je torej Marxova 11. teza zadeva reflektirajoče presodnosti. Ni dopustno, z vidika črke Marxove teorije, predpostaviti organizacije poklicnih revolucionarjev, ki bo določala, kdaj in kako je treba svet spreminjati. Toda celovito reševanje 11. teze bi bilo mogoče samo ob uveljavitvi drugačnega, nemetafizičnega pojma človeškega političnega ravnanja, ki bi šele mogel biti pravičen tudi takšnim paradoksom delovanja, kakršne nakazuje motto te razprave. Kako da takšnega koncepta pri Marxu ni najti, je druga zgodba. Vsekakor pa Marxu vrlina presodnosti ni bila tuja, kakor lahko razberemo iz njegovega - spet - pisma Engelsu: "Amicus Engels Senior, amicus Ermen (Gotofredus!), sed magis amicum *tò phroneîn*" (...toda najdražje mi je biti razumen) (Engelsu, 25. 2. 1859, MEW 29, str. 405, ni v slov.). *Tò phroneîn* pa je seveda ravno drugo ime za politično vrlino praktične presodnosti (phrónesis). Na take sporadične in epizodične izjave, ki jih navsezadnje ni malo v Marxovem opusu, bi bilo treba navezati, če naj ohranimo

36 - I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp (1968), XII, str. 546.

37 - O. e. str. 549

38 - To je prvi, če ne opazil, pa vsekakor konceptualiziral, E. Vollrath, cf. njegovo delo *Grundlegung einer philos. Theorie des Politischen*, o.c., str. 300.

Marxove "temistoklovske" nastavke za novo drugačno politično filozofijo, kakršna ne bo derivat domnevne "logike", ki bi jo razvijala in izrekala filozofija zgodovine.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

- Althusser, Louis (1953), "Note sur le matérialisme dialectique" Revue de l'enseignement philosophique IV, št. 1-2, str. 11-17.
- Analisi marxista e società antiche, (1979), Nuova biblioteca di cultura 178, ed. Luigi Capogrossi, Andrea Giardina, Aldo Schiavone (Roma).
- Assoun, Paul-Laurent (1978), Marx et la répétition historique (Paris: PLUF).
- Barcella, Fausto (1975), L'Antike in Hegel e altri scritti marxisti (Argalia Editore: Urbino).
- Colletti, Lucio (1976), "Hegel und die 'Dialektik der Materie'", Neue Hefte für Philosophie 10, str. 1-19.
- Comoth, Katarina (1970), Publizistische Elemente in der Lehre des jungen Marx, Ein Beitrag zur "Verwirklichung der Philosophie" (Berlin).
- Dalin, B. M. - Nepomjajšaja, M. I. (1968), "Istoričeskie knjigi v biblioteke Marksa", v: Marks - istorik, K 150-letiju so dnja roždenija Karla Marksa (Moskva), str. 603-634.
- de Ste. Croix, G. E. M. (1981), Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests (London: Duckworth).
- Demetz, Peter (1969), Marx, Engels und die Dichter, Ein Kapital deutscher Literaturgeschichte (Frankfurt/M. - Berlin: Ullstein).
- Finley, M. I. (1977), "Aristotle and Economic Analysis", v: Articles on Aristotle, zv. 2: Ethics & Politics, edd. Barnes - Schofield - Sorabji (London: Duckworth), 140-159.
- Hartmann, Klaus (1970), Die Marxsche Theorie, Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften (Berlin: De Gruyter).
- Höfer, Manfred (1978), "Bemerkungen zur Dialektik bei Aristoteles und Marx", v: Aristoteles, Anläßlich seines 2300. Todestages, Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg, ed. Günter Schenk - Hans-Martin Gerlach, Halle - (Saale), str. 190-197.
- Irscher, Johannes (1953/54), "Karl Marx studiert Altertumswissenschaft", Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität Leipzig, Gesell. u. Sprachwiss. Reihe, 3. Jg., Heft 2/3, 207_215.
- Kaiser, Bruno - Werchan, Inge (1967), Ex Libris, Karl Marx und Friedrich Engels, Schicksal und Verzeichnis einer Bibliothek (Berlin: Dietz).
- Karl Marx 1818/1968 (1968), ed. Golo Mann, Bad. Godesberg: Inter Nationes.
- Lekas, Padelis (1988), Marx on Classical Antiquity, Problems of Historical Methodology (Sussex: Wheatsheaf Books).
- Lukács, Georg (1954), "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840-44)", Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2, 288-343.
- Martens, Ekkehard (1974), "'Das Reich der Notwendigkeit' und 'das Reich der Freiheit', Ein aristotelisches Lehrstück bei Marx", Zeitschrift für philosophische Forschung 28, 114-119.
- Mewes, Horst (001976), "On the Concept of Politics in the Early Work of Karl Marx", Social Research 43, str. 2, 276-294.
- Miller, Richard W. (1989), "Marx and Aristotle: a kind of consequentialism", Marxist Theory, ed. Callinicos, Alex (Oxford University Press), str. 175-210.
- Müller, Reimar (1972), "Hegel und Marx über die antike Kultur", Philologus 116, 1-31.
- Müller, Reimar (1979), "Karl Marx/Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Vierte Abteilung. Exzerpte - Notizen - Marginalien. Bd. 1: Exzerpte und Notizen bis 1842", Marx-Engels-Jahrbuch 2, 403-413.
- Natali, Carlo (1976), "'Aristotele in Marx (1837-1846)", Rivista critica di storia della filosofia XXXI, fasc. ii, 164-192.
- Prawer, S. S. (1976), Karl Marx and World Literature (Oxford University Press).
- Renaut, Alain (1975), "Épicure et le problème de l'être", Les études philosophiques 4 (1979), 435-65.
- Riedel, Manfred (1965), "Grundzüge einer Theorie des Lebendigen bei Hegel und Marx", Zeitschrift für philosophische Forschung XIX, H. 4. 577-600.
- Schmidt, Alfred (1962), Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 11 (Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt).
- Schmidt, Erich Günther (1980), "Das Marxsche Projekt einer Berliner Doktordissertation, Bemerkungen zu Band

- IV/1 der MEGA", Beiträge zur Marx-Engels-Forschung 6, 75-83.
- Seidel, Helmut (1979), "Das Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles", Deutsche Zeitschrift für Philosophie 27, 661-672.
- Šofman, A. S. (1971), Marks, Engel's, Lenin ob antičnom obščestve, Učebnoe posobie (Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta).
- Togliatti, P. (1960), "De Hegel au marxisme", Recherches internationales à la lumière du marxisme, št. 19, 36-42.
- Tökei, Ferenc (1969), Zur Frage der asiatischen Produktionsweise (Neuwied u. Berlin: Luchterhand).
- Tökei, Ferenc (1977), Antike und Feudalismus (Budapest: Akadémiai Kiado).
- Vollrath, Ernst (1982), "Abstraktion und Konkretion in der Politik, Ein Kapital aus der Methodenlehre des Politischen", Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie LXVIII/3, 334-348.
- Welskopf, Elisabeth Charlotte (1957), Die Produktionsverhältnisse im Alten Orient und in der griechisch-römischen Antike, Dt. Akademie der Wiss. zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 5 (Berlin: Akademie Verlag).
- Žunjić, Slobodan (1983), "Aristotel i Marx", Filozofska istraživanja 3, sv. 7, 1-14.

POVZETEK

*Rehabilitiranje pojma praktična filozofija je v prispevku obravnavano iz dveh perspektiv. Eno ponuja sedanja situacija filozofske diskusije o Marxu in marksizmu, drugo "duh časa", prisoten v opredelitvah ponovnega premišljanja razsvetljenstva, postmoderne itd. Z razsvetljensko destrukcijo absolutne filozofije, metafizike, prve filozofije je razpadla tudi *philosophia anthropina*, praktična filozofija. S tem se je izgubilo tradicionalno razlikovanje *theoria - praxis* in v polju čisto človeškega postane možen koncept, po katerem je znanje čista, nečloveška moč.*

ABSTRACT

POSSIBILITIES OF PRACTICAL PHILOSOPHY TODAY

*Rehabilitation of the notion practical philosophy is considered here from two perspectives. One is opened by the contemporary situation of the philosophical discussion on Marx and marxism, another exists in the definitions, brought by the recent rethinkings of the Enlightenment, postmodernity etc. Together with the destruction of the Absolut philosophy - metaphysics - in the Enlightenment, practical philosophy - *philosophia anthropina* - fell into decay too. Traditional distinction *theoria - praxis* get lost and in the field of the humanity a notion is made possible that the knowledge is pure unhuman power.*

V novejšem času se pojem **praktične filozofije** znova vrača v filozofsko diskusijo, potem ko je bil neko dobo iz nje odsoten - tako zelo odsoten, da bi ob tem pojmu v filozofiji nevesči pomislili na vse mogoče, predvsem seveda na nekakšno **aplikabilnost**, nikakor pa ne na tisto, kar se za njim dejansko skriva. Pred nekako dvajsetimi leti je o ponovnem vstopanju praktične filozofije v sodobno filozofsko diskusijo pisal Manfred Riedel in za njim še nekateri avtorji. Na Hrvaškem je podobno delo opravil Ante Pažanin. Toda pojem sam je še daleč od svoje dejanske rehabilitacije.

Morda je izid Marxovih zgodnjih spisov o antični filozofiji pravšnja priložnost, da opozorimo vsaj še na dva konteksta, v katerih bi se bilo tudi moč navezati na koncept praktične filozofije. Enega prinaša sedanja situacija filozofske diskusije o Marxu in marksizmih. Drugega prinaša s tem v marsičem tesno povezana "duhovna situacija", ki bi jo mogoče lahko označili kar s sicer že oguljenim izrazom **postmoderne**, morda z **neorazsvetljenstvom** ali čim podobnim. Gre za vstop v vprašanje, v kakšni zvezi so

sodobne teorije vedenja s problemom, ki je bil na današnjem kolokviju¹ že načet, tj. s tistim, kar je razvidno že iz Aristotelove delitve **theoria - praxis- poiesis**. Gre za vprašanje, v kakšnem smislu si stojita danes nasproti **eksaktno** in **politično**, "mrzla resnica" ter **fronesis**, "up in strah".

V sedanjih situacijah filozofije bi lahko odkrili tudi pozicijo **razočaranja**. Videti je, da vprašanje razočaranja v filozofijikot tisti moment, ki pelje filozofijo v **filozofijo filozofije**, ne velja samo za nek specifičen historičen moment, kot ga je živela npr. generacija prve polovice XIX. st., ampak je element, ki se filozofiji sami periodično vrača. V toliko je ta izraz bolj ekspresiven kot kadar govorimo o "krizi" ("neke") filozofije; ta je filozofsko razmišljanje običajno obrnila v drugačno smer. Eno od tistih dimenzij razočaranja, ki priganjajo k filozofiji filozofije, je danes gotovo moč razbrati iz položaja, v katerem se nahaja filozofska diskusija o Marxu in marksizmih. En krog njenega razvoja je zdaj definitivno zaključen, odpira se nek nov, drugačen cikel.

V stoletju marksizmov, ki je za nami, se je Marxova podoba glasnejšemu delu interpretov vedno znova vračala v nekakšnih vulgarno-praktičnih, pragmatično-političnih kontekstih. V teh, ideološko reduciranih interpretacijah se je vedno znova dokazovala domnevna Mojstrova živost, aktualnost, današnjost, ki pa ni bila utemeljevana s tem, da bi bili interpretatorji **svoj čas zapopadali v mislih**; vse prej so le svoje misli **prilagajali** (novim) časom. Morda je zategadelj tisti drugi, heretični del diskutantov, ki je Marxa vklapljal v **zgodovino teorije** in se je samih marksizmov loteval z mehanizmi **historične teorije**, deloval "na ljudske množice" tako intelektualno nepriljubljeno in ponujal filozofsko-celulozni balast namesto "vsakdanje duhovne hrane". Če je ob koncu minulega desetletja kak diamatčik končno "razočaran", je to vsekakor nekaj povsem drugega; lahko je le še stvar njegove osebne naivnosti ter nikoli ozdravljive retardiranosti. **Razočaranje** kot filozofsko zdvomljenje je v tradicijah diskusije o Marxu in marksizmih mnogo starejše in tudi tu, kakor v filozofskih tradicijah nasploh, je vezano na **heretično** mišljenje. Bodisi Korsch ali Gramsci, bodisi frankfurtovci, marksistična intelektualna opozicija v povojnih socializmih ali pa kritična teorija sedemdesetih let, vezana na izkušnje leta 1968 - v vseh primerih je bilo razočaranje **zdvomljenje**, to je, **reteoretizacija**, nemožna brez teoretske (samo)kritike ideoloških procesov in mehanizmov. Brez filozofov bi ljudje svet samo spreminjali...

Marxova podoba je imela čez vse stoletje marksizmov dvojno, na nek način **komplementarno** podobo. Če se že ni kazala kot direktna upodobitev pervertiranega sveta nekega agitpropa, se je pojavljala kot sredstvo njegove kritike; če se že ni vsiljevala reducirana na diamat, se je izkazovala kot edino (intelektualno) sredstvo, s katerim je bilo moč nastopati proti njemu. Minula osemdeseta leta in njihov iztek nedvoumno pričajo, da vklapljanja diskusije o Marxu v kontekst filozofije, zlasti politične filozofije (pa tudi zgodovine filozofije), poslej zanesljivo **ne bo več sodoločalo** tisto, kar smo v preteklosti imenovali kot **ortodoksijo**, **dogmatizem** ipd. Nenadoma smo se znašli v tisti klasični poziciji, ki jo je Heine lepo definiral tam nekje ob začetku revolucije 1848: hudiča, kako pa naj zdaj pišem, ko so mi ukinili cenzuro?! - V tem je "epistemološki rez", ki se nahaja pred vsako nadaljnjo diskusijo o Marxu in marksizmih. V nasprotju s prevladujočim

1 - Prispevek s strokovnega srečanja ob izidu Marxovih Spisov o antični filozofiji; Filozofski inštitut ZRC SAZU ter Znanstveno in publicistično središče (Cankarjev dom, 12. april 1990).

"duhom časa", ki smatra, da se je z bukareštanskim Božičem 1989 Marx kot referenca za vselej umaknil ("duh časa" je takorekoč že po definiciji ideološki, zato je iluzija, da je zgodovina stvar moralizatorstva, in ne raziskovanja, pač razumljiva), torej menim, da prihaja priložnost za nov, resen študij ter za novo obravnavo teoretskih in zgodovinskih vprašanj s področja marksologije in marksizmologije, osvobojeno dosedanjih izmov in postavljeno v neposredno razmerje z zgodovino siceršnje teorije.

Ta tip **razočaranja** in njegovi rezultati so specifični za mišljenje o **človeških zadevah**, za mišljenje zgodovine, mišljenje prakse. Vemo, kaj je ta kategorija pomenila zgodnjemu Marxu in kakšno vlogo je imela v poskusih refilozofirajočih marksistov XX. st. Seveda pa iz tega ni moč izvajati neke **neposredne** navezave na tradicionalen koncept **praktične filozofije** - tak, kot je bil utemeljen pri Aristotelu: tisti del filozofskega mišljenja, ki kot **philosophia anthropina** posega v sfero **človeških zadev**. Termin se je ohranil skozi ves srednji in tudi novi vek, da bi v času nekako ob koncu XVIII. in v začetku XIX.st.v nekih novih filozofskih sintezah, ki so se pričele pojavljati z razsvetljenstvom in po njem, umolknil in bolj ali manj izginil iz aktualne filozofije. Če ga ob koncu prejšnjega in v začetku našega stoletja najdemo še kje, je nahajališče le še v sistematičnih vulgarne šolske filozofije, kjer se nahaja kot školjka, od katere je ostala le lupina.

Kdaj in kako pride do tega izrivanja? - Večina indicev kaže na konec XVIII. st. Klasične koncepte etike, politike in ekonomije kot tista tri vlakna, ki konstituirajo praktično filozofijo, pričakajo ob vzponu razsvetljskega duha velikanske spremembe. Vendar pa pri tem na Kanta zaenkrat ne mislimo. V nekem povsem nekantovskem smislu ta vlakna zdaj čisto koagulirajo. Če gledamo npr. predklasična dela politične ekonomije, tj. nekje do Smitha, potem že v naslovih² posameznih spisov ne najdemo največkrat niti najmanjše asociacije na tisto, kar je iz **ekonomije** nastalo kasneje - bodisi **politična ekonomija socializma**, bodisi **economics**. Podobni procesi so vidni na področju etike. Teoretska distanca, ki naj bi jo etika kot raziskovalna disciplina zavzemala do sfere moralnega, tu vse bolj izginja in prehaja ali v izrazito ideološko preparirane variante normativizmov ali v takorekoč komercialno ponudbo najrazličnejših psiholoških tehnik, "vzgojnih" tečajev ipd. O politiki niti ne velja izgubljati besed...

Z razsvetljsko in kasneje pozitivistično destrukcijo **absolutne** filozofije, **metafizike**, **prve filozofije**, je seveda razpadla tudi **philosophia anthropina**, **praktična filozofija**. Metafiziko nadomesti znanost, absolutna znanost, izginotje praktične filozofije pa ima za posledico - glede na ideološke kontekste sicer različno - bodisi t.i. **political sciences (political Science)** ali pa "marksizem-leninizem" ipd. S tem "poznanstvenjenjem" (nevtralnim ali pa vrednostno že zakoličenim) praktične filozofije, "poznanstvenjenjem" mišljenja **človeških zadev**, je bil nek dotlej razviden moment popolnoma izgubljen. Ta izguba je vidna zlasti v kategorialni spretnitvi pojmovnega parateorija - praksa in v stanju družbene znanosti XX. st.

W. Hennis je ob raziskovanju procesov defilozofikacije politične teorije (**Politika in praktična filozofija**; 1977, 1. pogl., op. 20) zapisal: "Krogu disciplin, v katerem se dogaja ista znanstvena usoda, pripada tudi **pedagogika**. Po poreklu in objektivni problematiki se

2 - J. Bellers je ob koncu XVII. st. pisal "eseje o uboštvo, manufakturah, trgovini, plantažah in nemoralnosti, ter o vzvišenosti in božanskosti notranje svetlobe, pojasnjene z atributi Boga in naravo človeške duše" in še na začetku XIX. st. piše W. Thompson "raziskovanja o načelih razdelitve bogastva, najugodnejših za človeško srečo".

nahaja v najožji povezavi s politiko, katere pojem znanosti deli. V paralelnem razvoju s politiko se je osvobodila svojega 'praktičnega' značaja, da bi se dojela kot 'teoretska', kot 'znanost o vzgoji'. Hennis nadaljuje, da se pedagogika zato "končuje v eksperimentalni psihologiji vzgoje". - Tisto, kar je torej stoletja veljalo kot **praktično**, se v tej paradigmi torej obrne in sprevrne ter postane "**teorija**". Eden izmed ključnih nesmislov, ki ob tem nastane, je pred nami: osvoboditev "praktičnih dimenzij" na ta način, da se jih rešimo, da se jih otresemo, znebimo, ter pretvorba mišljenja različnih področij **človeškega delovanja** v samostojne in samozadostne "teorije" (superiorne do vsake filozofije) - seveda "objektivne", "znanstvene" in kar je še takega.

Glede tega sta si bila v tem stoletju razvoja na Vzhodu oz. Zahodu, če se gremo geografijo ideologij, vsem siceršnjim nasprotjem navkljub v mnogočem simetrična. "Ukinitve" in "realizacija" praktične filozofije, če uporabim heglovski žargon, se tu ne izkaže kot ohranitev, temveč kot **izguba** filozofskega. S to izgubo filozofskega mišljenja pa se te posebne znanosti, nezmožne **razočaranja**, znajdejo v iluziji, da so **realizirale** ves svoj program. Da moja intervencija ne bi bila razumljena samo kot reakcija na pozitivistično poseganje v polje **praktičnega**, bi rad opozoril na grozljivo prozo, ki je nastala iz klasičnih marksistično-leninističnih interpretacij Marxove 11. teze o Feuerbachu. Največkrat je jedro teh interpretacij v izkazovanju nekakšnega antiintelektualizma, v geslu "dol s filozofi": filozofov se je treba - pa čeprav morda naravnost fizično - rešiti, otresti, znebiti, da bi lahko svet "spremenili".

Banalizacija razmerja med razumevanjem konceptov teorije in prakse v današnjem času ni razvidna samo na ravni duha, ampak tudi na ravni same dejanskosti, kar se kaže npr. skozi uporabo tradicionalno filozofskih konceptov v "običajni govorici". Tu se zlasti vidi, da pomeni pojem **teorije** - če že ne gre kar za "šofersko teorijo" - v našem prostoru največkrat to, kar **naj bi bilo, pa ni in ne more biti** (jezikovno provokacijo, ki ji sledi ta redukcija, bi morda lahko našli v uporabi pojmovnih zvez kot npr. "socialistična teorija", "Kardeljeva teorija" ipd). Na drugi strani je zato **praksa** seveda največkrat vzeta kot neposredno **tisto, kar je** in kar **ne more ne biti**, če naredim soroden obrat. Iz pojma, kakršnega je ustvarila antika in je bil posredovan s kasnejšimi kulturami dalje, je tako na ravni vsakodnevne jezika naših časov popolnoma izgubljen kapitalen moment, ki se je bil sicer še enkrat zasvetil v zgodnjem XIX. st., v nemški klasični filozofiji, in ki se povezuje - marksizmu-leninizmu navkljub - tudi še z Marxovo intervencijo v filozofiji. Izgubljen je pomen **subjektivnosti**, interpretativnosti v pojmu prakse. Pojem praktičnega kot antični **fronesis**, kot **iskanje življenjske modrosti**, ki kot taka ni nikoli absolutna, nikoli "objektivna", "znanstvena", je vezan na **subjekt** in na njegovo zmožnost interpretacije.

Ko je bil moment subjektivnosti izgubljen iz polja prakse, je le-to privzelo vse attribute, ki vedenje navezujejo na Gospodarja - znanje postane čista, nečloveška moč. **Praktično** ni tisto, kar stoji v relaciji do določenega subjekta, kar te veže z določenim subjektom, praktično postane izraz dejanskega reda, **Besede** in Gospodarja. Ne nazadnje ta obrat ni zaobšel obsežnega dela marksističnih interpretacij, ki jim lahko sledimo prav od konca XIX. st. naprej. Še posebej v uradnih učbenikih marksizma-leninizma je bil pojem prakse praviloma interpretiran - največkrat ob znanem naslanjanju na poznega Engelsa - kot **eksperiment**, takorekoč naravoslovni eksperiment v najbolj čistem (teoretičnem) pomenu besede. Praksa postane **gledanje objekta**, strmenje v epruvete in kazalce na števcih humanitete. Če poskušamo to "gledanje objekta" - ob rahlem posiljevanju - spraviti v asociacijsko zvezo s **kontemplacijo**, tedaj nismo več daleč od tistega, čemur so Grki rekli

theoria, le da zdaj ne gre za "gledanje slavnostnih", pač pa zelo banalnih "prizorov". Tudi tu smo priča omenjenemu konceptualnemu preobratu: pojmovna uporaba, ki je bila tradicionalno vezana na eno kategorijo, se zdaj prevesi na povsem drugo stran. Ista logika se seveda dogaja pojmu **teorije**. V tem novem kontekstu nastopa teorija zgolj kot vedenje, očiščeno vsega subjektivnega, kot registracija **dejstva**; je le legitimacija dejanskega, kot je tolikokrat opozarjala kritična teorija.

V nasprotju s tem preobratom, ki je značilen za velik del kulture moderne, zdaj ne plediram po tem, da bi se enostavno rehabilitiral nek dan model **praktične filozofije** kot ga poznamo iz preteklosti. Gotovo pa je navezovanje in iskanje kontakta z določenimi duhovnimi tradicijami legitimen postopek. Tam, kjer Aristotel govori o filozofiji o **človeških zadevah** posebej, ko na nek način nekako prejudicira mnogo kasnejšo Heglovo misel, da se zgodovina narave in zgodovina ljudi v neki točki radikalno razlikujeta, je morda speljana ena izmed tistih rdečih niti, na kateri se je moč tudi na sedanji stopnji izkustva sveta in samoizkustva filozofije vmiti v **filozofijo filozofije**. Če bi torej danes pričeli z rehabilitacijo **praktične filozofije**, potem vprašanje, ki bi iz tega izšlo, ne bi bilo v tem, da rehabilitiramo nek gotov obrazec filozofske sistematike, pač pa, da se v sodobne diskusije o znanosti in filozofiji vrine in vrne reflektirano vedenje o preteklosti. Ta naloga bi bila tudi pri nas najpomembnejša na tistem polju, ki pod imenom "družbenih znanosti" - ob opozarjanju na "nove zgodovinske razmere" jih čakajo čisto konceptualne in ne zgolj kakšne ideološke spremembe! - še vedno zadeva **človeške zadeve**. Tu se verjetno najbolje pokaže, da preprost privzem "objektivne" metodologije, tj. prepričanje, da se lahko v tem polju obnašamo na enak način kot v polju svetega ali v polju naravne večnosti, zahteva presojanje dejanj le v bleščeči luči **absolutne moči**, ki vprašanja antične praktične filozofije prevaja v dogme **ontologije reda**. Ta postopek ne le, da danes ne vzdrži teoretske kritike, ampak tudi ni vzdržal zgodovinske preizkušnje XX. stoletja. Zlasti teorije ideologije in njihovi različni rezultati so dovolj dober dokaz za to, da mora filozofska misel znova postati mesto srečanja teorije in prakse (toda v nekem drugem pomenu, kot ga je proizvedla minula epoha!), mesto soočenja vedenja in vedenja, vedenja in moči, znanja in oblasti.

Pomenske vsebnosti v terminih znanosti

FRANC PEDIČEK

POVZETEK

Znano je prepričanje (posebno med jezikoslovci!), da je pomenskost terminov v znanosti pogojevana predvsem, ali le, z jezikovnimi znaki ter njihovimi vsebinskimi in oblikovnimi določili.

Empirično terminografska analiza znanstvenih (pedagoških) besedil pa je razkrila še vsaj dve takšni determinanti poleg jezikovno-znakovne: antropološkokomunikacijsko in znanstveno-spoznajnsko.

Torej je mogoče zatrčiti, da pomenskost terminov v znanosti določujejo: jezik - človek - razvoj znanstvenega spoznanja.

ABSTRACT

SEMANTIC CONTENT IN THE SCIENCE OF TERMINOLOGY

The conviction (especially among linguistics) that the semantic content of terms in science is conditioned above all to or only with linguistic signs and their definition of content and form.

The empiric terminographic analysis of scientific (pedagogic) texts has discovered at least two more such determinants besides the linguistic sign determinants: anthropological communicational and scientific cognitive.

Thus one may claim that the semanticity of terms in science are determined by: language - man - and the development of scientific awareness.

UVOD

Empirično terminografiranje značilnih slovenskih pedagoških besedil in tematiziranje ter razčlenjevanje temeljnih teoretskih vprašanj terminologije v znanosti je doslej opozorilo na njeno značilno sporočilnokakovostno sestavnost. Ugotovljeno je bilo, da se sporočilna kakovost znakovja, ki nastopa v besedilih v vlogi terminov znanosti, ne pojavlja v vseh primerih rabe na isti ravni, temveč na treh različnih: na ravni življenjsko in delovnopodročnega besedja, na ravni strokovnega izrazja in na ravni (čistih) znanstvenih terminov.

Nadaljnje teoretiziranje nosilnih vprašanj terminologije v znanosti pa je tudi opozorilo na sestavnost ali strukturnost pomenskih vsebnosti v terminih znanosti.

Sintagma "termin znanosti" tu pomeni vsakršno znakovje, ki se pojavlja v znanosti in v znanostih. Pomeni, na katerikoli razkriti sporočilnokakovostni ravni, potemtakem nikakor ne zgolj na ravni (čistih) znanstvenih terminov!

Ni neznano, da je prav vprašanje pomenske vsebnosti v terminih znanosti eno temeljnih tako za uporabo in prakso znanosti, kakor za njeno spoznavalnoraziskovalno napredovanje, razvojnost. Pač zaradi tega, ker je pomenskost njenih terminov odvisna od podstave in razvoja njenih imanentnih spoznavalnih in spoznanjskih prvih, to je od idej, pojmov, konceptov in razkritih dejstev o predmetih, pojavih, procesih, funkcijah in odnosih. Vsak znanstveni termin ima namreč v vsem tem svojo temeljno pomensko substanco ali podstat, ne pa v znakovju za vse to (čeprav je ta semantična misel v današnji strukturalni lingvistiki zelo razširjena).

Temeljna intencionalnost vsake znanstvene terminologije je v čim bolj sovpadni oziroma v čim bolj "ustrezni" soodnosnosti pomenskosti terminološkega znaka in vsebine določenega pojmovalnega nosilca, to je pojma, bodisi da gre za izročilno bodisi za znanstveno spoznanje.

Pomenskost torej nastopa v terminu znanosti kot mediacija med njegovim znakom in njegovo imanentno vsebino.

Ta mediacija v vlogi pomenskosti znak in vsebino znanstvenega spoznanja čim bolj "brezšumno" usklaja, enoti in edini. Žal, tudi na področju terminov v znanosti vdira sklop pomenskih različnosti in drugačnosti, ki ustvarjajo zanimivo in zapleteno, čeprav ne želeno, igro pomenov v obče znanosti in vsaki posebni znanstveni terminologiji.

Odkriti in razčleniti nosilce te igre, to je temeljno vprašanje!

PODMENA

Na pomenskem področju znanstvene terminologije poteka vzdolž celotnega dodanašnjega razvoja človekovega spoznavanja objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti dialektični rez med jezikom in spoznanjem ter seveda tudi dialektični boj med njima. Pa približevanje, prekrivanje in začasno ter kratkotrajno enotenje, dokler ne pride znanost do novega svojega spoznanja, ki zahteva nov, dopolnjen ali popravljen znanstveni jezik.

Pomensko področje znanstvene terminologije, razpeto med znanstveni jezik in znanstveno spoznanje, pa ni monolitno, temveč bogato razčlenjeno in s tem pomensko vrednostno različno.

In kako je razčlenjeno?

Kot pomembno empirično izhodišče za členjenje pomenskih vsebnosti v terminih znanosti se je v našem primeru izkazalo terminografsko gradivo slovenskih pedagoških besedil. Le-to je opozorilo na naslednje sklope pomenskih vsebnosti v terminih znanosti.

a)

Kot prvi in temeljni takšen sklop se je pokazal lingvistično-semantični. Torej: jezikoslovni! To je naravno, saj je jezik prvi in temeljni nosilec, oblikovalec in določevalec pomena terminov v znanosti.

V okviru tega sklopa terminov v znanosti pa je analiza terminografskega gradiva razkrila dva pomenska koda: denotativnega in konotativnega, ki sta dokaj razlikovalno določevala pomenskost znakov, ki so nastopali v vlogi terminov v (pedagoški) znanosti.

Pri denotativnem kodu je vselej šlo za pomensko od-znakovanje (denotare) termina, to je ugotavljanje njegovega primarnega, prvinskega ali izvornega pomena, pri čemer je lahko njegova etimološka razčlenitev zelo koristna.

Denotativni pomenski kod termina je torej tisti, ki ga "nosi" njegovo znakovno-etimološko dno, jedro (nukleus).

Ker pa je vsak termin v znanosti živa jezikovna struktura, (ne okamnela!), se v času in prostoru njegovega razvijanja in oblikovanja, vpričo poteka novih in novih znanstvenih spoznanj, začenjaje pomensko bogatiti, modificirati in distinguirati z oblikovanjem in "navešanjem" novih in novih pomenskosti. Pri tem gre za obstajanje in ugotavljanje različnih sekundarnih, priustvarjenih novih pomenov, ki so prvotnemu, izvornemu znaku termina soznačni ali konotacijski (conotare).

Znanost naj bi v svoji terminologiji "prakticirala" čim bolj je mogoče denotacijsko pomenskost, toda zaradi lastnega razvoja to ni mogoče. Ker se je znanost vselej pojavljala v določenem zgodovinskem in družbenem prostoru ter času in iz zavesti posameznih znanstvenikov, vdira v njeno terminologijo veliko različnih konotacij. Te pa niso odvisne zgolj od narave znanosti, temveč največkrat od zelo sekundarnih (tudi osebnih!) interesov znanstvenikov in širših idejno-ideoloških smernosti družbenega prostora in časa.

Po tej poti nastajajo sklopi terminologij v znanosti, ki so pravi ponaredki znanstvenega znakovja in ki s svojo pomenskostjo indoktrinirajo, pa različno ideizirajo znanstvena spoznanja in sporočila. Najbolj trdo indoktrinacijo konotacij znanstvenih terminov je mogoče najti v totalitarnih družbah. Znane so takšne terminološke konotacije v leninskem marksizmu: buržoazija, kapitalizem, imperializem, razredni boj, demokracija, svoboda, lastnina, internacionalizem itd.

Značilno za znanosti totalitarnih družbenih skupnosti zatem je, da takšne ideološko ustvarjene konotacije prerazvrščajo v neoporočne terminološke denotacije, s čimer dobiva ta znanost verifikacijski nadih prave objektivne in eksaktne znanosti.

Premeščanje terminološke konotacije v terminološko denotacijo je potemtakem mogoče imeti za eno temeljnih zvitosti "znanosti", ki jo je mogoče odkrivati v mnogih današnjih družbah.

Nasproti temu početju pa v znanosti demokratičnih družb tega premeščanja terminološke konotacije v denotacijo ni toliko najti. Tu želi terminološka konotacija po navadi ostati na svoji sooznačevalni in terminološka denotacija na svoji odoznačevalni

ravni. Obe se "dialektično" ne mešata med seboj, temveč ostajata vsaka pri svoji pomenskosti. Od tod v teh znanostih toliko terminoloških nadomestkov in pomagal iz naravnega jezika (lupine atoma, paket, črne luknje itd.); v znanostih totalitarnih družb pa toliko slepilne terminološke čistosti, ki v resnici speljuje človekovo misel v potvarjanje spoznanj.

b)

Če je jezikovno-semantična pomenska vsebnost v terminih znanosti bazična in instrumentalna, pa vendarle nikoli ne more povsem določiti pojmovalno-spoznavalne vsebine termina. Njena znakovna "objektivnost" je le del ali le ena stran pomenskosti vsakega znanstvenega termina.

Kot druga pomenska vsebnost, se je namreč iz analize terminografirane gradiva pokazala komunikacijska. Zaradi narave komunikacijskih subjektov je v tej obravnavi dobila ime: antropološkocomunikacijska pomenska vsebnost terminov znanosti.

Tudi antropološkocomunikacijsko pomensko vsebnost terminov določujeta dva koda: mnenjskokonsenzualni in individualnovednostni.

Iz prvega se v pomenskost terminov znanosti vsaja vse tisto, kar se pomenskega sprejema in transferira v širokem zaledju življenja, področja, stroke, prakse. To je torej pomenskost, ki se kot sprejemana v ljudskem konsenzu širi v prečnico poznavanja in razumevanja določenih pojavov, procesov, funkcij in odnosov stvarnosti in resničnosti.

Ne kaže prezreti in pozabiti, da je ta pomenska vsebnost terminov znanosti zelo trdoživ kod, ki se nemalokrat pokriva celo z določeno makroparadigmo znanosti ali z eno ali drugo njeno tematsko mikroparadigmo. Ta pomenskost je še tem bolj določujoča in stabilna, če je odvisna od določene družbenoideološke mišljenjskosti, usmerjenosti in voluntarističnosti. Zaradi tega jo je običajno težko preganjati ali spreminjati z argumenti znanosti in njenih spoznanj ter pravih znanstvenih terminoloških pomenov.

Konsenzualno sprejemana in potrjevana "masovna vednost" je namreč nevarna nasprotnica avtentični in avtohtoni pomenskosti terminov v znanosti. Je pa stalnica, ki jo ljudje neradi opuščajo v svojem pojmovanju, saj z njo rastejo, stojijo in padajo v svoji vednosti, uglednosti ter iz svojega pridobljenega položaja razgledanega človeka in strokovnjaka, pa družbeno-politično priznanega "znanstvenika".

Vse to so tiste antropološke razsežnosti, ki trdo določujejo ta kod pomenskosti terminov v znanosti. Nanje se tesno navezujejo komunikacijske dimenzije, saj je človek komunikacijsko bitje kateksohen. Komunikacija mu je namreč tako imanentna, kakor mišljenjskost, svobodnost, ustvarjalnost, ekspresivnost. Tako bitnostno komunikacijska pa je tudi znanost sama, saj je brez označevanja svojih spoznanj z novimi pojmi in znaki ter brez njihovega sporočanja naprej, postavljanja v komunikacijski tok negacija same sebe, svoje eksistence in esence.

Vse to kaže, kako pomembna je tista pomenskost terminov v znanosti, ki jo nosi, modificira in priustvarja prav komunikacija znanstvenih spoznanj. Komunikacija znanstvenih spoznanj je torej sama iz sebe. Se pravi, da iz svoje označevalno-sporočilne funkcionalnosti priustvarja terminom znanosti določeno pomenskost, ki je nikoli ni mogoče izčrtati ali zanikati. Če dodamo še poprej omenjeno določilnost mnenjske konsenzualnosti, je opozorilo na ta kod pomenske vsebnosti v terminih znanosti dovolj stvarno odkrito in argumentirano.

Za drugo, enako impresivno raven iz zajema antropološko-komunikacijske pomenske vsebnosti terminov v znanosti pa se je v analizi pokazala tista, ki izvira iz individualne vednosti človeka, ki znanstvene termine uporablja v svoji komunikaciji.

Čim bolj je njegova vednost v določeni znanosti ozka in šibka ter poindoktrinirana in zaradi tega ujeta v mnenjsko konsenzualnost, tem bolj je pomenska vsebnost terminov, ki jih uporablja v svoji znanstveni komunikaciji, revna.

Čim bolj pa je nekonformni razmišljevalec in spoznavalec na področju svojega strokovnega ali znanstvenega področja ter ustvarjalec novih spoznanj, tem bolj raste delež, ki ga prispeva k antropološko-komunikacijski pomenskosti terminov v (svoji) znanosti.

In narobe, tisti, ki se v okviru svojega področja dela, stroke, znanosti lahko komunikacijsko uspešno "ohranja" s tem, da živi le od izročila svojega področja in da torej vanj ničesar pomensko-komunikacijsko novega ne prispeva, tudi nič novega v okviru svojega področja ne načinja, ne ustvarja.

Seveda pa ustvarjajo kakšni vihravi inovatorji v pomenskosti terminov v znanosti nemalokrat "šume", ki so lahko zelo moteči, nemalokrat pa tudi spodbudni za razvoj znanstvenih spoznanj, če so v kontekstu njihove spoznanjske konsistentnosti in sistemskosti.

c)

Kot tretjo pomensko vsebnost terminov v znanosti, ki jo je pa mogoče imeti za vsebinsko bazično (v nasprotju z jezikovno, ki je znakovno bazična!), je analiza terminografitiranega (pedagoškega) gradiva razkrila znanstveno-spoznanjsko.

Ta iztržek navedene analize je popolnoma logičen: znanstvena spoznanja so po naravi stvari tiste določilnice, ki so gotovo najbolj pomembne za pomensko vsebnost vsakega termina v znanosti. Brez njih pravzaprav prave pomenskosti terminov v znanosti ni. Le nova znanstvena spoznanja jim dajejo novo razumevalno in umevalno "dušo" ter sporočilo o nadaljnjih zmagi človekove refleksije stvarnosti in resničnosti.

Žal se navedene znanosti, njihova področja terminološko "znanstvenijo" tudi mimo vedno novih spoznanj, le z ideološkim preobračanjem in idejnim čiščenjem pomenskosti nekdanjih in doslejnjih spoznanj ter s kodificiranjem novih in izključno naprednih! Ni mogoče trditi, da se ravno v sistemih znanosti totalitarnih družb ne rojeva vse polno takšnega pomensko-terminološkega razvijanja znanosti, saj so nova stvarna spoznanja o pojavih in procesih, funkcijah in odnosih nezaželeni, ko je pa tudi v znanosti idejno-ideološka "progresivna" vizija postavljena višje kot realnost, ki jo je potrebno revolucionirati.

Tudi v zajemu znanstvenospoznavanjske pomenske vsebnosti terminov v znanosti je bilo mogoče ugotoviti dva koda: filozofičnoteoretskega in analitsko-sintetskega.

Po prvem določuje pomenskost terminov v znanosti filozofična ali najširše znanostna vsebnost, ki je vselej odvisna od "čiste" teoretske ravni. Pri tej pomenski določenosti terminov v znanosti gre za tiste sestavine, ki prinašajo v pomenskost termina refleks njegove filozofične razsežnosti, refleks potez in sestavin esenčnosti pojavov, procesov, funkcij in odnosov.

Analitsko-sintetski kod pomenskosti terminov v znanosti pa izvira iz raziskovanja (največkrat kavzalnega!) o ekstenenčnosti pojavov, procesov, funkcij in odnosov med njimi ter v njih.

Ta pomenskost terminov v znanosti je in pleno sensu (posebno) znanstvena v nasprotju s prvo, ki je (obče) znanostna.

Terminologizacija spoznanj iz (posebnih) znanstvenih raziskovanj teče po znanem pomenotvornem poteku od znaka in njegovega pomena za njihovo zaznavanje do znaka in njegovega pomena za njihov predstavljeni podatek, ki je nemalokrat bolj ali manj metaforičen ali simbolnen, ter nazadnje do znaka in njegovega pomena za njihov pojem, to je njihov abstraktum.

Od kakovosti in globine raziskovalnega spoznanja pojavov, procesov, funkcij in odnosov je odvisno, do katere stopnje se povzpne oznakovanje in pomenotvorje novih znanstvenospoznavalnih podstav in sestavin.

Najti je primere, ko se mora novo znanstveno spoznanje, zaradi zaprte poti nadaljnji objektivni argumentaciji, za daljši ali krajši čas ustaviti na ravni zgolj perceptivno pogojevane znakovnosti in pomenskosti. Podobno na stopnji predstavnosti metaforičnosti ali simbolnosti novih (posebnih) znanstvenih spoznanj. Le po najgloblji argumentaciji novih spoznanj, na čisti abstraktni ali pojmovalni ravni oznakovanja in vpomenjevanja le-teh, se pomenskost znanstvenih terminov razvije na novo kakovostno stopnjo.

Današnjih razvitih znanosti ni nič "sram", če se morajo s svojim oznakovanjem in vpomenjanjem svojih spoznavalnih sestavin ustavljati ali čakati s svojimi znanstvenimi znaki in njihovimi pomeni na kakšni nižji ravni za določen razvojni čas, preden jim raziskovanje ne odpre poti do čiste abstraktne ali pojmovalne ravni in iz nje pogojevane znakovnosti ter pomenskosti.

Podoba je, da je vse več tistih znanosti, posebno med družboslovnimi in humanističnimi, ki pa nižje stopnje svoje znakovnosti in njene pomenskosti preskakujejo in se tako napihujejo z znaki in njihovimi pomeni, ki nimajo objektivnih raziskovalnih izhodišč in podlag.

Bolj kot nadrobno razjasnjevanje in pojasnjevanje te zadnje determiniranosti pomenske vsebnosti terminov v znanosti (saj je to tista, ki jo edino imamo v zavesti ob govoru, da le znanstvena spoznanja določujejo pomen znanstvenih terminov, seveda poleg "tu-položajne" funkcije lingvistov!), pa je pomembno opozorilo, da je prav ta pomenska vsebnost terminov v znanosti substancialna in dominantna ter da je z ničemer ni mogoče nadomeščati. V njej je vsa objektivna pogojenost pomenskosti terminov v znanosti, pa določenost njene jezikovne znakovnosti ter antropološke opredeljenosti.

Vsa pomenska vsebnost terminov v znanosti ima v tem kodu svoj temelj.

STRNITEV

Pomenska vsebnost terminov v znanosti ima tri temeljne postavke oziroma določilnice: JEZIK - ČLOVEK - SPOZNAVANJE.

Takšno vrstitev je razkrila strukturalna analiza pomenskosti terminografičnega gradiva, ki je potekala iz znakovja k vsebini, to je k (znanstvenemu) spoznanju; torej po oblikovni strani pomenskosti znanstvenih terminov.

Stvarnorazvojnica razčlenitev te pomenskosti pa gotovo teče "nazaj", to je od (znanstvenega) spoznanja do človeka, in nazadnje, do jezikovnega znaka zanj.

Poleg te razvojne strnitve različnih nosilcev ali določevalcev pomenske vsebnosti v terminih znanosti pa je mogoče še dati njeno strukturno strnitev v naslednji podobi:

I. LINGVISTIČNO-SEMANTIČNA

1. denotativna
2. konotativna

II. ANTROPOLOŠKO-KOMUNIKACIJSKA

1. mnenjsko-konsenzualna
2. individualno-vednostna

III. ZNANSTVENO-SPOZNAVJSKA

1. filozofičnoteoretska
2. analitsko-sintetska

Rez v tej strnjeni strukturi teče med mnenjsko-konsenzualno in individualno-vednostno sestavino. Tako dobimo le dve pomenotvorni ravni terminov v znanosti, od katerih je prva predvsem oblikovno-instrumentalna, druga predvsem vsebinsko-spoznavalna.

SKLEP

Dokler teče beseda o pomenskosti terminov v znanosti zgolj na jezikovnoznakovni (semantični) ravni, se kaže ta pomenskost kot strnjena in trdna pojavnost v procesu ubesedovanja in sporočanja znanstvenih spoznanj. Vendar je to le jezikovnooblikovni vidik pomenskosti znanstvenih terminov.

Na vsebinsko analizo te pomenskosti opozarja dovolj prepričljivo šele empirično terminografsko razčlenjevanje pomenskosti terminov v znanosti. Po tej delovno poti se pokaže njihova pomenskost kot struktura treh pomenotvornih ravni znanstvenih terminov: (že omenjena) jezikovnoznakovna, antropološkokomunikacijska in znanstveno-spoznavjska.

Z vseh teh treh ravni znanstveni termini dobivajo svoje oblikovalne in dopolnjujoče sestavine. Tako je mogoče zatrditi, da pomenskost terminov v znanosti določujejo: jezik - človek - (znanstveno) spoznanje. Nikakor ena sama od teh pomenotvornih postavk ali členov, temveč vse/vsi skupaj, hkrati in scela.

To vedenje je pomembno, saj preprečuje, da bi se pozabljala ali preveličevala le ena od pomenskih vsebnosti terminov v znanosti.

POVZETEK

Referenca terminov je pomembna. Referenca terminov pa je referenca pojmov. Definitorna določitev pojmov ne dopusti posamičnega referenčnega dejanja. Referenčnost pojma moramo določiti z zmožnostjo organizma, da identificira, oziroma uvrsti individuuum kot primerek pojma. Referenčnost pojmov je določena z upoštevanjem pomena psiholoških odkritij o strukturi pojmov, kakršni sta odkritji o prototipičnosti in primerkih. Spoznavni mehanizem Temeljne Zaznavne Kategorizacije je nujen za razlago (pojmovne) reference.

ABSTRACT

CONCEPTUAL REFERENCE

Reference of terms is important. And the reference of terms is the reference of concepts. Definitory determining of concepts does not allow for a single referential act. The referentiality of a concept should be determined by the ability of an organism to identify, or range an individual as an instance of this concept. The referentiality of concepts is determined by considering the importance of psychological findings, such as those about prototypicality or exemplars, concerning the structure of concepts. Cognitive mechanism of Basic Categorical Perception is necessary for an account of (conceptual) reference.

I.

Pričel bom z nečim, kar vsi nekako vemo, in še z nečim, kar vsi nekako intuitivno čutimo glede reference. Prvič vemo, da je referenca stavkov njihova resničnostna vrednost. To pa ne more biti cela zgodba. Kajti najprej bi se v tem primeru referenca vseh stavkov zvedla zgolj na Resničnost in na Neresničnost - in to bi bil na vsak način preveč grob pristop.

Tako smo prišli do naše prve intuicije: Potrebujemo več podrobnosti. Naša vednost o običajnem postopku na tej točki je, da moramo v razlago reference vpeljati kompozicionalnost.

Kaj pomeni kompozicionalnost? Pomeni natančno to, kar nam je najavila naša prejšnja intuicija: da je referenca stavkov odvisna od reference stavčnih delov, od terminov, iz katerih so stavki sestavljeni.

Tako bi bila referenca stavka "Mačka je na predpražniku" odvisna od reference "mačke" in "predpražnika", ter od njune relacije. Res je, da je relacija, "biti na", ter

zapovrstje terminov tukaj ključno. "Predpražnik je na mački" bi imel v celoti drugačne resničnostne pogoje, kot pa je to pri prejšnjem stavku, kljub temu da so termini, kateri ga sestavljajo, enaki. Torej je pomembna razvrstitev terminov.

Obstaja pa še ena pomembnejša točka, o kateri govorim: čeprav je razvrstitev terminov pomembna kar zadeva referenčnost stavka (oba omenjena stavka se referirata, nanašata na različni situaciji: ena situacija je, ko je mačka na predpražniku, druga situacija pa je, ko je predpražnik na mački), ne bi smeli pozabiti, da so termini prav tako in vsaj tako pomembni.

Hočem reči, da je pomembna referenčnost terminov. Torej menim, da je docela pomembno pri vsej zadevi, kako ne smemo pozabiti na referenčnost terminov. Na žalost pa prav to pogosto počnemo.

Z drugimi besedami se mi zdi, kako smo pogojeni, da bi pozabili referenčnost terminov, ko govorimo o referenčnosti (stavkov, propozicij, ali karkoli naj že bo njihova ontološka li kakšne druge vrste interpretacija).

Čemu smo pogojeni tako, da pozabljamo prvotnost referenčnosti terminov?

Zdi se mi, da je odgovor v dejstvu, da narave terminov ne razumemo ustrezno oziroma realistično. Tako pa je zavoljo tradicije, ki ni posebej prikladna za prikaz referenčnosti terminov.

Tako postane nekako pomembno, da vemo, kako pravzaprav običajno obravnavamo referenčnost terminov. Naj si pomagam s primerom. Nekaj terminov bi zajemalo "mačko", "predpražnik", "je rjav", "je pod": torej vse od tistega, čemur pravimo singularno, posamično referenčni izrazi ("mačka"), do odnosov, relacij ("je na").

Kaj pa tem terminom ustreza? Kaj je pravzaprav referenčnost terminov? Trdil bi, da je to referenčnost besed, če bi se odločil, da se strinjam s prej uvedeno referenčnostjo stavkov. Vendar menim, da bi bilo bolje govoriti o *pojmih*, namesto da bi govorili o besedah.

Zdi pa se, da obstaja nekakšna vzporednica med običajno obravnavo stavkov in pojmov. Videli smo, da obstaja čudna lastnost stavčne referenčnosti, ki ne dopušča razločevanja pri referenčnosti. Vse reference so ločene vzdolž dveh resničnostnih vrednosti, resničnosti in neresničnosti. Lahko si zatorej predočimo položaj, ko bi bili vsi stavki uvrščeni v dve nadvse obširni množici, katerih prva bi zajemala resnične, druga pa neresnične stavke.

Zdi se mi, da poteka obravnavanje pojmov podobno. In če želimo to razumeti, si moramo malce ogledati običajno obravnavanje pojmov.

Običajno obravnavanje pojmov je ekstenzionalno (intenzionalnost je, grobo rečeno, obravnavana podobno, oziroma, bolje rečeno, na isti osnovi, in zato je v teh programatskih vrsticah ne bom še posebej preučil). Kaj pomeni ekstenzionalnost?

Najbolj pogosta opredelitev ekstenzionalnosti je množično teoretska¹. Torej bi pokrivala ekstenzionalnost pojma "mačka" vse in samo mačke (sedaj obstajajoče, pretekle, bodoče, in možne, če to ustreza vašemu ontološkemu ukusu).

Ta množičnoteoretičnost pri določanju pojmov pa, se mi zdi, je blizu zgoraj omenjeni določitvi referenčnosti za stavke (ali propozicije).

Zdi se mi, da stavki, ko referirajo na resničnosti vrednosti (resničnost, neresničnost), pravzaprav ne referirajo. Na podoben način, se mi zdi, ne referirajo niti pojmi. Intuicija je v tem, da v zgoraj opisanem stališču ni reference glede posamičnih situacij za stavke. Ni

1 - Tod, in še na nekaterih točkah, se opiram na razpravo z Bojanom Žalcem.

takšne reference, kakršna je referenca, nanašanje na položaj, da je mačka na predpražniku, ko imamo stavek "Mačka je na predpražniku". Referenca, nanašanje, meri zgolj na Resničnost. Zato je že boljše teorija resnice na način odprave navednic, glede na katero je stavek "Mačka je na predpražniku" resničen, če je mačka na predpražniku. Vendar lahko opazimo, da pri tej razlagi resničnosti stavkov ni nikakršnega omenjanja reference.

Na podoben način lahko stanje predočimo za pojme. Kot sem dejal, je referenca pojmov običajno določena ekstenzionalno. Ekstenzionalnost pa je določena z množico (mačk, denimo).

Določitev pojmov s pomočjo množic pa se zelo dobro ujema z dokaj posebnim stališčem, namreč z *definitornim* stališčem glede pojmov. Glede na to stališče so definicije mehanizmi za določanje pojmov. In definicije se zelo dobro ujemajo z ekstenzionalnostjo.

Kajti definitorne in ekstenzionalne določitve pojmov so enakih razsežnosti. Definicija mačke obsega ekstenzionalno množico mačk.

Ta definicija mačke pokriva vse in samo mačke. In te mačke so natančno tisto, kar dobimo v ekstenziji pojma.

Vse bi bilo dobro, če na tej točki ne bi obstajala težava. Opazili smo, da referenčnost pojma "mačka" običajno določata definicija in ekstenzionalnost. Pojavi pa se vprašanje, ali ekstenzionalnosti ne bi mogli postaviti nasproti česa drugega, na primer intenzionalnost. Vendar pa tega poteka misli tod ne bom nadalje razvijal, kajti vprašati moram še nekaj bolj pomembnega: povprašati moram po ustreznosti stališča, da moram pojme določiti in razumeti definitorno. Če bi se zgodilo, da ne bi bilo tako, bi lahko sledilo nekaj posledic glede referenčnosti pojmov.

Še zlasti obravnava definitorno stališče glede pojmov vse primerke v določenem pojmu docela enakopravno. To pa ne omogoča ustrezne pojasnitve referenčnosti pojmov.

Po mojem mnenju določitev pojma s pomočjo definicije ne dopušča *posamičnega* referenčnega deja. Vendar pa ta posamična referenčnost, kot to razumem, ravno je referenčnost. Še zlasti se mi zdi neumestno dopustiti možnost takšne pojasnitve reference, kjer ne bi bilo gotovo, da ta pojasnitev omogoča kakršen koli posamični referenčni dej določenega organizma.

Na tej točki se moramo vprašati, kaj naj razumemo z referenčnostjo pojma. Referenčnost pojma bi morali določiti z zmožnostjo organizma, da *identificira*, ali uvrsti določeno posamično bitnost, nek X, kot primerek pojma. Tako bi bila preizkusa individuacije in referenčnosti enakih razsežnosti. Običajni pojmovni posel, oziroma smoter, ki ga naj izpolnimo s pomočjo pojmov in katerega izvajajo organizmi, je uvrščanje določene bitnosti, nekega X, pod pojem. Zdi se, da je tamle nekakšen X. Lahko se referiram na ta X, če vidim, da je ta X pravzaprav mačka. Na ta način pa uvrščamo, klasificiram X pod pojem mačke. Na drugi strani za nek organizem ne moremo trditi, da se referira s pojmom, če temu organizmu ne bi bilo mogoče, da prepozna, oziroma uvrsti, vsaj en X, vsaj en primerek, pod ta pojem. Oskrbitev pogojev, ko bo nek organizem uvrščal določen X pod pojem, pa se zdi oskrbitev pogojev za določen organizem, da bo identificiral X.

Prej sem govoril o tem, da bi morala razlika v gledanju na naravo pojmov vplivati na naše poglede na *referenčnost* pojmov.

Lahko rečem zgolj to, da sedaj obstaja velika različnost pri gledanju na naravo pojmov. Na kratko bom navedel nekaj razlik glede na prejšnje poglede². Največja razlika je v tem, da je sedaj najbolj razširjen pogled na pojme nedefinitoren.

To pa bi moralo pomeniti, kako je bilo empirično ugotovljeno (kajti večina izsledkov glede strukture pojmov so izsledki eksperimentalne psihologije), da definitorni pogled na pojme ne ustreza. Zanima me, ali lahko ti izsledki spremenijo pojasnitev vprašanja *referenčnosti* za pojme.

Vprašanje postane vtoliko bolj zanimivo, če se ozremo na pičlo, oziroma, skoraj bi lahko rekli nično obravnavo referenčnosti v definitornem pristopu k pojmom. Seveda tod govorim o pojmovni referenčnosti, o vprašanju, kaj so mehanizmi reference, ki so značilni za pojme.

Odgovor lahko podam tako, da bom pogledal na nekaj sprememb pri določitvah pojmov, ko se te določitve pač razlikujejo od definitornih pojasnitev. Skušal bom komentirati, kaj bi lahko pomenile takšne spremembe glede predstavitve pojmovne strukture za razlago referenčnosti pojmov.

Prvi izsledek je, da pri večini pojmov ni mogoče navesti nujnih in zadostnih, in zatorej definitornih pogojev. Večina pojmov je stopnjevitih, in to pomeni, da imajo pod svojim okriljem v različnih razsežnostih bolj ali manj tipične člane. Ne obstaja definitorna mačka. Vendar pa se zdi, da je s tem tako, ker se nihče ne uspe referirati na definitorno mačko. Nekatero mačke so bolj tipične in jih zato lažje, hitreje uvrščamo kot mačke, če jih primerjamo z nekaterimi drugimi zvrstmi. Ta pogoj uvrščanja nekega X pod pojem pa je v nasprotju z definitornim stališčem. Sam bi trdil, da je v nasprotju z nerazlikujočim definitornim stališčem, glede na katerega bi bila vsakršna mačka z enako pravico član pojma mačka, prav zato, ker to ni način, na katerega deluje pojmovna identifikacija. Pojmi niso oblikovani definitorno, njihova struktura je nedefinitorna. To pa je zato, ker imajo pojmi vgrajene mehanizme referenčnosti, zmožnost organizma, ki uporablja pojem, da pokaže na vsaj en primerek pojma, in identificira nek X kot primerek pojma. To pa je prav zahteva po referenčnosti pojmov. Zatorej je referenčnost razlog, zakaj moramo pojmovno strukturo obravnavati kot nekaj nedefinitornega.

Tukaj se lahko oprimemo mehanizma podobnosti kot izhoda iz definitornih težav. Lahko obstaja abstraktni prototip, množica značilnih lastnosti, ki vodi stopnjevanje in razloži povode za stopnjevanje pri strukturi pojma. Takšen prototip za pojem ptiča bi vključeval lastnosti biti operjen, gnezdit v drevju, peti. Množica lastnosti bi imela smoter prepoznavanja bitnosti, X, glede tega, koliko je podoben prototipu, zato, da bi organizem, ki opravlja s prototipom, lahko uvrstil bitnost X pod dani pojem. Kaj pa pomeni to uvrščanje? Pomeni, da je organizem, ki rokuje s prototipom, zmožen referirati s pomočjo pojma. Oziroma z drugimi besedami, referiranje na bitnost X s pomočjo pojma kaže, oziroma dokazuje, da organizem obvladuje in ima na umu ta pojem.

2 - V mnogih člankih sem obširneje pisal o pogledih, kateri, kolikor razumem, bolje osvetljujejo naravo pojmov: nedefinitorni pogledi na pojme, pogledi na pojme, utemeljeni na podobnosti (prototipi, primerki), na nepodobnosti utemeljeni pogledi na pojme (spremenljivost, pojmovni koherentizem). Glede tega zadnjega predloga, pa tudi glede pregleda problematike, glej moj članek "Pojmovna koherenca".

Kaj pomeni podobnosti v primeru prototipa? Pomeni, da bodo bolj tipične bitnosti prej prepoznane kot člani pojma. Prej bom prepoznal, da je ptič lastovica, kakor pa bom prepoznal, da je ptica piščanec. To pa zato, ker ima lastovica več lastnosti, kakršne pač obstajajo v prototipu pojma ptiča, kot pa jih ima piščanec. Torej je lastovica bolj tipična za ptice, ker je bolj podobno prototipu. Pravzaprav se zdi, da imamo opravka z referenčnostjo za pojem ptič. Vpeljali smo mehanizem prototipa - to je novost glede na definitorno predstavitev mehanizma pojmov. Ta mehanizem pa je uveden, da bi lahko razložili, kako se organizem referira s pomočjo pojma. Merilo podobnosti oziroma prototipičnosti je obenem merilo referenčnosti določenega pojma.

Vse to je celo še bolj jasno v primeru druge strategije za pojasnitev pojmovnih mehanizmov s pomočjo podobnosti, mehanizmov primerkov. Tukaj članstvo v pojmu za določeno bistnost ni množica lastnosti, tipična za ptiča. Pač pa je to tipični primerek. Dejstvo, da imamo pojem, bo določila podobnost tipičnemu primerku, torej posamičnemu ptiču (zobozdravniku), katerega poznam. Od tod se zdi jasno, da vodi ta mehanizem skrb za referenčnost.

Kaj je potemtakem mogoče reči glede načinov razlage mehanizma pojmov s pomočjo nepodobnosti? Omenil bom dva takšna načina: mehanizem spremenljivosti in mehanizem pojmovne koherence. Mehanizem spremenljivosti prikazuje način, kako lahko kategoriziramo še drugače, kot pa s pomočjo podobnosti. Zavoljo večje porazlikovanosti velikosti pizz, kot je to običaj glede velikosti kovancev, uvrstimo X (krog, čigar premer je na sredini glede povprečja pizz in kovancev) prej med pizze kot pa med kovance. Kod se tukaj skriva referenčnost? Vse to nam le kaže, da obstajajo drugi načini, kakor dosežemo referenčnost pojma, kot pa so načini, ki sledijo podobnosti.

Pravzaprav smo tako prišli do točke, ko moramo uvideti, da referenčnost pojmov lahko dosežemo z relacijami nekega pojma z drugimi pojmi ter da jo tako tudi zares dosežemo. Pri našem prejšnjem primeru smo imeli opravka s primerjavo dveh pojmov.

Predložil sem še nek drug pojmovni mehanizem, tako da sem uvedel koherenco kot ne glede na podobnost utemeljen mehanizem pojmovne strukture. Na kratko in v temelju povedano vključuje zgodba o koherenci obstoj ozadnega pojmovnega sistema in premaganje izzivalcev³. Kaj to pomeni? Mar zgodba ne spodkopuje vseh mojih razlagalnih naporov, saj sem moral že predpostaviti obstoj pojmovnega sistema? Glede tega bi odvrnil, kako prav ta predpostavka kaže, da resnična stava v tej zgodbi meri na *referenčnost* pojmov. Nič ne de, če ta zgodba že predpostavlja pojme ali organizmovno razpolaganje s pojmi. Nasprotno pa je pomembna možnost dosega referenčnosti za nek določen pojem s pomočjo ozadnjega pojmovnega sistema, kakršen je na razpolago organizmu. Premaganje izzivalcev zares doseže pojmovno referenčnost na podlagi tega ozadnega sistema. Če naj ta X kategoriziran kot skodelico (predpostavili bomo, da sistem še ne ve, kako je to skodelica), mora pojem skodelice najprej premagati neustrezne izzivalce (denimo, pojem dobrote), potem pa mora premagati še izzivalce šibkejše ustreznosti (pojem šalice premaga pojem skodele, zavoljo svoje močnejše ustreznosti pri referenčni vlogi). Torej celotna zgodba nastopi zavoljo referenčnosti. Noben drug mehanizem tega ne obelodani v tolikšni meri kot

3 - Tukaj sem si izposodil pri spoznavni teoriji, še zlasti pri Keithu Lehrerju. Moje predvidevanje je bilo, da lahko isti mehanizem, kakršnega on uvaja v spoznavni teoriji, uporabimo tudi pri pojmih. Zavoljo zanesljivosti pojmov (kategorizacije). Pravzaprav je mogoče, da gre zanesljivost pojmov na rovaš njihove referenčnosti.

mehanizem koherence, ker predpostavlja obvladanje nereferenčnega sistema pojmov kot načina za doseg referenčnosti pri določenem posamičnem pojmu.

Celotna pretekla zgodba bi morala poudariti dvoje: da je pojmovni mehanizem temeljen za in zavoljo referenčnosti in da nas poudarjanje spoznavnega pojmovnega mehanizma vodi stran od tradicionalnega definitornega načina določanja pojmov.

Tod nas pričakuje napad zagovornika definitornega pogleda na pojme. Vsa ta zgodba, nam bo dejal, prav nič ne prispeva k pojasnitvi pojmov. Celoten naš opis se pravzaprav nanaša na psihološke mehanizme, ki obeležuje organizmov spoznavni dostop k pojmom. Če takšne psihološke čarovnije pustimo ob strani, pojmi obstajajo, in sicer neodvisno od vsakršnega dostopa, ki bi jih kdo laho k njim imel. Zatorej pa je filozofovo opravilo opis pojmov kot takih, ne glede na psihologijo⁴.

Takšnemu ugovoru bi sam odvrnil, da ni primeren za razlago pojmov, saj ni pozoren na njihovo referenčnost. In trdil bom, da lahko referenčnost pojmov upoštevamo le, če smo najprej pozorni na, in če poudarimo vlogo spoznavnih, psiholoških mehanizmov, ob pomoči katerih je možna pojmovna referenčnost. Sedaj se bom obrnil k obrambi teze, da so spoznavni mehanizmi pomembni pri opredelitvi referenčnosti pojmov⁵.

II.

Odslej bom torej branil tezo, da je kakšna zvrst psihološkega, oziroma spoznavnega mehanizma, nujna za ustrezno pojasnitev pojmovne reference, torej reference za pojme. Na podlagi prejšnjih strani bi moralo biti jasno, kako obstajajo razlogi za predpostavko, da je pojmovna referenca nujna za pojasnitev reference stavkov oziroma propozicij.

Nadalje bom skušal zagovarjati stališče, da je spoznavni mehanizem Temeljne Zaznavne Kategorizacije ustrezen za zgodbo o pojmovni referenci.

Naj tako zapišem svojo tezo:

Teza: Spoznavni mehanizmi Temeljne Zaznavne Kategorizacije so nujni (in zadostni) za zgodbo o (pojmovni) referenci.

To tezo bomo branil s pomočjo nekaj premis, med katerimi je prva naslednja:

Premisa 1

Zgodba o referenci, kot jo (definitorno) določa teorija množic, ne zadošča.

Kot smo videli, je zgodba o referenci, kot jo oskrbi definitorna zgodba o pojmih, neustrezna glede na naravo pojmov. Določitev pojmov potrebuje nedefinitorno zgodbo, s pomočjo prototipov, primerkov, spremenljivosti ali koherence.

To trditev bi težko ovrgli. Poglavitni napad nanjo bi lahko podal že znani filozof, ki zagovarja nevplivnost pojmov kot takih s strani spoznavnih razmišljanj o psihološkem

4 - To je na grobo povedano kritika, ki jo je usmeril Georges Rey na naslov nedefinitorno zapriseženih psihologov, kot so pač slednji razlagali pojme. Njegovo in Fodorjevo stališče o pojmih kanim lepega dne temeljito pregledati in skritizirati, čeprav in ravno zato, ker velja za dokončno. To bi bila, če bo sreča mila, zasnova ZK izvesti pojmovno ZK in nato intencionanost.

5 - To pa bi pomenilo referenčnosti kot take, vkolikor upoštevamo prejšnje pripombe, da je referenčnost stavkov in propozicij odvisna od referenčnosti pojmov in terminov.

dostopu organizma k tem pojmom. Pojme, bi trdil takšen branilec, lahko opišemo ne da bi skrbeli glede psihološkega dostopa k njim.

Glede na prejšnje pripombe pa se zdi, da tovrsten način sklepanja ne more uspeti, kajti definitivno stališče ne zajame referenčnosti pojmov, referenčnost pa je, kot smo nakazali, temeljna za ustrezen prikaz pojmov. Celó ne glede na to pa je jasno, da je pojasnitev pojmov z definitivnimi sredstvi nezadostna.

V naslednji premisi bomo moral braniti zdravost trditve, da je referenca zares temeljna za zgodbo o pojmih.

Premisa 2

Če naj za nekoga rečemo, da obvladuje referenco, je za nekoga nujno, da je dejansko (posamično) zmožen referirati na vsaj eno stvar.

Zdravo je zatrditi, da se morajo pojmi referirati. Referenca pojmov pa se ne zdi možna brez nekoga, nekega organizma, ki kaže na, izbere, oziroma individuira s pomočjo pojma, vsaj eno posamično stvar. Tako organizmi, kakršni so ljudje, referirajo s pomočjo pojmov, in pojem referira, ko je organizmu mogoče, da ga uporabi. Tako je organizmovó obvladanje pojma nujno za pojmovó referenčnost.

Zdi se, da pojmi nimajo reference neodvisno od organizmov, ki jih obvladujejo. Zato pa, da bi se organizmi lahko referirali s pomočjo pojmov, morajo biti organizmi zmožni uporabiti pojme. Pojem mačke ne referira, vkolikor ga opredelimo zgolj množično teoretično. Potrebuje uporabnika⁶. Vendar za organizem, ki uporablja pojem mačke, ne moremo trditi, da obvlada pojem mačke, preden ni zmožen s pomočjo pojma mačka ustrezno referirati na vsaj en primerék mačke.

Brez nekogaršnje zmožnosti, da pokaže na vsaj eno ustrezno bitnost, ki sodi v pojem, ne moremo reči, da bi se ta s pojmom referiral, glede na to pa brez zadostitve tega ne moremo trditi, da bi pojmu pripadala referenca.

Naj sedaj stopim k naslednji premisi:

Premisa 3

Nekogaršnja zmožnost referiranja je možna le, če ta ima ne voljo spoznavne mehanizme Temeljne Zaznavne Kategorizacije.

Kako nek organizem uvrsti neko bitnost? Zdi se jasno, da organizmu tega ni mogoče, da (se) mu ni mogoče usmeriti na bitnost, katera sodi v pojem, če ne razpolaga z nekim ustreznim spoznavnim pojmovnim mehanizmom. Da je to zares nujni pogoj, lahko brez težav dojamemo, ko pomislimo na razliko med bitnostmi, ki referirajo, ter med onimi bitnostmi, ki ne referirajo. Kamen na cesti ne referira, oziroma ne usmerja na nekaj, dokler nekdo ne usmerja z njegovo pomočjo⁷. Da pa bi izvedli to usmerjanje, je nujno obvladanje spoznavnega mehanizma. Tako lahko rečemo, da je oseba zmožna referirati, enako pa ne moremo trditi za kamen.

6 - Res je, tod sem prišel dovolj blizu stališčem o referenci v uporabi kakšnega Strawsona. Vendar pa je v ozadju tega morda docela upravečena hipoteza - namreč, da potrebujemo za referenčnost pojmov S-P, terminsko, in ne toliko fregejevsko, logiko. To seveda velja braniti. Za pripombo se zahvaljujemo Danilu Šusterju.

7 - Takšno je stališče, denimo, Freda Dretskeja. Seveda ga v tem kontekstu ne morem podrobneje razvijati.

Kaj pa je pravzaprav ta mehanizem izbire? Kaj že počne pojmovni mehanizem, karkoli naj že bo? Zadostiti mora naslednjemu smotru: Pomagati mora pri prepoznavanju neke bitnosti X kot člana pojma. Tamle je bitnost X. Ne vem, kaj naj bi to pravzaprav bilo. Obvladati moram mehanizem na voljo, in prav zavoljo tega lahko trdim, da je ta bitnost mačka.

Kateri je pojmovni spoznavni mehanizem, ki mi dovoli to izbiro? Trdil bom, da je to mehanizem Temeljne Zaznavne Kategorizacije. Spoznavni mehanizem Zaznavne Kategorizacije (ZK) se pojavlja na dveh ravneh: najprej kot senzorni, nato pa še kot pojmovni mehanizem izbire. Na senzorni ravni razlikuje mehanizem ZK na primer odenke zelene in rumene barve. Na pojmovni ravni razlikuje ta mehanizem, denimo, med pekom in tekom. Zdi se mi, da je pravilna interpretacija spoznavnega mehanizma ZK koherentistična. Spoznavni mehanizem pojmovne strukture bi torej terjal obstoj ozadnega sistema (nereferenčno opredeljenih) pojmov. Mehanizem izbire določenega pojma pa bi obstajal v premaganju izzivalcev. Ne bom se spuščal v podrobni opis tega koherentističnega okvira za pojme, ki mora sicer po moje obstajati iz pojmu zunanje koherence, in poleg tega še iz koherence elementov, ki so notranji pojmu. Tod lahko predvidevam zgolj to, da bo referenčnost povezala zunanjo in notranjo koherenco pojma. Pravzaprav je je zame pomembno zgolj, da ne tej točki ugotovim, kako je spoznavni mehanizem nujen za mojestrenje referencej pojmov.

Sedaj bom moral oskrbeti nadaljno oporo za prejšnjo premiso, tako da bom skušal pokazati, kako je ZK zares pomembna za pojmovno referenco⁸.

Premisa 3.1.

Glede na kompozicionalnost je referenčnost stavkov zgrajena iz reference njihovih delov, terminov.

Zgleda, da te premise ne moremo kaj preveč skeptično obravnavati. O njej sem tudi že razpravljal. Reference stavka "Mačka je na predpražniku" ne bi mogli razumeti, če ne bi najprej dojeli reference njegovih delov, "mačka", "predpražnik", in "biti na". Razumevanje reference stavka seveda terja tudi razumevanje posledic razvrščanja sestavnih delov.

Premisa 3.2.

Termine predstavimo s pojmi.

Ta druga predpremiša podpira zgornjo tretjo premiso in se ne zdi kaj preveč dvomljiva. Kaj so pravzaprav sestavine našega pravkaršnjega primera, "mačka", "predpražnik" in "biti na"? Ne glede na to, imamo opravka s termini oziroma z relacijami, slednje predstavimo s pojmi. Ravnokar sem med navednicami napisal imena teh pojmov.

8 - Glede ZK nasploh glej moj v *Anthroposu* (Ljubljana) objavljen članek "Dajmo vsebini pravo mero!". Mislim, da je ta članek eden izmed najbolj temeljnih, kar sem jih napisal. Kritiko mojih stališč o ZK je podal angleški filozof Edmond Wright. Objavljena bo, kot upam, v *Anthroposu* in v *Acti Analytici*. Wright sicer zagovarja stališče o zunanjem družbenem (glej) Quine, Davidson, Burge) prostoru, ki opredeljuje kategorizacijo.

Premisa 3.3.

Referenčnost pojmov razložimo z mehanizmom Temeljne Zaznave kategorizacije za pojme.

To je zadnja podpremissa v oporo prejšnji tretji premisi.

Zopet smo prišli do tega, da razpravljamo o preferenčnosti pojmov. Referenčnost pojmov moramo razližiti s pomočjo mehanizmov Zaznavne Kategorizacije. To so mehanizmi, ki bi jih določen organizem uporabil za to, da razvršča bitnosti v svojem okolju, kot da sodijo k določenemu pojmu. Kaj pa je to uvrščanje bitnosti v ali pod pojme, če ni enakovredno organizmovi zmožnosti, da se s pomočjo pojmov referira na te bitnosti? In to referiranje pojmov je zatorej omogočeno s pomočjo spoznavnega mehanizma Zaznavne kategorizacije.

Od vseh predhodnih kratkih razmišljanja se lahko vrnemo k naši začetni tezi, ki so jo ta razmišljanja imela nalogo podkrepiti:

Spoznavni mehanizmi Temeljne Zaznavne Kategorizacije so nujni (in zadostni) za razlago (pojmovne) reference.

Ostalo je še nekaj točk za razpravo. Najprej, kaj je temeljnost ZK? S tem terminom menim, da bo uvrščanje ali razvrščanje bitnosti običajno uspelo na ravni, ki je (v določeni situaciji) še največjega pomena za posamični organizem, kateri ima na razpolago pojem. Razlaga te točke bi vključila ekološkične, gibsonovske ozire, kajti pomembnost uvrščanja bitnosti za organizem moramo iskati v ekološki niši, v kateri se organizem nahaja, ter v zahtevah za preživetje tega organizma v njegovem okolju.

Nadalje, temeljni ZK mehanizmi, sem dejal, so nujni za pojasnitev reference. Za pojasnitev reference pojmov lahko uporabimo tudi kakšno drugo vrsto mehanizmov, kot so mehanizmi ZK. Vendar pa naša prejšnja razprava kaže, da so spoznavni mehanizmi ZK najboljša izbira. Kajti to so mehanizmi usmerjanja na neko bitnosti X kot na člana pojma, torej mehanizmi refereriranja s pomočjo pojma na X.

Ali so temeljni ZK mehanizmi zadostni? Tako se zdi. Ne rabimo kakšnih drugih mehanizmov, da bi pojasnili referenčnost pojmov.

Ta smer razmisleka bi terjala še nadaljnjo obrambo. Nekdo bi lahko trdil, da smo s temeljnimi ZK mehanizmi, kot z edino zahtevo za referenčnost pojmov, prisiljeni vstopiti v vrsto internalizma. Merilom referenčnosti ni treba preseči meja organizma. Na to bi odvmil, da bi prej omenjeni ekološki oziri za uspeh temeljne ZK kot mehanizma za referenčnost pojmov pokazali, kako ima individuiranje pojmov, in torej njihova referenčnost (kot nakazuje tale članek), izvor v ekološki situaciji organizma, ki s pojmi razpolaga. Zatorej moramo spoznavno strukturo temeljne ZK razumeti z napotkom na razvojne in ekološke razloge pri organizmu, ki razpolaga s pojmi. To pa bi nas privedlo k nadaljevanju naše zgodbe.

Filozofska antropologija kot revolucija filozofije na pragu 21. stoletja

VOJAN RUS

POVZETEK

Dialektična antropologija je najbolj kompleksna in centralna filozofska inovacija na začetku 21. stoletja, ki omogoča: zapolnitev glavne praznine vse filozofije (s teorijo o odprti celoti človeka), prevladovanje anahronističnih razcepov med filozofskimi smermi in disciplinami, razjasnitev glavnih skupnih kategorij filozofije in družbenih ved (oseba, vrednote) in odstranitev anahronističnih deformacij zgodovine filozofije (ločitev kozmološkega in antropološkega razdobja v antični filozofiji, ločitev Aristotelove, izvirne krščanske in moderne socialistične filozofije). Premik težišča vse sodobe filozofije v antropologijo zahteva globoka kriza človeške družbe, kulture in mišljenja v 20. stoletju. Največ prostora posveča študija stalnem, toda skritem toku dialektične antropologije skozi osem njenih glavnih nosilcev: Tales, Heraklit, Aristotel, Jezus, Kant, Marx, Scheler in Trstenjak in ugotavlja, da imajo te navidez različne filozofije naslednja temeljna skupna stališča. Usmerjenost k konkretni zgodovinski celovitosti človeka v vseh teh filozofijah teži k osvoboditve človeka in h kulturni transcendenci njegovih odtujitev in razcepov. V vseh osmih filozofemih se antropologija pokaže kot najsposobnejša, da dojame izredno bogata notranja nasprotja človeka in njegovo izredno večslojnost. Zato je (med vsemi filozofskimi disciplinami) antropologija v teh osmih filozofemih najodločneje prodrla v brezmejno globino človeške biti in njeno večplastno in večsmerno razvojno dinamiko: v silovito človeška nihanja, v dramatične prehode med vsemi njegovimi plastmi in odkrila neomejene možnosti človeške vertikalne, kvalitativne samotranscendence. Filozofska antropologija je odkrila bistveno vlogo človeške izjemne (izjemne ne samo na globusu, ampak tudi v brezkončnem kozmosu) dejavnosti: delo kot ustvarjanje je glavni izvor in bistvo človeka in njegovih odtujevanj ter povezovanj in transcendenc človeških odtujitev. Šele filozofska antropologija je odkrila v ustvarjalnem delu povezujočo moč vseh duševnih moči: razuma-uma-zamišljanja-fantazije-čustva-vrednotenja-predstave-zaznave-volje-pozornosti. Filozofska antropologija je odkrila v delu-ustvarjalnosti glavno sintetično moč subjekta in objekta, misli in biti, dejavnosti in pasivnosti, človeških možnosti in uresničitev, ciljev, norm in izkustva, človeške notranjosti in zunanosti, človeškega in izvenčloveškega sveta (neskončnosti), idealnega in materialnega, človeške forme in vsebine, bistva in pojavnosti, duha in narave (nagona), človekove transcendence in imanence, človeške svobode in nujnosti-zakonitosti, človeške osebe (kot temeljne celote človeka) in družbenosti, odkrila je v ustvarjanju moč sinteze nasprotnih človeških norm in vrednot.

ABSTRACT

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS THE REVOLUTION OF PHILOSOPHY ON THE TRESHOLD OF THE 21ST CENTURY

Dialectic anthropology is the most complex and central philosophical innovation from the beginning of the 21st century. With it, it is possible to fill the main vacuums in all philosophies (with the theory on the open whole of man), overcome anachronistic fissures between philosophical approaches and disciplines, clarify the main collective categories of philosophy and social sciences (personality, values) and remove anachronistic deformations in the history of philosophy (the distinction of the cosmological and anthropological period in ancient philosophy, the distinction between Aristotle's, original Christian and modern socialist philosophies). The transition of the gravity point of all contemporary philosophy to anthropology demands a deep crisis in mankind's society, culture and thought in the 20th century. The study is mainly devoted to the constant but hidden current of anthropology through its eight main philosophemes: Tales, Heraclitus, Aristotle, Jesus, Kant, Marx, Scheler and Trstenjak, and discovers that the seemingly different philosophies have the following basic common points. Orientation towards concrete historical entirety of man in all these philosophies strive towards the liberation of man and the transcendence of his alienation and fissures. In all of the above eight philosophemes, anthropology appears as the most capable to comprehend the exceptionally rich internal conflicts in man and his exceptional multi-layeredness. That is why (among all the philosophical disciplines) anthropology in these eight philosophemes has most decisively penetrated into the infinitive depth of the human being and his multi-layeredness an multipurpose dynamics of development: into the powerful oscillations of man, into the dramatic transitions between all his layers and discovered infinite possibilities for mankind's vertical, qualitative self-transcendence. Philosophical anthropology has discovered the essential role of man's exceptional activity (exceptional not only on the globe but also in the infinite cosmos): work as creativity is the main source and essence of mankind and his alienations and associations and the transcendent of mankind's alienation. Only philosophical anthropology discovered the linking power of creative work in all spiritual powers: intellect-mind-imagination-fantasy-emotion-evaluation-conception-sense-will-attention. Philosophical anthropology discovered the main synthetic power of the subject and object in work-creativity, of thought and being, activity and passivity, man's possibilities and achievements, goals, norms and experience, man's interior and exterior, human and exterior-human world (infinity), the ideal and material, human forms and contents, essence and appearance, spirit and nature (instinct), of human transcendence and immanence, human freedom and necessity-laws, human persons (as the foundations of man) and sociality, in creativity it discovered the power of synthesis of opposing human norms and values.

Dialektična filozofska antropologija se vse bolj kaže kot največja in najbolj perspektivna revolucija filozofije ob koncu 20. in na začetku 21. stoletja. Bistvo dialektične antropologije je dialektično pojmovanje človeške celote, njenega bistva in njenega mesta v (verjetno neskončnem) svetu.

Že ko govorim o filozofski revoluciji v 20. in 21. stoletju, se odrekam smešne "slave", da naj bi bila ta revolucija samo domislek podpisanega, saj jo vidim kot rezultat posebnosti sodobnih človeških časov in prostorov ter kot rezultat dela številnih filozofov vseh časov. Filozofski tok, ki je pripeljal do te revolucije, doslej ni prevladoval, začel pa se je že s prvimi grškimi filozofi (Tales, Anaksimandros, Heraklit, Ksenofan, Protagora) in je pronical skozi vso kasnejšo filozofijo. Vendar je bil do 20. stoletja tako podtalen in razpršen, da ga

filozofska zgodovina ni mogla zapaziti, ker sama ni bila dovolj zavestno antropološka in dialektična.

Zato se šele sedaj lahko lotevamo arheološkega izkopavanja bogatih podzemnih nahajališč filozofske antropologije in dialektike. K temu izkopavanju se bomo vrnili v kasnejših oddelkih.

Sedaj pa sem dolžen le začetno definicijo: v čem naj bi bila ta sodobna antropološka in dialektična revolucija?

Iz pojma *dialektične* antropologije sledi že analitično, da si ta revolucija ne pripisuje odkritja popolne resnice o človeku in svetu in da ne predvideva (čeprav je lahko sistematična) odkritja kakšnega popolnega filozofskega sistema (vsak človeški in svetovni sistem je nepopoln, odprt).

To revolucijo je spodbudila povsem konkretna zgodovinska kriza človeštva in filozofije v zadnjem stoletju. Elementi te krize spremljajo filozofijo prav od njenih začetkov: sedaj so se le tako zelo nakopičili, da so se pojavili tudi močnejši poskusi transcendiranja krize. Antropološko dialektična filozofija je del teh poskusov. Antropološko dialektična filozofija je opredeljena kot težnja preraščanja določenih konkretnih zgodovinsko-epohalnih razcepov, ozkosti in življenjske nesposobnosti (velikega) dela dosedanje filozofije in družbe.

Možni rezultati sistematičnega razvoja filozofske antropologije bi bili:

1. Razvita obča teorija človeka bi zapolnila največjo praznino v dosedanji filozofiji, ki ni dovolj razmišljala o svojem glavnem predmetu: človeška celota, njeno bistvo in smisel v svetu.

2. Antropologija in dialektika bi skupaj prevladali anahronistične in vse bolj neproduktivne razcepe in drobitve v dosedanji, posebno pa še v sodobni filozofiji, ki so zarezani v dveh smereh:

- a) razcepi med filozofskimi disciplinami,
- b) razcepi med filozofskimi smermi.

Antropologija in dialektika bi lahko prevladali zastarele in nižjevrstne razcepe med smermi in disciplinami s svežim pristopom k problemom, kot so: dialektika - metafizika; idealno - materialno; subjektivno - objektivno; transcendenca - imanenca - narava; apriorno - aposteiorno; razum - um; racionalno - emotivno - voljno - fantazijsko - predstavno - zaznavno; normativno - indikativno; diskurzivno - intuitivno; pojmovno - figurativno; sinhrono - diahrono; osebnost - družbenost; vzročnost - zakonitost - nujnost - posledičnost, slučajnost - svoboda; občost in posamičnost in druge probleme.

Velik del teh problemov je imanenten vsem sprtim filozofskim smerem in disciplinam in ti prepadi bi se premoščali prav z antropološko-dialektičnim pristopom k tem problemom. Tako se pojavlja antropologija-dialektika kot bistven člen boljše lastne filozofske metodologije.

3. Razvitejša filozofska antropologija in dialektika bi omogočili tudi pomemben napredek strokovne zgodovine filozofije s temeljito preinterpretacijo velikega dela zgodovine filozofije. Ne samo z odkrivanjem skritih elementov antropologije in dialektike v preteklosti, ampak tudi z odkrivanjem skritih in globokih vezi med filozofijami, ki so se doslej zdele povsem ločene ali celo "sovražne", npr. najtesnejših duhovnih vezi med prvotno grško filozofijo in sodobno antropologijo in dialektiko; med duhom Aristotela, evangelsko krščanske in izvirne marksistične misli; med kantovstvom in aristotelizmom ter

med vzhodno (kitajsko, indijsko) in zahodno filozofijo (nekaj značilnih globljih povezav bomo nakazal kasneje).

4. Z vsem tem bi filozofska antropologija in dialektika človeštvu predočili tiste skupne najgloblje temelje-vrednote, ki giblivo povezujejo ves možni in zaželjeni pluralizem človeštva v naslednjih stoletjih.

5. Filozofska antropologija in dialektika bi lahko dali pomemben prispevek k razvoju vseh družbenih in humanističnih ved s kultiviranjem tistih pojmov, ki so za vse te vede konstitutivni, ki pa s svojimi sedanjimi anahronizmi zavirajo kvalitetnejši razvoj teh ved in njihov večji prispevek človeštvu: človeška oseba in človeška družbenost; človeška generičnost in realni humanizem; norme, vrednote in cilji; mnogoplastna in večdimenzionalna razvojnost človeške biti; strukturni in dinamični odnosi med posameznimi elementi človekove osebne in družbene biti; izvori človekove jezikovne in simbolne narave.

Glede trditev v točkah 1-5 bom poskušal dati v naslednjem nekatere dokaze in ilustracije.

I. NOVEJŠA FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA

Ponovni obrat moderne (meščanske) epohe k antropologiji predstavlja že problematika Descartesovega cogita.

Kant pa je začetnik sicer počasne, vendar kontinuelne filozofske revolucije, ki bi jo ob koncu 20. in v začetku 21. stoletja lahko zaplodili združena filozofska antropologija in dialektika.

Vse tri knjige Kantovega lastnega izvirnega sistema kritične filozofije so poudarjeno posvečene samo človeku, samo njegovemu spoznanju, morali in doživljanju lepega (umetnosti). Vso predhodno metafiziko in ontologijo-kozmozologijo je Kant prenesel iz brezkončnega sveta v človeka. Kant trdi (v Kritiki čistega uma, oddelek o kanonu čistega uma), da se ves - teoretični in praktični - interes našega uma lahko izrazi v teh treh vprašanjih:

1. Kaj moram spoznati?
2. Kaj moram delati?
3. V kaj moram upati?

Vsa ta tri vprašanja so izrazito obrnjena k človeku, so izključni interes človeka za sebe samega (interes glede brezkončnega sveta in podobno je tu izrazito podrejen in vključen v interes človeka glede svojega lastnega bistva, smisla in cilja).

Kantova kritična filozofija je tako obrnjena k človeku in v tem smislu izrazito antropološka, čeprav ne nosi naslova filozofske antropologije.

Značilno je, da je v toku nastanka teh treh knjig Kantova filozofija prerasla na koncu (v Kritiki presojevalne moči) v dialektično antropologijo, ker je Kant na koncu spoznal, da razcepe v prejšnjih dveh kritikah lahko preraste samo s takim pogledom na človeka (v tej antropološki dialektiki je Kant v marsičem presegel Hegla). Vsebinsko Kantove dialektične

antropologije bomo podrobneje prikazal kasneje in tudi njeno globinsko sorodnost z antropologijo in dialektiko Aristotela, evangelijev in izvirnega marksizma.

Znani so prispevki k splošni teoriji človeka v različnih smereh in disciplinah po Kantu. Naj omenim iz 19. stoletja samo pisce, kot so Fichte, Schleiermacher, Feuerbach, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Dewey, James in drugi (o Marxu kasneje).

Pravi začetek sistematične filozofske antropologije (kot zavestne možne revolucije v sodobni filozofiji) predstavlja šele misel Maxa Schelerja. Med sicer pomembnimi antropološkimi misleci prve polovice in sredine 20. stoletja (Freud, Husserl, Heidegger, Jaspers, Jung, Teilhard de Chardin, N. Hartmann) je Scheler prvi jasno nakazal (čeprav antropologije ni sistematično razvil), kakšno vlogo bi imela filozofska antropologija kot duhovni izhod iz tiste krize moderne meščanske družbe in filozofije, ki je prišla do vrhunca v prvi polovici 20. stoletja.

V predgovoru knjige *Položaj človeka v kozmosu* (leta 1928) Scheler ugotavlja, da so "danes" problemi filozofske antropologije stopili v središče vse filozofske problematike.

Scheler se prvi med filozofi 20. stoletja jasno zave, da premik težišča vse filozofije v graditev antropologije zahteva najgloblja kriza celotne človeške misli, kulture in družbe, zlasti pa zahodne družbe. Take krize ni bilo v vsej človeški zgodovini. Še v nobeni zgodovinski epohi, pravi Scheler, ni bil človek sam sebi tako problematičen kot danes, na začetku 20. stoletja. Če je kakšna filozofska naloga, katere rešitev naše stoletje posebej nujno zahteva, je to filozofska antropologija kot temeljna znanost o bistvu in bistveni graditvi človeka. Še v nobenem dosedanjem stoletju nazori o bistvu in izvoru človeka niso bili bolj negotovi in različni kot v današnjem, ugotavlja Scheler: v desettisočletni zgodovini smo mi prvo stoletje, v katerem je človek sebi samemu do konca problematičen. V tej zmedbi pa nimamo nobene nove enotne ideje našega stoletja, medtem ko so glavni tradicionalni idejni krogi "danes" (na začetku 20. stoletja) močno zamajani. To velja za vse tri glavne zahodne idejne kroge: in za judovsko krščanski in za grško-antični in za moderni naravoslovni krog.

Če pomislimo na zgodovinski kontekst teh Schelerjevih tez, postane jasno, da pri tem ne gre za abstrakcionistične boje v profesorskih kabinetih in v univerzitetnih predavalnicah, ampak za del spopadov v krvavi življenjski areni, kakršnih človeštvo še ni videlo. Očitno gre zlasti za zlom samozavesti Zahoda na začetku 20. stoletja, potem ko je še včeraj samovščečno menil, da se je v štirih stoletjih visoko dvignil nad svetovni Vzhod in Jug prav s temi tremi tradicionalnimi in samo Zahodu pripadajočimi krogi (katerih del je bila seveda tudi evropska filozofija). Tisti "danes", ki ga izgovarja Scheler, so leta neposredno po prvi svetovni vojni (ki ga je spočel vladajoči Zahod) in tik pred največjo ekonomsko krizo vseh časov v letih 1928 - 1934 (ki jo je tudi spočel Zahod); to je čas neposredno pred zmago nacizma v Nemčiji, ki je kmalu podaljšala prvo svetovno vojno v drugo svetovno vojno.

Človeštvo še nikoli v vsej svoji zgodovini ni samo sebi sekalo tako globokih, tako krvavečih in tako sramotnih ran, kot v teh treh katastrofah Zahoda, ki so se vse tri zgostile v samo treh desetletjih 20. stoletja. Glede teh treh največjih nesmislov v zgodovini človeštva so imeli res določen delež (vendar malo drugačen, malo manjši kot misli Scheler) nekateri glavni duhovni krogi Zahoda, kakorkoli jih že imenujemo. Schelerjeve označitve "krščanski", "grški" in "znanstveni" krog pa so malo pregrobo, saj so pod temi oznakami globoka notranja nasprotja, od katerih je vedno le en del sodeloval v trojni katastrofi Zahoda v prvi polovici 20. stoletja. Evidentno pa je, da vzhodni in južni del človeštva nimata skoraj nobenega deleža v samouničevanju človeštva v prvi in drugi svetovni vojni in v

ekonomski krizi. Zato je Scheler ne samo smelo, ampak tudi pošteno iskal duhovne vidike teh katastrof kar lepo doma, na Zahodu (temu se skoraj vsi zahodni filozofi še vedno izogibajo).

Bilo bi seveda naivno, če bi kakšnim duhovnim gibanjem pripisovali zavestne načrte za omenjene tri vrhunske polomije človeštva. Noben miselni tok ni krivec, ki bi količkaj neposredno odločal o teh katastrofah (vsekakor imajo tu večji delež politični in gospodarski vrhovi Zahoda). In tiste filozofske misli, ki imajo malo večji delež v splošnem vzdušju pred prvo svetovno vojno (racionalistična in naturalistična samovšečnost in nesamokritičnost Zahoda), in tiste filozofske misli, ki niso imele nobene aktivne vloge v razpihovanju ognja - oboje so imele veliko skupno pomanjkljivost, zaradi katere niso mogle niti slutiti, še manj predvideti (kaj šele ovirati) tako strahotno deformacijo duha in življenja v razvitih narodih sveta, kot so bile omenjene tri katastrofe. To skupno, glavno pomanjkljivost vseh tedanjih filozofskih tokov je rezko in lucidno izrekel Scheler: njihovo mišljenje o naravi in bistvu človeka je bilo v svojem času veliko bolj prazno in zmedeno, kot je bilo za svoj čas spoznanje človekove narave v svetem pismu stare zaveze ali v stari grški misli ali v evangelijih. Zahodna duhovnost se v prvi polovici 20. stoletja ni sesula zaradi kakšnega velikega zla v njej sami, ampak zaradi nemoči njene filozofije. Ta filozofija je zaradi neznanja o človeku - zlasti pa o človeku moderne dobe - stala z osuplim in nemočnim obrazom ob treh katastrofah, ki se jim še sedaj ne zna in ne upa pogledati v obraz.

Velik napredek Schelerjevih temeljnih antropoloških rešitev je v naslednjem.

Scheler prerašča s posebnim pojmovanjem človeške celote kot dinamične enotnosti bistvenih nasprotij tako poenostavljeno stlačitev človeške celote pod eno absolutizirano stran človeka (sveta) kot tudi siromašne, okostenele dualizme, ki vnašajo v človeka nemočne razklanosti. Scheler je eden od odličnih graditeljev filozofsko-antropološke dialektike, s katero prerašča tako nedialektične absolutizacije (npr. stoično, Kantovo in Spinozovo potlačitev celote človeka pod ratio), kot tudi nedialektične dualizme (npr. Descartesovo razcepitev človeka na res extensa in res cogitans ali Freudovo razcepitev človeka na id, ego in super ego).

Pomemben je metodološki napredek antropologije v 19. in 20. stoletju (Kant, Fichte, Feuerbach, Heidegger, Sartre, Freud, Plessner, Rothacker in drugi), da se zavestno ločuje od spekulativno-metafizične filozofije. Vendar ta filozofija v pojmovanju celote človeka ni dosegla ravni Schelerjeve antropologije.

Scheler se npr. od Kanta ostro loči, ko odkriva v bogati plasti človeških čustev, nagonov in interesov najvažnejšo energetske-impulzivno moč, ki edina podeljuje energetske naboje vsem človeškim aktom; od preporostih zapažanj in spoznanj do najvišjih kulturnih vzletov. Od Freuda pa se Scheler (čeprav sprejema njegovo teorijo o sublimaciji) ostro razlikuje, ker odgovarja na vprašanja, ki jih Freud ni razrešil: *kaj* v človeku sublimira nagone v kulturno dejavnost, *v kateri smeri* se vrši sublimacija in *s kakšnim smotrom* se vrši - zaradi katerih *končnih vrednot* in *ciljev*?

Scheler odgovarja, da je prav duh (katerega načela se delno skladajo z načeli človeške biti) tisti, ki izvaja potlačitev nagonov tako, da po idejah-vrednostah vodena volja odzema vsem ideji nasprotnim nagonskim impulzom predstave, ki so nujne za nagonsko delovanje. Obenem pa duh idejam-vrednotam ustrezne predstave postavlja kot "vabo" nagonom in tako koordinira nagonске moči, da izvajajo po duhu projektirani voljni smoter. Samo nagoni oživljajo duha s svojo življenjsko močjo.

To negira, pravi Scheler, klasično teorijo vse zahodne filozofije, da imajo ideje svojo lastno moč in dejavnost. Zato se Scheler izrecno strinja z Marxom, da se ideje, ki nimajo v svojem ozadju nobenih strasti in interesov, običajno blamirajo v svetovni zgodovini. Direktna borba čiste volje (tu se seveda spomnimo Kanta - V.R.) proti nagonskim močem je po Schelerju nemogoča. Volja doseže, poudarja Scheler, prav nasprotno od svoje težnje, če se - namesto da intendira k višji vrednoti, katere uresničitev omogoča "pozabo zla" in ki spodbuja energijo človeka - usmeri na primitivno tlačjenje, zanikanje nagona. Najvišja človeška sublimacija, vodena in koordinirana z duhovnimi vrednotami, je obenem najplodnejša enotnost vseh bistvenih področij narave. Obojestransko, komplementarno prežemanje izvimo nemočnega duha in demonskega (tj. do vseh duhovnih vrednot slepega) vzgona s posredovanjem duhovnega ideiranja človeških potreb - to je končni cilj biti in njenega procesa.

S temi dognanji - ki so res prava filozofska antropologija - Scheler nadaljuje enotni tok antropoloije in dialektike, ki teče od prve evropske in svetovne filozofije (Tales, Anaksimandros, Heraklit, Ksenofan, Protagora, Aristoteolova misel) preko evangelijskega krščanstva, Kantove estetike in izvirnega marksizma do sodobne filozofije. To *enotnost antropologije-dialektike v zgodovinskem toku filozofije* bomo podrobneje prikazal v naslednjem oddelku.

Dialektična rešitev vprašanja človeške celote in njenega mesta v svetu je pri Schelerju dosegla višjo raven kot pri vseh drugih filozofih 20. stoletja. Scheler je most med nasprotnimi in najpomembnejšimi plastmi človeka - med naravnim in transcendentnim; med potrebami, strastmi, interesi na eni in duhom na drugi strani - našel v novem pojmovanju duha, ki ni samo spoznavna sinteza, ampak je nosilec dejavne sinteze in diferenciacije. Ta dejavnost duha je daleč (po svoji večji vlogi v ustvarjanju človečne celote človeka in v njegovi počlovečeni združitvi z vso naravo) nad običajno spoznavno sintezo. Duh je pri Schelerju najvišji izvor sinteze glavnih nasprotij v človeku, ki jo opravlja s funkcijo ideiranja, s postavljanjem idej-vrednot kot ciljev (projektov) celovite dejavnosti človeka in kot glavnih nosilcev človeške dinamike.

Scheler je tako v 20. stoletju najbolj jasno nakazal, da prav filozofska antropologija (in samo ona) more prerasti anahronistične razcepe v dosedanji filozofski misli med življenjem in duhom, med telesom in dušo, med subjektom in objektom, med bitjo (bistvom) sveta in bitjo človeka, med racionalnim, empiričnim in emotivnim ter med formalnim in vsebinskim, ki so v dosedanji filozofiji povzročili globoke razkole med idealizmom in materializmom, med naturalizmom, imanentizmom in absolutnim transcendentizmom, med subjektivizmom in objektivizmom in mehanicizmom, med formalizmom in kontenutizmom (če naj uporabim ta zadnji izraz Galvana della Volpeja).

V tej smeri je zlasti pomembna Schelerjeva kritika Descartesovega dualizma, ki je najbolj obvladoval in najbolj obremenjeval misel novega veka. Klasična teorija o človeku, pravi Scheler, je našla najpolnejši izraz v Descartesovi teoriji, glede katere smo se (Scheler) šele sedaj odločili, da se je moramo popolnoma in brez ostanka otresti. S tem, ko je Descartes vse substance razdelil na "miselne" in "razsežne" (prostorne), je vnesel, kot utemeljeno meni Scheler, v zahodno zavest celo vrsto najtežjih zablod o človeški naravi. Vse, kar ni ljudska zavest in mišljenje, je moral zato razložiti čisto "mehanično", s tem pa je človeka iztrgal iz majčice narave in izgnal življenje iz vsega sveta.

Scheler ugotavlja na osnovi najnovejših znanstvenih dognanj (biologija, nevrologija), da ne obstoji nikjer v človeku fiksiran prostorček, v katerega bi bila zaprta duševna (ali

duhovna) substanca in ki bi predstavljal njeno privilegirano in statično središče. Z navajanjem konkretnih bioloških in nefizioloških dokazov pokaže Scheler, da je vzporedno fiziološko polje psihičnih pojavov vse človeško telo (in ne samo možgani) in da ima eno in isto človeško življenje na znotraj psihično in navzven telesno ustvarjalno obliko. Fiziološki in psihični življenjski procesi so ontološko strogo identični in to pojmovanje o enotnosti življenja premošča, trdi Scheler, prepad, ki ga je Descartes zasekal med telesom in dušo.

S svojimi izvajanji je Scheler dokazal, da razcepe med filozofskimi smermi lahko prevlada z enotno povezujočo mislijo samo dialektična antropologija. Nakazal je tudi, da je samo s tako antropologijo možno smiselno povezati vse številnejše in vse bolj ozko specializirane humanistično-družbene vede, ki se ožje bavijo s posameznimi izseki ogromnega bogastva človeških dejavnosti in družbenih oblik. Ta Schelerjev sklep zasluži, da ga navedemo dobesedno: "Naloga filozofske antropologije je, da točno pokaže način, kako iz osnovne strukture človeške biti ... izhajajo vsi specifični človekovi monopoli, posli in dela, kot so: jezik, zavest, orodja, orožja, ideje o pravu in nepravu, država, upravljanje, izrazne funkcije umetnosti, mit, vera, znanost, zgodovinskost in družbenost."

Schelerjev poziv vsej filozofiji, da po največji dotedanji katastrofi - po prvi svetovni vojni - zapusti svoje neživljenjske nazore in zgradi bolj življenjsko filozofijo - antropologijo, je kasnejša svetovna zgodovina povsem potrdila. In to je potrdila še toliko bolj izrazito, ker se filozofija 20. stoletja ob Schelerjevem pozivu k antropologiji ni dovolj prebudila. Če ne bi filozofija še naprej (skupaj z ostalo inteligenco) skrivala impulzivno človeško naravo pod tančico čistega razuma in uma, bi lahko jasno pogledala v vulkansko jedro človekovih potreb, strasti in interesov in v eruptivno moč, ki jo vnašajo v vse plasti družbe. Tedaj bi bilo nekaj več (ne mnogo več) izgledov, da bi človeštvo 20. stoletja vsaj predvidelo možnost uničujočih izbruhov in deformacij, ki so sledile ena za drugo v šestih desetletjih po izidu Schelerjeve knjige: nacizem, kolonializem, druga svetovna vojna, stalinizem, vojno in imperialno nasilje proti narodom Azije, Afrike, Latinske Amerike in Južne Evrope, največja oboroževalna tekma vseh časov in krepitev ogromnih vojnih blokov, nesmiselna potrošnika mrzlica in uničevanje narave.

Ob vseh teh prevladujočih izbruhih pa je vendar živel tudi svetovni duh, ki poskuša koordinirati človeštvo s projekcijami vrednot. Ta duh ni bil v 20. stoletju nikoli popolnoma uničen. Res je bil včeraj še podrejen, danes pa se že krepi, čeprav velik del filozofije še vedno spi.

Najnovejši prizor tega dogajanja bo opisan v predzadnjem oddelku te razprave.

II. ENOTNI TOK ANTROPOLOGIJE-DIALEKTIKE V ZGODOVINI FILOZOFIJE: TALES, HERAKLIT, ARISTOTEL, EVANGELIJI, KANT IN MARX

Ko govorim o antropologiji filozofov, ki so navedeni v naslovu, se zdi, da je oster paradoks v trditvi: dosedanja strokovna zgodovina filozofije je pri teh znanih, skoraj slavnihi filozofih pogosto prezrla antropologijo (ta se je pojavljala vedno v zvezi z dialektiko), čeprav so pri njih elementi antropologije krepki.

Ker pa vemo, da je bila filozofska antropologija v skoraj vseh filozofijah in znanostih v zadnjih 2500 letih le podnajemnica, ki je stanovala le anonimno (brez lastnega naslova na glavnih vratih) v knjigah o metafiziki, etiki, estetiki, pedagogiki, ekonomiji, sociologiji, psihologiji itd., tedaj zlahka razumemo, da pri pozabi antropologije v zgodovini filozofiji ne gre za noben paradoks in tudi ne za ideološko zaroto, ampak za preprosto miselno zakonitost. Ker je dosedanja filozofija in znanost najmanj oblikovala sistematsko misel o človeku kot celoti, filozofi niso mogli najti v pretekli filozofiji tistega, česar niso imeli v lastni glavi: izdelane misli o celoti človeka. Niso pa opazili močnih elementov te misli, ker se je skrivala pod naslovi kot Nikomahova etika, Metafizika, Poetika (Aristotel), Kritika presojevalne moči (Kant), Ekonomsko filozofski rokopisi, Nemška ideologija, Sveta družina (Marx) in Evangeliji po Mateju, Marku, Luki in Janezu.

Tales in Heraklit

Skoraj vsi strokovni zgodovinarji filozofiji povsem zmotno uvrščajo in zožijo kakšnih 15 sijajnih prvih grških filozofov samo v nekakšno "kozmoško" filozofijo, ki naj bi bila povsem gluha za antropologijo. Tako stanje naj bi v začetnem grškem duhu trajala kakšnih 150 let, od Talesa pa vse do Sokrata.

Ta nestrokovna ocena strokovnjakov dokazuje, da so bili filozofi brez antropologije zavezanih oči za bistvene antropološke elemente prav na začetku grške filozofije. Niso uvideli: a) da je bila ta začetna filozofska antropologija sestavina prebujanja dela grškega ljudstva, ki je moralo filozofsko antropologijo in dialektiko poroditi kot plod svojega socialnega in kulturnega razvoja in b) da je bila prav ta zavestna začetna antropološkost (generičnost, humanističnost) tudi izvor kozmologije in splošne dialektike (ne pa narobe, kot bi se zdelo po skoraj vseh učbenikih zgodovine filozofije).

Navajam nekaj dobesednih in izrazitih antropoloških in etičnih stališč (da bi ohranila podobo začetne izključne kozmologije, jih je filozofija morala strpati pod nestrokovno, meglen in figurativen naslov "sedem modrih"): Spoznaj samega sebe! Ničesar preveč (legenda pravi, da sta ta dva skupna napisa vseh sedmih modrih na svetišču v Delfih); Težko je sebe spoznati! Brezdelnost je muka! Drži se mere! (Tales); Duši ne najdeš meja, če tudi prehodiš vsa pota: tako globok logos ima! Vsem ljudem je dano, da sami sebe spoznavajo in razumno mislijo! (Heraklit).

Vse te teze so temeljne sestavine filozofske antropologije. Njihova vsebina se dopolnilno vidi iz konteksta drugih izrekov "sedem modrih" in iz njihovega vsega zgodovinskega konteksta (pojav demokracije v nekaterih grških mestih, krepitev trgovskega in obrtniškega sloja, trgovska kolonizacija Sredozemlja in s tem povezane revolucionarne spremembe v mišljenju in vrednotenju, kar izrazi Homer z razliko med likoma Ahila in Odiseja, v zmanjševanju vloge mitičnega, v Solonovi zakonodaji in v Periklejevem govoru padlim).

Spoznaj samega sebe! je revolucionarni (in zato dialektični) filozofsko antropološki in življenjsko vrednostni preobrat. Človek se osvobodi naenkrat duhovnega in družbenega suženjstva samovoljnimi mitično-plemenskimi odtujitvami in poišče prvi temelj svoje

celovitosti in njenega samodoločanja v kritičnem mišljenju osebe. Glavni vzrok človeške biti in bistva niso več absolutni vzroki izven običajnega posameznika (v obliki kapricioznega, nobeni zakonitosti podrejenega odločanja olimpijskih bogov in plemenskih voditeljev ali mestnih tiranov). Glavni (možni) vzrok osebe (kot atomarne človeške celote) postane sedaj samozavedanje o konkretnem bistvu posameznika, ki je še jasnejše v soočanju z vrednotami družbe: to soočanje je jasno razvidno v izrekih sedem modrih.

Človekovo bistvo nastopa torej prvič v vsej zgodovini kot zavestni miselno-praktični samo dialog med mišljenjem in bitjo iste osebe, med aktualnim stanjem in potencialno ravnijo osebe, med vrednostnim stanjem osebe in družbe - torej med poli, ki so lahko zelo nasprotni (če bi bili lepo usklajeni, ne bi bilo potrebno samospoznanje, ker ne bi bilo nobenega problema). Te pole lahko človekovo samodejavno mišljenje tudi usklajuje (če ne bi bilo tako, če bi bili ljudje absolutno podrejeni absolutnim razcepom, ne bi bilo smiselno spoznavanje za delovanje, ampak le za predanost usodi).

Iz Periklejevega govora padlim zvezi višina mišljenja svobodnih Grkov, ki se je tedaj povzpela visoko nad vse narode: mi smo drugačni, ker je *naš temelj samozavedni posameznik*. Toda to filozofsko-antropološko stališče je prisotno vsaj že 200, 300 let prej v liku Odiseja. Čeprav je gonjen od številnih bogov in polbogov, se Odisej od svojih, še mitično inficiranih tovarišev razlikuje o tem, da predvsem on sam zavestno odloča o svoji usodi, da ga samo njegovo mišljenje in ustvarjalno domiselno ravnanje more izpeljati iz jame Kiklopov in iz zapeljivosti Scil in Karibd k obzorjem svobode. Ta odisejski koncept samozavednega človeka in življenja na koncu tudi premaga mitični koncept, se uveljavi kot plodnejši.

Težko je v literaturi najti bolj slikovito dialektično podobo o graditvi celovite človečnosti v neprestanem boju za lastno osebno podobo, ki jo je treba neprestano klesati v soočanju s stalnimi nasprotji v osebi, družbi in kozmosu - kot je Odisej.

Že 300 let pred Aristotelom se pri "sedem modrih" jasno izoblikuje teza o *pravi človeški meri*. Tu gre že za tezo, da je osebna in skupinska celovitost možna samo kot sinteza, kot komplementarnost človeških nasprotij in kot premagovanje enostranskosti. Tudi *delo* je že zavestna človeška potreba: brezdelnost je muka (Tales).

V svojo neizmerno globino človeške dialektike, ki je že v posamezniku, pa se zazremo z navedenimi Heraklitovimi izreki. Le-ti odkrivajo človeško *duhovno neskončnost* s tezo, da ima človeška duša tako globok logos, da ji ne odkriješ meja. Isto misli že Tales rekoč: težko je sebe spoznati!

Iz te *antropološke* (ezoterične in eksoterične) grške filozofije izhaja tudi njena *kozmoška* filozofija: obe tvorita enotno filozofijo, ki je celota različnosti človeka in sveta.

Pri Talesu, Heraklitu in pri vseh drugih "predsokratikih" obstoja res tudi *samostojen kozmoški moment*. Le-ta ni kakšen kantovski subjektivistični podaljšek kategorij čistega uma, ampak gre za samostojni svet, za stvar na sebi. Odkritje bistva tega samostojnega sveta pa ima za svojo predpostavko zavestno antropologijo, ozaveščanje grškega človeka, da je on sam glavno izhodišče sebe in svojega sveta in da ne obstajajo absolutni metafizični vzroki človeka in sveta v obliki olimpijskih bogov. Šele ko so bili iz dela grške zavesti ti absolutni vzroki odstranjeni in zamenjani z aktivnim antropološkim žariščem, se je zavest Talesa, Heraklita in drugih antropologov lahko svobodno obrnila k resničnem temeljem kozmosa in jih gledala kot svoj *miselni* in *akcijski predmet*, in ne kot zastrašujoč nadizkustveni absolut.

Tales najde v vodi podstat in počelo vsega kozmosa. V tej preprosti figuri je skrita tudi globoka dialektična resnica. V obliki vode se nam namreč temeljna zakonitost kozmosa-sveta prikazuje kot gibljiva in raznolika zakonitost, kot empirična, naravna in kot dostopna človeku, kot element, s katerega samostojno zakonitostjo se človek lahko dejavno spopada, saj jo lahko spozna kot svoj predmet in kot predmet svojega delovanja. To ni več skup samovoljnih olimpijskih bogov, ki so s svojo brezmejno močjo in z nezakonitim delovanjem spremenili človeka v nemočni predmet. Čeprav nas tokovi vode (morja, rek) lahko potopijo ali nas ogrozijo s sušo, mi te tokove s spoznavanjem njihove zakonitosti lahko tudi obvladamo (ali kot mornar Odisej, ali kot graditelji namakalnih sistemov, vodovodov in jezov) z ustreznim reguliranjem vode v nas in v svetu pred nami.

Dialektika človeka in dialektika sveta sta v tej Talesovi filozofski podobi samostojni. Sta pa lahko komplementarni, ker sta tolikanj analogni, da sta v stalnem odnosu in da imata tudi skupne najsplošnejše strukture.

Podoba sveta kot reke, ki teče, se nadaljuje pri Heraklitu. Ta pa je napravil še velik nov korak v dojetanju tesne povezanosti, ki jo med antropologijo (kot predpostavko) in kozmologijo-ontologijo ustvarja najsplošnejša dialektika. Pri Heraklitu je otipljivo prisotno: na višji razvojni stopnji se je grški človek najprej zavedel intenzivne dialektičnosti v lastni osebi (duši ne najdeš meja) in v svoji družbenosti (vojna je splošen pojav: boj je vsemu kraj, iz enih naredi sužnje, in drugih pa bogove). Ker je boj nasprotij človeku najbolj razviden v sami človeški družbi (vojne, razredni spopadi - tudi v samem Efezu), se je predpostavka (hipoteza, analogija) za Heraklitovo tezo o nasprotjih v vsem kozmosu - porodila iz človeških izkustev o nasprotjih v lastni osebi in družbi.

Povezanost izrazite antropološke in ontološko-kozmoške dialektike je očitna tudi pri Talesovem "kolegu" iz Mileta, pri Anaksimandru, ki pravi: človek je nastal iz drugorodnih živih bitij; šele ko so bili ljudje toliko močni, da so si lahko sami pomagali, so izlezli iz rib in prešli na kopno (človek je torej s kozmosom obenem razvojno enoten in je v njem tudi nova, višja kvaliteta); iz česar stvari nastajajo, v tistem minevajo, zakaj druga drugi plačujejo kazen po redu časa (to pomeni: ista zakonitost sprememb je značilna za človeka in za kozmos).

Aristotel

V razvoju svetovne filozofije ni filozofa, pri katerem bi bili filozofska antropologija in dialektika tako nazorno, in še več - tako veličastno in plodno - povezani kot pri Filozofu (tako so stari utemeljeno imenovali Aristotela).

Paradoks zgodovine filozofije je zopet v tem, da je ona vlogo antropologije pri Aristotelu obenem in nekako videla in skoraj povsem spregledala ter s tem magistralno dokazala svojo lastno centralno belo liso: nezavedanje o središčni vlogi antropologije za ontologijo, kozmologijo, etiko, estetiko, gnoseologijo. Središčno vlogo antropologije pri formiranju nekaterih teh področij bomo pri Aristotelu zlahka dokazali.

Tisto, kar je bilo pri Aristotelu na dlani in kar je videla tudi vsa dosedanja filozofija: ko Aristotel analizira najbolj abstraktne pojme, uporablja večkrat v svoji metafiziki kot

primer človeški delovni akt (akt kiparja, gradbenika). Pri tem zgodovina filozofije ni dovolj dojela, kakšen pomen ima sijajna domislica delovnega akta kot centralnega eksempla za lastno Aristotelovo filozofijo in kakšen potencial je svetovna filozofija zapravila, ker ni uvidela centralne vloge delovnega akta ne samo za antropologijo, ampak za vse filozofske "discipline" (namreč: pomen analize akta za vse temeljne filozofske probleme v vseh filozofskih disciplinah: subjektivno-objektivno, racionalno-emosivno, pojmovno-zamišljajsko-fantazijsko-predstavno, izkustveno-normativno, vzročnost, zakonitost itd.).

Poglabimo se malce v Aristotelov delovni akt tam, kjer je njegova zveza z ontologijo, kozmologijo najbolj očitna in večslojna: odnos med aktom in teorijo svetovne vzročnosti. Notranja struktura vsakega delovnega akta se pri Aristotelu najjasneje razpre pri razlagi počel in vzrokov: oblikovalni vzrok je pojem, gibalni vzrok je akcija stavbenika (kiparja), materialni vzrok je kamen (bron) in smotni vzrok je hiša (kip). Kasnejša filozofija ni prišla daleč naprej v razlagi strukture delovnega akta (izjema je delno Kant in še bolj Marx, ko precizirata formalni vzrok kot zamisel - o tem kasneje). To pokaže, da filozofija ni uvidela, kakšen skrit zaklad in potencial se skriva v antropološki kategoriji delovnega akta.

Zanimivo je, da se Aristotelova struktura delovnega akta najbolj izrazito pojavi kot metodološki pristop v Metafiziki, ki se zdi od antropologije zelo oddaljena (in ne v Aristotelovi etiki ali estetiki, čeprav se tam izrazito govori o dejanjih). To je nazoren primer, kako lahko centralna kategorija antropologije, etike in estetike - delovni akt - živi tudi v "najbolj oddaljeni" disciplini (metafiziki, ontologiji, kozmologiji) in celo v njej odigra centralno vlogo. V Aristotelovi Metafiziki vzpostavi delovni akt čudovito zvezo med antropologijo in ontologijo (kozmologijo). Ta zveza pokaže, da človeško bistvo (delovni akt) lahko skladno pulzira v strukturi vesolja, da pa kljub tej komplementarnosti človek in svet ne izgubita lastne vsebine. Povezani z delovnim aktom, postaneta antropologija in ontologija dialektični in komplementarni.

Izhajajoč iz strukture delovnega akta, Aristotel vleče v vseh filozofskih disciplinah veličastne velemojstrske poteze in lahko z istimi figurami (pojmi) zlahka premaguje vse predhodne grške velemojstre (vključno s Platonom, Demokritom, sofisti, Kratilom itd.).

V strukturi delovnega akta najde Aristotel svežo misel o človekovi in svetovni večvzročnosti. S to mislijo Aristotel prevlada enostransko deterministično pojmovanje, da lahko en sam vzrok popolnoma postavi celo posledico (celo stvar, pojav), kar je izhodišče vseh enostranskih filozofij, če se zdijo še tako nasprotni. Vsemočni absolut in vzrok je zanje ali ideja ali materija ali forma ali vsebina ali statika ali dinamika ali ratio ali emotio - in že imamo ozko enostransko filozofsko smer.

Aristotelova večvzročnost pa utemeljeno odkriva, da je vsak človeški in svetovni pojav (posledica, stvar) vedno sintetična rezultanta več vzrokov, ki so med seboj kvalitetno različni, ki so vsak z vsakim v kvalitetno različnem odnosu in ki z večkratno medsebojno sintezo formirajo enoten in kvalitetno nov pojav.

Tako živo dialektično pojmovanje svetovne vzročnosti in zakonitosti je visoko nad vsakim preprostim, enoplastnim determinizmom, kot tudi nad vsakim preprostim indeterminizmom.

Poraba delovnega akta kot izhodišča za pojmovanje človeške in svetovne dialektike pa ni samo nekakšen domiseln šolski primer, ki bi ga Aristotel slučajno porabil in ki bi ga lahko morda zamenjal tudi z nekim drugim primerom. Če že zgodovinarji filozofije ne govorijo dobesedno tako, pa ne vem za oceno, ki bi pojasnila, zakaj je Aristotel (ali pa kdorkoli drug) lahko odkril tako velik del dialektike vesolja (kozmosa) izhajajoč iz

človeškega bistva, katerega žarišče je delovni akt. Če pa je temu tako, delovni akt ni več slučajni šolski primer, ampak najplodnejše izhodišče filozofije (kasneje tudi o njegovi vlogi v Aristotelovi etiki in estetiki).

Gre namreč za naslednje: zaradi izjemne dinamičnosti in plastičnosti človeškega zamišljanja (ki je center delovnega akta) človek v svojem delu povezuje veliko več vzročnih nizov, kot katerikoli drugo bitje. Zato lahko človek najde več vzročnosti, več nasprotnosti in več medsebojnih delovanj (vzrokov in posledic) v svoji biti in to v veliko bolj izraziti obliki, kot v katerikoli živali, mrtvi stvari ali vesoljnem telesu. In samo zato, ker človek najde to izrazito dialektičnost najprej v samem sebi in jo živo doživi, samo zato postavi vprašanje in hipotezo: ali ni taka večvzročnost prisotna tudi v vseh pojavih sveta in med njimi.

Toda za dojetanje svetovne dialektičnosti (večvzročnosti, medsebojnega delovanja) mora človek posebno dialektiko svoje biti osvoboditi od konkretnih človeških oblik in ohraniti samo bistvene splošne odnose: forme in vsebine, forme in materije, aktivnosti in pasivnosti, medsebojnega delovanja, statike in spreminjanja.

Potem, ko je odkril strukturo delovnega akta kot izrazito večvzročnost, je Aristotel z lahkoto in zelo koherentno zarisoval nadaljnje velike poteze nove filozofske misli, ki je združila vse pozitivno v dotedanji filozofiji v novo veliko zgradbo filozofije.

Združitev forme in materije, ki sta obe pojmovani kot dejanska¹ vzroka biti, ne vodi v podreditev ena drugi tako, da bi bila ena ali druga samo platonistična senca ali samo heglovski videz ali da bi na koncu ostalo obstoječe samo obče (kot v paramenidovstvu ali v platonizmu) ali samo posamično (kot v nominalizmu).

Dejanskost in forme in materije kot dveh obstoječih delnosti pri nastajanju vsakega posamičnega, konkretnega razloži na nov način in bistvo in nastanek posamične reči. Šele v združitvi forme in materije se ustvarja najpolnejša bit, prva substanca, najpopolnejša stvarnost.

To pa je najmočnejše izhodišče, da misel preide k dialektičnim sintezam med *občim* in *posamičnim*, med *idealnim* in *dinamičnim*, med *možnim* in *dejanskim* (udejanjenim), med *statičnim* in *dinamičnim*. Vse te sinteze je bilo mogoče doseči v Aristotelovi misli samo iz nastavka, da sta svetovna vzroka in vzroka posamičnega obe: forma in materija. S tem pa je prav v lastnem človeškem bistvu Aristotel in vsak normalni človek lahko našel daleč največ in najbolj razvidnih dokazov, da je Aristotelova dialektika med formo in materijo *izkustveno čvrsto utemeljena*. Nikjer v naravi se spajanje materije in forme in spreminjanje njunih mest ne dogaja niti približno tako pogosto (vse novi človeški proizvodi) niti na tako številnih področjih (človekova materialna proizvodnja, vzgoja, šolstvo, umetnost, religija, mit, znanost, družina, politika, morala) niti v tako nazorni obliki - kot v številnih človekovih praksah (delu, ustvarjanju).

Teza, da globja resničnost in globja bit nastane samo z združitvijo samostojne forme in samostojne materije (ne pa anemične kantovske materije, ki je izgubila bistveno zvezo s stvarjo na sebi), vodi k sintetičnem pojmovanju odnose med posamičnim in občim. Tak odnos je globoko utemeljen in v dejanski človekovi in svetovni strukturi. Pri Aristotelu občosti (tudi kot posebnosti) predstavljajo in forme in materije. Te občosti se križajo v

1 - Pod "dejanskim" razumemo tu samo obstoječe (saj obstoji tudi materija kot možnost), oziroma tisto, kar ni samo videz, senca; ni pa "dejansko" samo, kar je izoblikovano, udejanjeno.

posamičnem, v posamičnih konkretnih bitjih, vendar ne tako, da bi ali idealna ali materialna občost podredili posamično. Obe - forma in materija - sta v posamični substanci samo njuna dela, samo njuni strani; šele posamično kot celota je nova kvaliteta, ki ni samo vsota svojih občosti, ampak s sintezo nastala višja posamična bitnost: konkretna individualna, neponovljiva prva substanca.

Občosti torej v veselju dejansko obstojijo kot kvalitetno različne, vendar niso nad posamičnostmi, ampak v njih in se v njih križajo v nove kvalitete. Šele bogastvo neštevilnih kvalitetno samosvojih posamičnosti ustvarja bogastvo svetovne kvalitetne različnosti.

Šele izhajajoč iz teze, da imata in forma in materija samostojno in dejansko vsebino, je Aristotel lahko našel izhodišče za splošno, kozmično nujnost spreminjanja in za svetovne zakonite odnose med možnostjo in nujnostjo ter aktualnostjo ter med pojavom in bistvom (iz tega pa gnoseološko nujnost polarnega odnosa med čutno-empiričnim in pojmovnim delom spoznanja).

Šele če upoštevamo, da sta v vseh pojavih forma in materija obstoječa vzroka, moramo priznati, da stvar in materija nista avtomatični odsev forme kot nekakšni njeni senci (videza, privida) ali kot zrcalni podobi in da se forma (in človeška ideja-zamisel) lahko združi z materijo in se udejanji samo po nekem dejanskem procesu. Samo v takem dejanskem procesu lahko forma prevladuje obstoječo materijo, človeška zamisel in akcija pa odpor predmeta obdelave. Ta povsod prisotni dejanski proces združevanja forme z materijo je realno svetovno spreminjanje. Brez tega realnega svetovnega procesa med formo in materijo bi bilo spreminjanje samo navidezno.

Iz istih Aristotelovih izhodišč - strukturalni odnosi v delovnem aktu, zlasti med formo in materijo - sledi dejanskost strukturalnega odnosa med potencialnim in aktualnim (dejanskim), med pojavom in bistvom.

Ker forma in materija obstojita in ker je dejanski razmik med formo in materijo na eni in prvo substanco na drugi strani (kot višjo, polnejšo bitjo) - zaradi tega je seveda dejanski začetni razmik med možnostjo in stvarnostjo, kot je lahko tudi dejanska njuna zveza vzpostavljena z dejansko spremembo.

Zato je tudi realen svetovni strukturalni odnos med pojavom in bistvom, med zunanjim in notranjim. Ker se bistvo udejanja skozi več faz in ker je bistvo posamičnega notranji odnos več sestavin (forme, materije, dejavnosti, smotra), se konkretna pojavnost vedno razlikuje od njenega bistva in zunanost vedno od notranjosti.

Najbogatejši in najrazvidnejši dokazni material za polarni odnos med možnostjo in dejanskostjo najde Aristotel (in vsak človek) zopet v antropološkem področju, v človeški delovni biti. Dokler sta ločeni, sta človeška misel in delovna moč na eni in predmet dela na drugi strani samo možnosti, delovni proces in produkt katerkoli vrste (materialni, umetniški, moralni, politični) pa sta uresničevanje in uresničitev teh možnosti.

Niti kasnejša filozofija niti strokovna zgodovina filozofije nista dovolj zapazili, kakšni močni potenciali za dojetje odnosa med transcendo in imanenco, med normativnostjo in indikativnostjo se skrivajo v Aristotelovem delovnem aktu. Forma-subjektivno dejansko transcendirajo mejo s svojim predmetom samo z delovanjem. Samo po tem delovanju postane predmetu-materiji imanentna in živi v preoblikovani podrejeni materiji bolj trajno kot trenutni miselni preblisk v človeški glavi. Najvišja transcendenca forme in materije pa je končni produkt kot višja kvaliteta in združitev obeh. Ali ni najbolj prirodno razlagati normativno kot tisto začetno formo-zamisel, ki usmeri ves delovni proces in ki je plodna samo, če je dovolj analogna po svoji strukturi s strukturo

delovne akcije in predmeta dela, če je torej normativno analogno z indikativnim (izkustvenim)?

Vse omenjene ontološke strukture Aristotelove filozofije, ki so bile izvedene s postopkom abstrakcije in posplošitve iz antropoloških struktur (iz akta) in nato še verificirane v zunajčloveškem svetu, omogočajo tudi dialektični pristop k *teoriji spoznanja*. Čeprav je bilo to pri Aristotelu na dlani, je kasnejša abstrakcionistična in neantropološka filozofija pozabila, kako zelo je v Aristotelovem pristopu spoznavni proces podzidan (po "marksistično") z prakso, z delovnim procesom. Povezava teorije spoznanja in človeške prakse ni torej nobena marksistična izmišljotina. Empirično, pojmovno in konkluzivno spoznanje so res tri stopnje spoznanja. Človeški delovni in življenjski proces se začne najprej z zaznavami in predstavami zunanje, potencialne površine možnih delovnih predmetov in površine mirujoče delovne moči. V pojmovno bistvo in v zamišljalske sklepe pa človeška misel prodira približno paralelno in komplementarno s tisto fazo dela, ki prodira z delovno, eksperimentalno akcijo v notranje bistvo predmeta dela : človek v tej akciji odkriva skrito bistvo lastne delovne moči in njenih bistvenih odnosov s predmetom in sredstvom dela.

Ta sklop Aristotelovih sijajno povezanih antropoloških, ontoloških (kozmololoških) in gnoseoloških kategorij je temeljna predpostavka Aristotelove *etike* in *estetike*. Velik metodološki Aristotelov korak je v tem, da se Aristotelova antropologija v etiki in estetiki eksplicira samo kot zavestna in jasno izražena *predpostavka-hipoteza* in ne kot deduktivna absolutna premisa etike in estetike.

Aristotel se ni napram Platonu postavil najbolj samostojno (kot menijo nekateri) z gnoseološko kritiko njegovih idej, ampak še bolj samostojno z antropološko, etično in ontološko kritiko Platonovih idej v Nikomahovi etiki. Aristotelova kritika Platona v tej etiki ima bolj temeljne humanistično-vrednostne posledice in močnejše teoretske temelje kot v Metafiziki. Šele v Nikomahovi etiki je razvidno (in od samega Aristotela poudarjeno), kako Aristotelova antropološko-ontološka razlaga važnih kategorij (obče in posamično, identično in različno, spremenljivo in statično, vse to pa izvedeno iz človeškega dela) predstavlja nujen hipotetičen prolog teoriji morale in vrednot, sociologije in politologije.

Prve vrstice Nikomahove etike so neposredna antropološko-sociološka utemeljitev etike in sociologije morale v človeškem delu, v strukturnem odnosu med delom posameznika, družbeno delitvijo dela in integracijo dela, ki jo nujno izvaja politika-etika kot delo višje vrste. Vsako dejanje teži, pravi Aristotel skoraj dobesedeno, k nekemu dobru in končni namen etike ni spoznanje, ampak dejanje. Dejanje je tu postavljeno prav v središče antropološke, sociološke in etične teorije, saj Aristotel z združevanjem istovrstnih dejanj utemeljeno razlaga nastanek področij delitve dela (gospodarstva, pomorstva itd.) in njihovega združevanja na višji ravni s politiko-etiko.

Dalekosežni teoretski in življenjski pomen tega teoretskega težišča (zaradi katerega se Aristotel prav tu poda najodločneje po drugi poti kot Platon) pa Aristotel pokaže sam. Aristotel le nekaj strani kasneje v tej isti etiki nakaže svojo najostrejšo distanco od Platonove ideje dobrega, ki jo vidi kot ostro nasprotnost lastnemu pojmovanju vloge dejanja in strukture dejanja, nasprotnost njegovi razlagi odnosa med pojmom in izkustvom ter med posamičnim in občim, med spreminjanjem in statiko, med identičnim in različnim.

Aristotel se s temi problemi sooča ob Platonovi tezi, da je najvišje dobro neka kozmična ideja, ki je nad vsem drugim, ki je ena sama in večna, ki je samo v sebi utemeljena, ločena od vseh izkustvenih stvari in ki je zato absolutno dobro (bog). Nasproti Platonu

Aristotel dokazuje, da ne obstoji eno samo ločeno dobro, ampak da so različne vrednote (dobra) določene konkretno-relativno glede na različna področja stvarnosti (ontološke kategorije) in glede na različne človeške dejavnosti, področja. Dobro kot ena sama, v sebi obstoječa in povsem brezrazlična ideja pa bi bila - poudarja Aristotel v skladu s svojo ontologijo in antropologijo - oblika brez vsebine in zato taka ideja ne bi bila nikakršno dobro.

Dobro je po Aristotelu torej možno - če naj ta beseda sploh še ohrani nek smisel in ne pade v *contradictio* in *adjecto-samo*, če je enotnost oblike in vsebine; samo, če je konkretni odnos konkretnih bitij (substanc), ki nastajajo v človeškem svetu in v različnem svetu kozmosa. Če "dobro" izenačimo popolnoma s svetovno idejo, ki je od bitij povsem ločena in v sebi popolnoma identična, ta ideja nima več nobene značilnosti "dobrega", saj je vsako dobro ali konkretno bitje ali konkretno področje bitij ali konkretni odnosi teh bitij (področij). Te konkretnosti pa so kot strukture sveta že prej odkrite v Aristotelovi Metafiziki, saj je tam Aristotel dokazal, da iz medsebojnega delovanja občih (posebnih) form in materij nujno nastanejo najbolj živo bivajoče posamičnosti, razlike in spreminjanje. Zato je "dobro" lahko samo prepleten odnos posamičnosti, posebnosti in občosti.

Tako pojmovanje "dobrega" se najpolnejše izrazi ob koncu Aristotelove etične kritike Platonove ideje dobrega. Vse stroke (npr. zdravstvo) teže k nečem "dobrem". Vendar zdravnik, poudarja Aristotel, ne išče niti "zdravja po sebi", ampak človekovo zdravje; še več, išče zdravje konkretnega pacienta, saj mora vsak primer zdraviti posebej.

V središču Aristotelovega etičnega razmišljanja je torej stopilo *dejanje* posameznika do drugega posameznika in to vedno dejanje v *konkretni* medčloveški situaciji. Prav to dejanje, ki je sposobno proizvesti živo in vredno prvo substanco, je najpristnejše dobro, ni pa temeljno dobro niti splošna niti posebna ideja ali vrednota (npr. zdravstvo kot teorija ali ideja zdravstva).

Aristotelovo dovrševanje stare grške filozofije v etiki se prelije v sklep, ki je *temelj evropskega in svetovnega realnega humanizma in demokracije*: najpopolnejše se človeško dobro uresničuje v akciji, v človeški osebi, katere središče je moralno dejanje, ki v konkretni situaciji proizvaja konkretno vrednoto drugemu posamezniku; to pa je osnovna klika človečne skupnosti.

Najtrdnější temelj te etične zgradbe in njenega vrha je antropološko-ontološka dialektika: ker je za Aristotela najpolnejša, najbolj resnična posamična bitnost, konkretna substanca, ki je sinteza materije in forme, - so najvišja človeška konkretnost šele etične akcije, šele ideje, ki so se povsem združile s svojo situacijo, ki so jo iz nevednega spremenile v nov, konkreten boljši odnos.

Ontologija, filozofska antropologija, etika in sociologija so v Aristotelovi misli vsestranska dialektična celota različnega, kakršne ni bilo nikoli prej in ne kasneje. Medsebojno oplajanje forme in materije v v Aristotelovi etiki bistveno plodnejše od Kantovega ločevanja forme in vsebine. Aristotel je ob Platonu nehote točno napovedal, kako prazna bo kantovska formalna moralna ideja, ki izžene vsebinsko, materialno "dobro".

Vsa Aristotelova etika (v knjigi Nikomahova etika) je dosledno izvedena iz teh antropoloških in dialektičnih izhodišč. Ker poznavalcu tega ni potrebno podrobno dokazovati, bomo navedel samo nekaj ilustracij.

Tisto "dobro", ki je najvišje merilo za Aristotelovo etiko, je nedvomno *človeško* dobro, in ne kakšno metafizično-kozmološko dobro. To sledi iz dobesednih Aristotelovih misli: mi iščemo človekovo dobro in človekovo srečnost. Odgovor na vprašanje, kaj je sreča kot

najvišje človekovo dobro, bi našli, če ugotovimo, kaj je človekova naloga, ki je le njemu lastna in nobenemu drugemu bitju; človekova naloga je razumno duševno udejstvovanje v skladu z najpopolnejšo vrlino; najvišja vrlina je vedno delovanje in ne stanje človeka, ni samo možnost (vrline); dober človek je samo človek dejanja; nihče ne čuti prijateljstva do sužnja kot sužnja, pač pa do sužnja kot človeka.

Ob teh zadnjih besedah naj spomnim, da je po mnenju številnih piscev Aristotel ideolog suženjstva. To mnenje ne upošteva Aristotelove antropologije, ki naravno-izkustveno prihaja do sklepa, da imajo vsi ljudje enako skupno človeško naravo, saj Aristotel poudarja ob odnosu do sužnja, da je "v vsakem človeku (torej tudi sužnju - V.R.) neka osnova pravičnosti do vsakogar" in očitno tudi v sužnju vidi tako skupno človeško osnovo za skupno generično moralo. To razkriva, da je bila Aristotelova antropologija tako duhovno krepka in teoretsko utemeljena, da je z lahkoto premagala razredne predsodke o načelno nižji naravi nižjih slojev in je bila zato eden od močnih izvorov tistega preobrata nehumane razredne ideologije, ki ga je doslej najmočneje izvršilo evangelijsko krščanstvo.

Enako dosledno je Aristotelova antropologija in dialektika prisotna v njegovi *estetiki* (v *Poetiki*). To naj ilustriram le z nekaj skoraj dobesednimi stališči iz *Poetike*: za umetnika je bistveno ustvarjalno posnemanje; predmet umetnikovega posnemanja so ljudje in njihova dejanja; v dramatski obliki posamezne osebe nastopajo in delujejo kot žive; tragedija posnema neko resno in zaokroženo dejanje, katerega nosilci so osebe; predmet posnemanja v tragediji niso osebe, marveč njihova dejanja in njihovo življenje, saj vsa človekova sreča in nesreča pride do izraza v njegovi dejavnosti.

Čeprav je Aristotelova filozofija dialektična koherentna celota, v kateri je pulzirajoče srce (večkrat le imanentna) dialektična antropologija, so v njej tudi nekatere abstrakcionistične sestavine, ki pa imajo zelo drugotno vlogo (preostra razlika med substanco in akcidenca, negibljiva višja in prva bit, ki pa ima vendar v sebi dialektiko človeka v obliki subjekta in objekta spoznanja in težnje k samocilju, k dobremu).

Izvirno krščanstvo

Izvirno krščanstvo zasluži posebno mesto v prikazu ključnih zgodovinskih stopenj razvoja filozofske antropologije in dialektike, četudi to mesto krščanstva ocenjujemo z najstrožjimi znanstveno-filozofskimi merili (pri tem lahko postavimo povsem v oklepaj npr. merila, ki jih ima iskreno konfesionalno in ontološko-teistično opredeljen človek²).

Izvirno krščanstvo predstavlja *najgloblji humanistični, vrednostno-etični preobrat* (najglobljo prenovo, vrednostno revolucijo) v vsej empirično preverljivi zgodovini človeštva, odkar nad človeštvom kakšnih 6000-8000 let prevladuje razredna družba. Ta preobrat lahko ugotovimo s strogo znanstvenim preverjanjem pisanih virov in njihovega zgodovinsko-družbenega konteksta ter z znanstvenim primerjanjem izvirnega krščanstva z

2 - Stališče pisca glede realne eksistence določenih vidikov ideje (idej) o bogu je agnostično.

drugimi religijami, z drugimi dotedanjimi filozofskimi smerni in z drugimi dotedaj delujočimi vrednostnimi sistemi.

Za našo temo je važno, da preobrat in prenova, ki ju prinaša izvirmo krščanstvo, nista samo čustvena, ampak da sta povsem razpoznavno filozofsko dialektično utemeljena, da je krščanstvo tudi v svojih dialektičnih in antropoloških pojmovanjih izredno smelo in da lomi že pred dvema tisočletjema tiste konzervativne antropološke, družbeno-hierarhične in ontološko-kozmiološke poglede, ki so v praksi človeštva močni še ob koncu 20. stoletja, še dandanes.

Izvirno krščanstvo sicer ni izdelalo eksplicitno prezentiranega teoretsko pojmovnega antropološkega sistema in dialektike. Vendar so temeljni antropološki in dialektični pojmi evangelijev včasih ali neposredno razvidni, največkrat pa so razpoznavno in nedvomno prisotni v mnogih "prilikah" (te "prilike", točneje figure, metafore so pogost način izražanja v evangelijih ali pa imajo metaforičen pomen dogodki iz Jezusovega življenja). Antropološki, vrednostni, etični in dialektični pojmi so tako neposredni pod površino "prilik" v evangelijih, da za poznavalca ne more biti nobenega dvoma in zamenjave ter zmešnjave glede vsebine teh pojmov.

Zaradi miselne zgoščenosti "prilik" in figur v krščanskem oznanilu bosta naslednji prikaz in analiza lahko kratka, kar pa seveda ne zmanjšuje ocene o dragoceni kvaliteti izvirmega krščanstva³ (ki ga v naslednjem analiziram izključno na osnovi izrečenih tez v evangelijih in na osnovi zgodovinskega konteksta: rimski imperij je bil v času Jezusa najbolj sistematična razredna družba v dotedanji zgodovini, za Jude je ta imperij predstavljal dvojni - tuji, povezan z domačim - razredni pritisk in v dveh tisočletjih pred Jezusom se je v judovskem ljudstvu - zvezi plemen - spajalo več najvažnejših kultur antičnega sveta: egiptovska in mezopotamska, palestinska, nomadska, helenistična in lastna specifična judovska kultura).

Velik korak krščanstva naprej od pojmovanj in vrednotenj Talesa, Heraklita, Aristotela in stoicizma (vsi so vsebinski predhodniki krščanstva) je v naslednjem: Kristusov in evangelijski nauk trdi s smelostjo, ki ji pri prejšnjih filozofih ni primere, da lahko najvišja bit svetovne brezkončnosti (Bog) živi svoje najintenzivnejše življenje v najbolj preprostih in celo najbolj ponižanih in prezrtih človeških bitjih, ki so najbolj na dnu družbene hierarnije. Največja nasprotja, najvišje v človeku in svetu in najnižje v konkretni razredni družbi, tvorijo najpolnejšo, najbolj živo enotnost.

Če je pri Heraklitu in Aristotelu že prisotna misel o bivanjski poinosti, ki nastane prav z združitvijo nasprotnega (forma-materija-prva substanca), je v krščanstvu ta misel dosegla še nedoseženi vrh: prav najbolj nasprotno v svetovni brezkončnosti in najbolj intenzivna nasprotja v človeški biti ustvarjajo njeno največjo človeško, življenjsko in vrednostno izpolnitev. Med tem ko Aristotel še zlahka najde v sužnju isto človeško substanco kot v svobodnem Grku, krščanstvo preseneča s smelo (toda utemljeno) tezo, da najvišja vrednota svetovne brezkončnosti in vsega človeškega lahko biva v resničnem, mesenem človeku, ki je bičan, opljuvan, zasmehovan in ki je nemočen na križu enak upornim sužnjem rimskega cesarstva, ki je križan skupaj z zločinci.

V bližino te filozofske, kozmične in življenjske koncepcije izvirmega krščanstva sta prišla npr. veika in resnično krščanska misleca, kot sta Tertullian in Kirkegaard, ko sta

3 - O tem podrobneje v knjigi *Etika in socializem*, druga izdaja, Ljubljana, 1985, str. 585-598.

govorila približno (čeprav ne dobesedno) kot da je nasprotje, združeno v krščanski misli, že blizu "absurdu" (podobno, toda dobesedno je o absurdu samo v človeški prirodi govoril ateist Sartre). Ta "absurdnost" naj bi bila v nezaslišanem združevanju takih skrajnih kozmičnih in človeških nasprotij, kot je najvišja vrednota (summum bonum) veselja (in nad njim) in najbolj ponižano in najbolj nemočno človeško bitje: "Et mortus est dei filius... Et sepultus resurrexit, certum est, quod impossibile est." (Tertullian, De carne Christi 5) (In mrtev je božji sin... In pokopan je vstal: gotovo je, kar je nemogoče.) To seveda še ni dobesedno credo, quia absurdum est (verjamem, ker je absurdno, ker je protirazumno). Gotovo pa je, da Tertullian označuje združevanje takih nasprotij v človeških sodbah kot povsem nedojemljivo za človeško logično mišljenje, zato po njemu v ta nasprotja lahko samo čustveno verujemo, ne moremo pa jih miselno razjasniti in dokazati. Take razlage Tertulliana, Kierkegaarda in Sartra so obenem zelo blizu človeški resnici in zelo daleč od nje. So blizu resnici, da so lahko v človeku, ki biva najpolnejše, najgloblja nasprotja. So pa zelo daleč od te resnice, ko delajo veliko koncesijo tistemu konzervativnemu mnenju ne samo mnogih bogatašev in oblastnikov, ampak tudi mnogih siromašnih, ki se jim je zdelo intimno povsem nemogoče, da bi najvišja vrednota sveta in človeka najbolj intenzivno živela v številnih najbolj prezrtih ljudeh in da je te vrednote v povprečju zelo malo v najbolj slavni, v najbolj čaščenih, oblastno močnih in bogatih ljudeh. Mnogim se je to iskreno zdelo tako nemogoče, tako brezsmiselno, tako absurdno, da se jim je zdela taka vera možna samo na osnovi slepe volje in slepega čustva, ne razuma. To mnenje, ki ga lahko najdemo pri mnogih profesionalnih in neprofesionalnih mislecih, je izraz nemoči povzpeti se do dialektike kot polne misli polnega človeškega življenja. Ta prepad pa zlahka premagujejo resnični dialektiki, ki jim je dialektika več kot kabinetski in predavalniški kruh. Sem spadata Tolstoj in Antonio Gramsci, ki je utemeljeno napisal, da je v svetovni literaturi 19. stoletja edini resnični kristjan Tolstoj, saj pripadnikov nižjih slojev ne gleda samo kot možne objekte paternalistične milosti višjih slojev, ampak, povsem v duhu evangelija, v teh nižjih vidi možne subjekte najvišje moralnosti.

V nadaljnjem ilustriram s kratko analizo nekaterih mest iz evangelijev, njihovo pomembno implicitno ali eksplicitno antropologijo in dialektiko.

V razliki od Platonove božanske ideje dobrega, in Kantove moralne forme, ki je prazna in ločena od človeka, ta isti božji Logos (Beseda), postane v Janezovem evangeliju meso, človek in se naseli med nami. Absolutni duh, logos sveta nima človeka in človeške družbe samo za nekakšno senco ali videz, ampak v človeku konkretno biva; absolutno biva v posamičnem, relativnem. V tej evangelijski inkarnaciji brezkončnega v izkustveno konkretnem je isti osnovni način mišljenja in vrednotenja kot v Aristotelovih polarnostih forma-materija, ideja-materija-entelehiya, duša kot forma in telo kot materija (razlika je seveda v tem, da Janezov evangelij izrazito poudarja, da je "vse" nastalo po Logosu-Besedi in zanj velja določenost po Logosu-Bogu tudi za materijo, medtem koje glede načelnega nastanka Aristotel bolj odprt za dualizem forme in materije). Vendar so glede dejanskosti konkretno-izkustvenega in imanentnosti najsplošnejšega (Logosa) v njem vsi evangeliji bližji aristotelizmu kot platonizmu ali hegllovstvu; glede tega je v evangelijih več elementov materijalistične dimenzije človeka in sveta.

Iz dialiektično prežetih polarnosti (najsplošnejše - posamično, absolutno - relativno - konkretno, enotno - nasprotno, najvišja transcendenca in imanenca) se gradijo v evangelijih dosledno antropološka, vrednostna in etična stališča. Samo nekaj značilnih ilustracij.

Najvišja transcendenca Bog-Logos-Beseda se začne v krščanski obliki - to pa je Jezusovo družbeno vrednostno prenovitveno gibanje - uresničevati v tistih, ki spadajo v nižje sloje; tisti, ki pripadajo višjim slojem, postanejo izjemoma za besedo-Logos do vzetni šele kasneje. Prvi, ki jih začne prevzemati Kristusov nauk, so "ribiči". Tisti, ki pripadajo višji in moderni judovski inteligenci in rimskemu kozmopolitizmu, so najprej za nauk slepi (Savel-Pavel) ali nemočni (bogati mladenič).

Ker neskončni logos biva v vseh ljudeh in tudi v tistih, ki jim je zgodovina človeškega rodu vzela največ človečnosti, se to izraža tudi v vrednotenju prav vse empirične človeške zgodovine, in ne samo v neposrednem prostoru in času nastanka Kristusovega nauka in preroditvenega gibanja. Glavno in edino merilo za vso človeško zgodovino v zadnji sodbi božjega Logosa: ali smo temeljito pomagali tistim "malim" (pripadnikom nižjih slojev) na dnu družbene hierarhije, ki jim je bilo odvzeto največ človeškega (druga merila se sploh ne omenjajo: npr. prisostvovanje verskim obredom ali formalno članstvo v verski organizaciji). Prvi bodo zadnji in zadnji prvi.

Ideal celovitega, polnega človeka, ki je najpolnejše uresničevanje Logosa žc v zemskem bivanju, je v evangelijih postavljen v ostrejšo nasprotje najvišjim "vrednotam" razredno hierarhične družbe - politični oblasti in materialnemu bogstvu - kot v prejšnji filozofiji (čeprav gredo v podobni smeri deloma aristotelovstvo, budizem in stoicizem). To se med drugim izrazito vidi v Kristusovi zahtevi, da morajo biti krščanski državni in verski voditelji "sluge" ljudi, in v njegovem poudarku, da bogastvo, doživljano kot najvišja vrednota, stre in izmaliči celovito človečnost (prilika o bogatem mladeniču). To pa ne pomeni enostranske, nedialektične idealistične negacije materialnih dobrin (da so one sestavni del celovitega življenja ljudi, se vidi iz prilik, ko Jezus da nahraniti množice, iz zadnje večerje, iz gostije v Kani Galilejski, iz prilike o Samaričanu).

Antroploško dialektično pojmovanje evangelijev se vidi tudi v polnem razumevanju za globoka nasprotja v človeškem bistvu in za od tod izvirajoča nihanja v človeški naravi in zgodovini. Velika večina filozofij in znanosti si (od antike do danes) ni upala pogledati v obraz resnici o tej človekovi globoki notranji nasprotnosti in nihanju, ampak je vse to prekrivala s takimi ali drugačnimi ozkimi identičnimi principi (razum, čustvo, nagon, država itd). Ta nihanja pa niso v evangelijih pojmovana kot čisto zlo, kot odpad od neskončnega dobrega, ampak kot živo življenje človeškega bistva, v katerem je imanenten tudi neskončni logos. Ta vpogled v človekovo negotovo, nasprotno, nihajočo naravo pa v evangelijih ne vodi v etični pesimizem ali relativizem dobrega in zlega, ampak v odkrivanje vse zahtevnosti mogočne in možne naloge, da se človek sam s seboj bori vedno znova za svojo polno človeško in kozmično transcendentno raven. V evangelijih niso nihajoče samo množice, ki danes vzklikajo "hosana" in jutri "križaj ga", ampak so nihajoči tudi Jezusovi učenci, ki se enkrat prerivajo za glavna mesta v prenovitvenem gibanju in drugič požrtvovalno delujejo kot bratska skupnost; niha tudi tisti, ki je Jezusov najbolj zvest učenec (Peter "izda" Jezusa le nekaj ur po njegovi aretaciji) in kot človeško bitje niha tudi sam tisti, ki je glavni nosilec Besede (naj gre ta kelih mimo mene; Bog, zakaj si me zapustil).

V evangelijih je tudi jasna misel (ki je bila vedno težko sprejemljiva za nedialektične filozofije od antike do danes), da je človek kot večslojno in družbeno dinamično bitje neprestano presečišče kompleksnih družbeno moralnih situacij in nasprotnih moralnih norm, ki so lahko vse generične, vendar imajo različno veljavo glede konkretnega razvoja človeške individualne in družbene situacije. To je seveda tudi edina rešitev za dinamično, polno življenje posameznika in družbe. Nedialektično, enostransko, dogmatično podrejanje

ljudi eni sami konkretni normi in absolutna prepoved nasprotne norme brez znanja o resnični protislovnosti človeške narave in družbe pa človeka uničuje in deformira. Glede tega je najbolj magistralna prilika o delu človeka na sobotni dan: čeprav je ta dan določen z moralno in religiozno zapovedjo kot dan nedela in transcendence (molitve, čaščenja boga), je lahko protislovnost človeka in narave taka, da lahko ta dan prevlada druga zapoved: očuvati ogroženo človeško eksistenco z delom, z delovanjem. Zato je evangelij kategoričen: ni človek zaradi sobote, ampak je sobota zaradi človeka. Nobene tako izrazito antropološko-dialektične etične misli ne poznam, kadar gre za vprašanje nasprotnih generičnih moralnih norm, sistemov in vrednot.

Zaradi pomanjkanja antropološke dialektičnosti doseganja filozofija tudi ni opazila izrazitega dialektičnega pojmovanja materialnosti v evangelijih. Utemeljeno je stališče evangelijev, da materialno v odnosu med ljudmi ter med njimi in Logosom ni niti nadrejeni absolut niti utelešeno zlo ali samo videz, nič ali senca (Platon, Hegel), ampak da je materialno ena od bistvenih strani človeka, ki je sicer po rangu nižja od duhovnosti, je pa njej tudi nujna kot posredovalec. Beseda ima namreč vedno duha in čutno obliko, beseda se utelesi; materialno je nujen posrednik človečnega in kozmičnega med ljudmi (to simbolizira Jezusovo hranjenje množic, spreminjanje kruha in vina po besedi v višjo materialnost na zadnji večerji in posredovanje te materialnosti v polnem skupnem človeškem življenju: prvi krščanski skupnosti so bile, kot pričajo Apostolska dela, vse materialne dobrine skupne, komunistične).

Materialnost torej v evangelijih ni noben absolut, je pa eden od bistvenih elementov bistva, je element nujnega posredovanja in enotnosti med Logosom in ljudmi ter med ljudmi samimi v njihovem polnem življenju.

Kant

Precej splošno prepričanje filozofskih strokovnjakov je, da je Hegel v vsaki filozofski dimenziji najbolj izrazil dialektik v nemški klasični filozofiji. To velja zlasti za večino med tisoči filozofskih strokovnjakov, ki pripadajo najbolj razširjeni filozofski smeri v 20. stoletju - marksizmu.

Temu splošnemu mnenju se bomo uprli. Ne s tem, da bi dokazoval, koliko je Marx "kriv" za tako mnenje o Heglu ali ne, ampak tako, da bomo dokazal, da so določeni antropološko-dialektični elementi pri Kantu bolj eksplicitni kot pri Heglu (pri zadnjem so najbolj sistematični v ontološko-kozmološko-logični dialektiki; antropološka dialektika pa je bolj implicitna npr. v Fenomenologiji, v Logiki, v Filozofiji zgodovine).

Kot sem že omenil v prejšnjem oddelku, je težišče Kantove kritične filozofije v antropološki problematiki. Vendar je kvaliteta antropoloških in dialektičnih rešitev v Kantovi kritični filozofiji zelo različna.

Svoj vrh doseže Kantova antropološka dialektičnost v zadnjem od treh velikih del kritične filozofije - v Kritiki presojevalne moči, - medtem ko sta v tem pogledu prehodni deli (čeprav sicer izvorni in kvalitetni) na nižji ravni.

Med tremi deli obstoji notranji dialektični odnos. Kant uspešno prerašča v Kritiki presojevalne moči tiste enostranskosti in ostre dualizme v prejšnjih dveh delih, ki jih je sam zapazil. Obenem pa en predmet tega dela - umetnost in umetniška ustvarjalnost - Kantovo odprto misel sili v bolj celovito antropološko gledanje kot predmeta dveh predhodnih del: Kritika čistega uma (njen predmet je spoznanje in logika) in Kritika praktičnega uma (njen glavni predmet je, ne da bi se Kant zavedal, abstraktna morala meščansko-tržnega gospodarstva in patriarhalnega poljedelstva, manj pa razvita humanistična morala).

Človeške celote in njene polnosti je v Kritiki čistega uma (gnoseologiji) kaj malo, v Kritiki praktičnega uma (etiki) pa skoraj nič več. V Kantovi gnoseologiji je še vzpostavljena določena zveza med razumom in čutnim izkustvom, v etiki pa je človek kot herbarijsko sprešana bilka zožen na prazni čisti uma in vse kategorije etike so samo njegov del (moralni zakoni, moralna volja, moralni namen in odločitev, moralno delovanje). Povsem pa so kot moralni dejavniki izločena in povsem čistemu umu podrejena moralna čustva, realna in izkustvena moralna dobra in humane in realne vrednote, dobri empirični učinki moralnega delovanja v realno-izkustvenih medljudskih, družbenih odnosih. Človek izgleda tu kot neki rigoristični robot moralnega uma, brez moralnega srca in krvi.

V Kritiki presojevalne moči (estetiki) pa Kant zavestno poskuša prerasti take abstrakcionizme, absolutizme in dualizme.

Kant omenja v predgovoru k prvi izdaji Kritike presojevalne moči, da je ugotovljen (dodajam: v prejšnjih dveh kritikah - V.R.) nepregleden prepad med področjem pojma narave kot čutnostjo in področjem pojma svobode kot nadčutnostjo. Sedaj pa Kant poudarja potrebo, da ima svet svobode nek vpliv na svet narave, tako da v čutnem svetu uresniči smoter na osnovi lastnih zakonov. Zato se išče taka zamisel narave, da se njene zakonite forme skladajo z možnostjo, da se v njej uresničijo svrhe svobode.

Očitno se s tem Kant vrača k Aristotelovemu antropološkemu motivu človekovega teleološkega delovanja, tj. dela in njegovih smotrov, ki teže, da se uresničijo v naravi in s tem najbolj premoščajo prepad med duhom, mislijo in naravo. Težnja k dialektičnemu povezovanju forme, misli in narave je pri Kantu podobno povezana s strukturo človeškega dela kot pri Aristotelu.

Pomemben korak k antropološki dialektiki je Kantova estetika napravila v razpravo o vseh močeh človeške duše, katerih odnos Kant utemeljeno dojame kot izrazito medsebojno delovanje in s tem preraste Heglovo nadrejenost pojmovnega mišljenja nad vsemi drugimi močmi (česar se Hegel, za razliko od Kanta, ne more znebiti niti v estetiki in to ga nujno vodi k podrejanju umetnosti in njeni smrti, saj se umetnost po Heglu ne more povzpeti na raven občosti pojma - kot da je za vsako dejavnost edino merilo pojem!).

Kant pa v estetiki izrazito insistira na celoti človeške duše in na treh njenih temeljnih močeh: moč spoznanje, čustvo zadovoljstva-nezadovoljstva in moč volje. Te moči so pri Kantu v odnosih medsebojnega delovanja, ne pa subordinacije kot pri Heglu (kjer je nedvomno na "vrhu" spoznanje-logika). Prav v estetiki Kant najde duševne moči, ki so posredni členi prej preveč ločenih duševnih moči: posrednik med močjo spoznanja in močjo volje je čustvo zadovoljstva, med razumom in umom moč presoje.

V Kantovi estetiki je razvidno, da je Kant do celovitosti teh duhovnih medsebojnih delovanj, posredovanj in komplementarnosti prišel, ker je z odprto mislijo pristopil k umetniškemu ustvarjanju (bolj kot Hegel).

Prav v zvezi z umetnostjo in estetiko Kant zaostri razliko, ki jo še ni v etiki. To je razlika med umetniškim ustvarjanjem (facere) in običajnim delovanjem (agere). Ta razlika

pa je zelo važna, ker je pri človeku možno oboje: ustvarjanje in običajno naravno-instinktivno delovanje, toda vsako od te dvojice ima načelno različen pomen za človeka, za njegovo v naravi neponovljivo bistvo: človekova celota in bistvo imata za center ustvarjanje, zaradi česar je prav ustvarjanje izrazita filozofsko-antropološka kategorija.

Kant pa te razlike še ne vzpostavlja v etiki, čeprav je ustvarjalnost enako pomembna v morali kot v umetnosti. Nejasnost in ozkost "delovanja" sta v Kantovi etiki razumljiva. Kant v etiki res govori "deluj tako", vendar mora tu delovanje ostati povsem nestrukturirano in enostransko, ker je po Kantu morala samo podaljšek čistega uma in ne rezultat medsebojnega delovanja različnih samostojnih duševnih moči.

V estetiki Kant še bolj poudari razliko med ustvarjanjem (facere, kar samo človek naredi) in delovanjem (agere).

Umetnina je delo (opus), prirodno delovanje pa vodi samo do učinka. Umetnost je svobodno proizvajanje, svobodna volja utemeljuje svoje delovanje na umu, medtem ko se tudi najbolj "umetelni" proizvodi živali (npr. čebel) utemeljujejo samo v instinktu. Proizvodni vzrok umetniškega dela - človek - je zamislil v sebi neko svrhu, ki se ji proizvod mora zahvaliti za svojo formo. Tu smo zopet pri Aristotelu in morda za korak naprej. Kant ugotavlja skupaj z Aristotelom, da je začetek in bistvo oblike končne umetnine mislena forma, ki je bila prej v umetniku, bolj pa je poudarjena pri Kantu, da gre za predhodno aktivno lastno zamišljanje umetnika, ne pa za neko formo-misel, ki bi bila kar tako nekako v njegovi duši. Ta Kantova izrazito antropološka razmišljanja pa vodijo seveda tudi od Aristotela preko Kanta k Marksovemu pojmu človeškega dela kot (jedra) človeškega bistva (glej kasneje).

Kantova analiza umetniškega ustvarjanja pa se ne zaustavlja samo pri zamišljanju kot miselni dejavnosti in je ne izolira in ne postavi nad vse druge duševne moči.

Odnosi vseh duševnih moči se eksplicirajo v Kantovi razlagi genija, proizvajalca umetniških del.

Ko Kant opisuje vse duševni moči umetniškega genija, uvede pojem duha, ki pa ni tako nejasen ali zožen na logos-spoznanje-mišljenje, kot pri Heglu.

Duh je po Kantu oživljajoči princip v duševnosti, kar vse samostojne duševne moči spodbudi in jih pritegne v tako komplementarno igro, ki najde stalni vzgon in material sama v sebi. Estetska ideja je po Kantu predstava domišljije, ki spodbuja na mnoga razmišljanja in jih noben posamični pojem ni adekvaten. Fantazija je namreč, pravi Kant, zelo močna pri proizvajanju druge narave iz materiala, ki ga daje dejansko narava: proizvod domišljije prerašča porabljeni naravni material. Domišljija, pravi Kant, spodbuja, da se zamisli tako množstvo misli, ki jih posamični pojem nikoli ne bi mogel v sebi spojiti in zato je domišljija ustvarjalna, saj ona razumu dobavlja vsebinsko bogat in še nerazvit material.

Šele združeni duševni moči domišljije in razuma tvorita genija. Genij je sposoben zato najti ideje za pojem in za te ideje najti izraz, ki drugim sporoča in prenaša subjektivno razpoloženje, ki so ga te ideje izzvale. Spretnost ljudi, da sproščajo svoje misli, pravi Kant, zahteva določen odnos domišljije in razuma, da bi se pojmom priključile neke zaznave in prestave. Samo če razum brez pojmov prenaša domišljijo v pravilno igro, se lahko sporoča predstava ne kot misel, ampak kot notranje čustvo smotrnega stanja duševnosti. Okus nas torej usposablja, da sporočamo čustva, povezana z dano predstavo, brez posredovanja pojma. Sodba okusa pa je vedno povezana z čustvom zadovoljstva ali nezadovoljstva.

Čeprav sodbe okusa ne določa noben interes, pa vendar z že brezinteresno izdelano sodbo okusa lahko poveže določen interes. Ta empirični interes za lepo pa po Kantu vedno

živi samo v človeški družbi. Družbenost je namreč, pravi Kant, tista lastnost, ki je nujna človeku za njegovo humanost. Okus je torej moč presoje tistega, s čemer človek svoja čustva sporoča in prenaša vsakemu drugemu človeku. Tako lepa umetnost spodbuja in razvija kulturo duševnih moči v cilju družjenja in družbenosti ljudi.

Iz precej obširno navedenih misli Kanta o umetnosti sledi, da v njenem nastajanju in družbenem delovanju sintetično in komplementarno delujejo vse oblike duševnega življenja: domišljija, razum, pojmi, zaznave, predstave, čustva (zadovoljstva in nezadovoljstva) in empirični interes, človekova individualna duševnost in družbena duševnost. Podoba človeka v Kantovi estetiki je veliko bolj bogata kot v gnoseologiji in zlasti veliko bolj kot v njegovi etiki.

Niti ena duševna oblika ni v Kantovi estetiki več izrazito nadrejena ali podrejena. Vse so v odnosih medsebojnega delovanja, vse so lahko ali vzrok ali posledica ena drugi, so lahko spodbujevalec ali spodbujani in zato so vse v dokazani medsebojni dialektični igri. Ta igra duševnih oblik, ki jo Kant v estetiki tako zelo poudarja, pomeni resnično isti smisel, ki ga ima prav ljudska igra: odnos enakopravnih partnerjev, od katerih nobeden ni v naprej subordiniran ali nadrejen, v kateri vsaka duševna oblika, glede na konkretni potek te njihove vzajemne igre, menja mesto glavnega spodbujevalca in spodbujanega, bolj ali manj neposredno ali posredno povezanega soigralca, ki pa z vzajemnim učinkovanjem dajo bogat celotni duhovni rezultat v posameznem človeku in v rasti skupne človeške kulture.

Kantova Kritika presojevalne moči je pomemben korak v izgradnji dialektične filozofske antropologije z novimi prispevki k pojmu o celoti človeka in njegovem bistvu. Kant dokaže, da šele vse duševne moči z medsebojnim komplementarnim delovanjem tvorijo duhovno in duševno celoto človeka, ki obstoji samo kot neprestana dinamika raznih medsebojnih delovanj raznih duševnih moči, nikoli pa kot nadvlada katerekoli duševne komponente (niti razuma, uma, niti čustva, volje, niti čuta, interesa). Kant dokaže, da živost in celovito medsebojno delovanje vseh duševnih moči sproži in poveže človekovo ustvarjalno delo, s čemer je delo dokazano žarišče polnosti in povezovalce celote in bistva človeka. Kant prav tako dokaže, da je individua-oseba temeljno dogajanje te posebne celote človeka, da pa to dogajanje v osebi dobiva največje spodbude za svojo rast v komunikaciji z drugimi ljudmi, v človeški kulturni družbenosti, zgrajeni iz ustvarjalnega dela posameznikov in skupin. Tako Kant dokaže, da je celota človeka možna samo kot izrazita polarnost osebe in družbe.

Marx

O Marxovem posebnem prispevku k filozofski antropologiji bom tukaj govoril v skrajno zgoščeni in fragmentarni obliki, ker sem ta prispevek podrobno prikazal in dokazal v knjigi *Izvirna marksistična dialektika*.

Čeprav je bil marksizem v drugi polovici 20. stoletja kvantitativno najbolj razširjena filozofija na planetu, je v razlagah, kaj je marksizem, veliko zmede tudi glede marksistične antropologije in dialektike. Zato menim, da je še vedno novo, kar sem glede tega povedal v omenjeni knjigi in kar bom tu skrajno strnil.

Če ocenjujemo stališče marksizma do antropologije in dialektike, je glede mnogih pojmovanj bližje Aristotelu kot Heglu (pojmovanje dela, delovnega akta in njegove strukture, osebe, realnega humanizma, realnosti dialektike, odnosa forme in materije, posameznega in občega). To je bilo doslej večkrat prezrto.

Nekaj zgoščenih tez izvirnega humanizma:

- Izrečna predpostavka vsega teoretičnega in družbenega dela izvirnega marksizma so "dejanski individui, njihova akcija" (Nemška ideologija). Marksizem je torej prva filozofija in družboslovje, ki zavestno predpostavi kot izhodišče: dejanske delovne akte dejanskih oseb. S tem je narejen velik korak naprej od izhodišč, kot sta "spoznaj samega sebe" in "cogito ergo sum" ali "človek je mera vsega". Prav vse te implicitne antropološke predpostavke dejanska akcija individue absorbira kot delne, sama pa je eksplicitno antropološko in personalistično izhodišče (nestrokovnost je torej trditi, da naj bi imel marksizem kot izhodišča materijo, ateizem, kolektivizem, socializem, komunizem ali kaj podobnega).

- Antropološko-personalistično je opredeljen tudi glavni družbeni cilj marksizma kot brezrazredna "asociacija, v kateri je svobodni razvoj vsakega posameznika pogoj za svoboden razvoj vseh". Temelj prihodnje humane asociacije ni niti nek posamezniku nadrejen kolektivizem niti država (diktatura proletariata) niti absolutna državna ali družbena lastnina, ampak prav svobodna, ustvarjalna oseba (kar bo še utemeljeno). Trditve, da izvirmi marksizem podreja osebo in njeno svobodo družbi, so ali nestrokovne ali zlonamerne.

- Izvirmi marksizem je (točneje kot vse predhodne filozofije in družbene vede) opisal vse sestavine strukture delovnega akta, ki je glavno žarišče neponovljive celote človeka že v osebi. Še točneje od Kanta je opredelil glavno sestavino delovnega akta kot idee Vorstellung, kot zamisel; kot tisti vnaprejšnji glavni vzrok človeškega proizvoda katerekoli vrste, ki je mnogo bolj ustvarjalen od pojmovnega spoznanja danega predmeta in ki človeka najbolj odločilno dvigne iz in preko živalsko-instinktivne ravni. S to tezo je izvirmi marksizem prispeval najvažnejši temelj za filozofsko antropologijo, saj je pokazal, da zamišljajsko delo prerašča vse živalsko, da je zato človeška celota bistveno višja od živalske in da se zato filozofska antropologija bistveno loči od biološke antropologije, etnološke antropologije itd. Zato je povsem nestrokovno izvremu marksizmu očitati, da podreja človeka in njegovo osebo naravnim in živalskim zakonitostim.

Ker izvirmi marksizem insistira poudarjeno, da je zamišljanja sposoben vsak človek (tudi izobrazbeno "najslabši" stavbenik), je povsem dosledno, da marksizem vzame akcijo (delovno dejanje) dejanskega individua za glavno predpostavko svoje teorije in da v svobodnem delovnem, dejavnem človeku odkrije temelj bodoče humane asociacije.

- Izvirmi marksizem je bolj kot katerakoli smer do tedaj poudaril, da splošni zakoni proizvodnje (strukture delovnega akta ipd.) ne velja samo za materialno proizvodnjo, ampak za vsa človeška specifična področja: religija, družina, država, pravo, morala, znanost, umetnost itn. S tem je nakazal, da filozofska antropologija mora razpravljati o

človeški posebni celoti, ki zajema tudi ta področja in da je treba tudi ta področja obravnavati antropološko; vse humanistične in družbene znanosti pa morajo biti povezane tudi s filozofsko antropologijo.

- Izrazito filozofsko-antropološka je v izvirem marksizmu tudi opredelitev realnega humanizma kot glavnega določila komunizma ali socializma. Glavna vsebina realnega humanizma je razvoj celovitega, vsestranskega, bogatega človeka; to pa ne pomeni prvenstveno ali celo izključno materialnega bogastva, ampak privzemanje vseh človeških skritih možnosti, vključno in prvenstveno tudi duhovnih in praktičnih "čutov".

- Poudarjanje prvenstva človeške osebe kot nosilke ustvarjalnosti Marxa izrazito loči od Hegla ali Platona, ki konkretno osebo podrejata abstraktno občemu v svetu in človeštvu (absolutni ideji, državi, delitvi dela). Z poudarkom na posamičnem konkretnem, osebi, dejanju je Marx mnogo bližji Aristotelu, pa tudi izvirnemu krščanstvu, kot Heglu ali Platonu.

- Tudi Marxova in Engelsova občja ontologija in kozmologija sta bližji Aristotelovi (in delno krščanski) kot Heglovi in Platonovi. Vse kategorije brezkončne svetovne biti (posamično in obče, forma in stvarnost, forma in materialnost, identičnost in različnost) so in za Aristotela in za krščanstvo obstoječe, nobena od njih ni absolutno navidezna in nepomembna. Zlasti je pomembno, da za nobeno od teh ontologij obče ni tako nadrejeno nad posamičnim kot pri Heglu ali Platonu, ampak je posamičnemu imanentno in vsaka posamičnost ima svoje individualno konkretno bistvo. To je izrazita misel že v Marxovi doktorski tezi o razliki med Demokritovo in Epikurovo filozofijo. S tem pa je postavljen tudi zelo trden temelj za pojmovanje, da človeška oseba in njeno dejanje ni podrejeno nobeni svetovni, naravni ali družbeni zakonitosti na absoluten način in da je oseba s svojim dejanjem sposobna transcendirati naravne in družbene občesti (razlika pa je seveda v tem, da po krščanstvu Bog ustvari vse).

Izvirni marksizem vsebuje torej filozofsko antropologijo in občo ontologijo - kozmologijo, ki sta obe realistično-dialektični in izrazito komplementarni.

- V Marksovi in Engelsovi občji ontologiji so bistvene razlike od Hegla tudi zato, ker spreminjanje in nasprotja niso podrejena identičnosti krožnega toka Absoluta (kot pri Heglu). Zato je v povsod prisotnih kozmoloških realnih spremembah, medsebojnih delovanjih in nasprotjih dovolj prostora za človekovo svobodno ustvarjanje in preraščanje danega (tega prostora pa ni dovolj pri Heglu in Platonu). Tudi v teh dimenzijah sta Marxova in Engelsova občja dialektika (občja ontologija) in njuna filozofska antropologija zelo komplementarni in v tem zelo podobni Aristotelovi filozofiji.

- Izhajajoč iz vseh omenjenih antropoloških in ontoloških dognanj (sintetična, ustvarjalna vloga dela, polarnost materije in zamisli, subjekta in objekta v delu), je izvirni marksizem bolj kot katera druga prejšnja smer poudaril nesmiselnost nepremostljivih prepadov med glavnimi filozofskimi smermi, kot so subjektivizem in objektivizem, spiritualizem in materializem, aktivizem in pasivizem, naturalizem in humanizem. S tem je izvirni marksizem prvi nakazal bistveno vlogo filozofske antropologije in občje dialektike za preraščanje anahronističnih prepadov med glavnimi filozofskimi smermi.

a) *Trstenjakova filozofska antropologija*

(Zapažanja ob knjigi *Človek končno in neskočno bitje*)

Trstenjakova knjiga pod naslovom *Človek končno in neskončno bitje* je gotovo doslej najboljše slovensko in jugoslovansko delo iz filozofske antropologije. Na kratko bom orisal najprej njegov filozofsko-teoretični pomen, potem pa njegovo kulturno in družbeno vlogo.

Trstenjakova knjiga je med vsem dosedanjimi filozofskimi napisi o antropologiji v Sloveniji in Jugoslaviji najbolj sistematično in obenem izvorno delo. To seveda pomeni, da Trstenjakova izvirnost ne seže samo do kakšnih fragmentov, ampak do povezave številnih izvirmih elementov v izvorno celoto. V tem smislu je Trstenjakova knjiga gotovo določen mejnik tudi v slovenski in jugoslovanski filozofski misli (kako pomemben kulturni in družbeni mejnik, pa kasneje).

Trstenjakova knjiga je poleg pastoralnih vidikov tudi izrazita filozofska antropologija, saj ji je poudarjeno zastavil nalogo: "Ni dovolj 'psihologija' človeka, potreben nam je celoten pogled in nauk o človeku, kolikor ga sploh moremo zanesljivo dognati... Nobena veja antropologije pač ne zajame cele človekove podobe v vseh njenih zakonitostih in globinah." Za filozofijo je pomembno, da je Trstenjakova izvorna antropologija strokovno dobro utemeljena v temeljitem avtorjevem poznavanju zgodovine filozofije in njene antropologije, kar je omogočilo, da knjiga vmeti svoja izvajanja v odprto razvojno problematiko filozofije. Trstenjak utemeljeno ugotavlja, da posebni pomen filozofske antropologije izvira tudi iz tega, da je dvajseto stoletje stoletje človeka, za razliko od vseh prejšnjih stoletij. Tako se znajdemo, pravi Trstenjak, pred dejstvom, ki je staro komaj nekaj desetletij: sodobna znanost na vsej črti izhaja iz človeka; na mah smo se znašli v dobi antropologije.

Sodobni svet se otepa metafizike, pravi Trstenjak. Trstenjakova antropologija je izrazito dialektično usmerjena in to je njena velika odlika, saj človeka kot bitje številnih temeljnih nasprotij lahko zajame samo izrazito dialektična, ne pa stara formalno logična in abstrakcionistična, absolutizirajoča misel.

Ko se sooča z juridično usmerjenimi dušnimi pastirji v cerkvi, izreka Trstenjak pomembne metodološke premise za vsako sodobno filozofsko in družbeno vedo (in ne samo za pravo): "Pravo je enostransko: prav - ni prav, vse v skladu s predpisom in zakonom. Modrost pa je večstranska; nikoli ji ne gre samo za ali - ali; modrost je prav v tem, da pozna in mora poznati več poti do rešitve, do cilja."

Dialektična antropologija, ki dojema človeka kot bitje mnogih dimenzij, nasprotij in nihanj, lahko edina odkrije človeku vso načelno raznoliko bogastvo njegovega sveta in zato mnoga pota in mnoge vrednote njegovega življenja ter mnoge sinteze in prehode teh vrednot. V tem je modrost dialektične antropologije nasproti ozkemu formalno logičnemu in starem metafizičnemu mišljenju (Hegel), ki pozna in poskuša živeti samo eno stran človeka, vse drugo pa zavreči in zatreti.

To celovito dialektično gledanje na človeka kot celoto različnosti in nasprotij prežema vso Trstenjakovo knjigo.

Za filozofsko antropologijo pa so zlasti pomembna nasprotja v človeku, ki jih Trstenjak analizira v prvih treh poglavjih: človek metafizično mejno bitje, človek numinozno bitje, človek ezoterično bitje. Dialektičnost človeka vidi Trstenjak utemeljno v tem, da človek intenzivno prehaja meje med podčloveškim in nadčloveškim območjem, da je človek obenem zaprto in odprto bitje, končno in neskončno bitje. Izrazita človekova dialektičnost človeka je tudi v tem, da je nihajoče bitje med telesom in duhom, med nujnostjo in svobodnostjo, med spoznanjem in zmoto, med dobroto in zlobo ter med nesrečo in srečo ter da je presežno bitje v številnih dimenzijah.

Ker ni namen tega pogleda na Trstenjakovo knjigo podroben prikaz (in ker so nekatere strani te knjige že prikazane v posebni recenziji Boruta Ošlaja v tej številki Anthroposa), naj glede njenih izrazito filozofsko antropoloških značilnosti omenim še, da so zlasti deli knjige, ki obravnavajo psihosociološke okvirje in smeri sodobne vernosti, izrazito filozofsko in družboslovno vredni, ker temeljna dognanja filozofske antropologije soočajo s sodobno družbeno in vrednostno problematiko in s tem odkrivajo nova nasprotja v človeku (človek kot neznansko bitje, kot odprto bitje, kot razdvojeno bitje, kot dobro bitje, kot obdano bitje, kot ogroženo bitje, kot bitje srečanja).

Trstenjakova knjiga pa ni mejnik samo v slovenski in jugoslovanski antropologiji, ampak tudi v slovenski družbi in kulturi in v njeni razvojni dinamiki v sodobnem človeštvu.

Tu moram seči vsaj malo nazaj, v prvo polovico 20. stoletja, ko so se začele v Sloveniji izrazitejša družbene, kulturne in idejno vrednostne diferenciacije.

V prvi polovici 20. stoletja se v Sloveniji okrepijo napredne, leve moči v vsem javnem življenju. Nastanek Osvobodilne fronte slovenskega naroda ni slučajen, ampak je naroden, družbeno organski vrh krepitve in zbliževanja slovenskih naprednih sil. Napredne sile se ne krepijo samo z rastjo delavskega gibanja, ampak tudi z notranjo diferenciacijo v obeh tradicionalnih slovenskih političnih taborih: znotraj katoliške in "liberalne" stranke.

Osamosvajanje, diferenciranje levih tokov v Sloveniji pa ni bilo samo politično, ampak mnogo globlje: bilo je tudi kulturno, duhovno in idejno. Slovenska levica vseh vrst - delavska, katoliška in svobodomiseln - je postala pred letom 1941 tudi kulturno in duhovno največja in najbolj kvalitetna moč v slovenskem narodu. V teh zgodovinskih trenutkih je bil njen duhovni delež v slovenskem narodu verjetno večji kot v katerem koli drugem evropskem narodu. Konzervativne sile so imele v svojih vrstah posameznike, ki so bili (kot sem že večkrat omenil) resnični strokovnjaki (kot npr. filozofa dr. Aleš Učeničnik in izvirni dr. France Veber), ki pa s svojim delom niso prav nič prispevali, da bi slovenski narod v svoji največji zgodovinski ogroženosti (od fašizma in nacizma) dojel resnico o samem sebi v tedanjih evropskih duhovno-vrednostnih, družbenih in političnih spopadih. To duhovno in družbeno resnico pa je tedaj Slovencem sijajno odpirala vsa slovenska intelektualna levica. V knjigi Na kriznih križpotjih sem dokazal podrobneje, da je vsa slovenska levica (vsak del na svoj izviren način in zato s trdnim prepričanjem) izgradila ne samo skupne politične, ampak tudi skupne filozofske vrednote. Vsi tisti, ki sobili kasneje ustvarjalci OF - krščanski socialisti, komunisti, sokoli, kulturni delavci in drugi - so se že dosti pred letom

1941 čvrsto, zavestno opredelili za vrednote: človek, humanizem, delo, osebnost, demokracija, svoboda in socializem.⁴

Na dlani je, da so te skupne vrednote vse slovenske leve, napredne fronte pristno in zavestno nadaljevanje tiste evropske in svetovne filozofske antropologije, ki se začne z antično grško filozofijo in se potem preko izvirnega krščanstva nadaljuje vse do današnjih dni.

Trstenjakova knjiga predstavlja izrazito nadaljevanje te napredne slovenske misli v današnjih dneh, nadaljevanje, ki je po svoji filozofski in človeški kvaliteti in toplini dostojni nosilec istega slovenskega duha, ki so ga ustvarjali Vodnik, Prešeren, Cankar, Janez Evangelist Krek ter slovenski napredni intelektualci pred letom 1941 in po njem. Taka misel kot je Trstenjakova, bo v slovenskem narodu in v evropskem prostoru vedno - tudi v naslednjih stoletjih - ustvarjala duhovne temelje za humano sodelovanje vseh poštenih ljudi.

Trstenjak povsem določno izpove ne samo splošne filozofske osnove svojega dela, ampak tudi njegovo konkretno kulturno-zgodovinsko in družbeno-zgodovinsko mesto. Po podatkih, ki jih pisec navaja v prologu svoje knjige, je ona nadaljevanje napredne smeri v katoliškem svetu, kot je bilo predvojno svetovno katoliško "mladinsko gibanje", ki se je v predvojni Sloveniji uresničevalo v katoliški skupni okrog revij Križ na gori (Cankarjev motiv) in Križ (Edvard Kocbek, dr. Tone Vodnik, Jakob Šolar, Dora in France Vodnik, dr. Jože Pogačnik, dr. Vilko Fajdiga, dr. Stanko Gogala, Pino Mlakar, dr. Tomaž Furlan, dr. Roman Tominec). Kot navaja Trstenjak, je bil ta krog starejši katoliški generaciji sumljiv in zlasti mu je bila nasprotna Katoliška akcija.

Mladinsko gibanje je anticipiralo drugi vatikanski koncil, ki je (dodajam) imel nedvomno napredno vlogo in v sami katoliški cerkvi in v družbenem razvoju človeštva v drugi polovici 20. stoletja. Lahko samo še dodam, da imajo ta dogajanja nadaljevanja prav do današnjih dni. Kot omenja Trstenjak, dr. Pogačnik ne bi nikoli postal ljubljanski nadškof, če ne bi bilo v Sloveniji prevrata v letu 1945. In če vsega tega ne bi bilo, tudi ne bi bilo sedanje pomiritve in sprave v Sloveniji, ki ji je dr. Pogačnik (s strani katoliške cerkve) postavil trdne temelje, ker je zamenjal duha totalitarnega triumfalizma z duhom humanega in krščanskega pluralizma.

Vsa ta izrazita dogajanja v Sloveniji pa Trstenjak utemeljeno vidi kot izrazit delec splošne prenovе in človeštva in katolicizma v drugi polovici 20. stoletja:

"Prej so vse reševali in utemeljevali od zgoraj navzdol, najsi so bile to profane civilne stvari (država) ali pa sakralna verske (Cerkev), od Boga in vladarja, danes pa od spodaj navzgor iz narave in ljudstva; prej avtoritativno in absolutistično, zdaj demokratično in relativistično...".

V teh besedah so temeljne družbeno-vrednostne dimenzije evropske in svetovne filozofske antropologije in realnega humanizma od antične grške filozofije do danes.

4 - Podrobno v knjigi Na kriznih križpotjih, DZS, Ljubljana, 1988, str. 70-92.

b) Filozofska antropologija in človeštvo na pragu 21. stoletja

Sedaj imamo tudi že dovolj zgodovinskih dejstev (in jih bomo dodali še nekaj), da razjasnimo navidezni paradoks ob koncu 20. stoletja: čeprav se profesionalna filozofija dosedaj v svetu ni dovolj razvila v antropološki smeri, ki jo je predlagal na začetku tega stoletja Scheler - premakniti težišče filozofije v antropologijo - ima vendar filozofska antropologija (kot realni humanizem) velike pozitivne odmeve v sodobnem človeštvu, v krepitvi realnih humanističnih vrednot v sodobnem človeštvu v drugi polovici 20. stoletja.

Glavne pozitivne vrednote vsega človeštva, ki se krepijo v drugi polovici 20. stoletja, so: *socialna država, človeške pravice* (zlasti kakor so formulirane v Splošni deklaraciji človeških pravic OZN), *krepitev elementov demokracije, krepitev mirovnih teženj in sodelovanja med narodi, krepitev deleža razumnih elit v sodobnih vodečih državah*.

Razrešitev omenjenega paradoksa je v naslednjem: čeprav sodobna profesionalna filozofija ni napravila kakšnega dramatičnega premika k filozofski antropologiji, so bile vrednote izvirmega krščanstva in modernega socializma (zlasti izvirmega marksizma) tolikanj inherentne evropskemu prostoru in človeštvu ter svetovni inteligenci in tolikanj sveže, da so lahko dale jasne duhovne osnove in spodbude za tisto pomembno (toda še *zelo delno*) realno krepitev humanih vrednot v sodobnem človeštvu, ki sem jo pravkar omenil.

Pa tudi ob taki razrešitvi paradoksa ostanejo lahko kakšne večje negotovosti: ali se ni vloga krščanstva zmanjšala z vsesplošnim propadanjem takih poudarjeno "krščanskih" režimov, kot so bili v prvi polovici 20. stoletja avstroogrsko (habsburško), rusko in nemško cesarstvo (ki so do tedaj vladali največjem delu Evrope), dalje z propadom katoliških režimov v Slovaški, Avstriji, Slovaški, Španiji in Portugalski (ki so tudi vsi zginili) ter s propadom "krščanskih" imperijev zahoda, ki so v prvi polovici 20. stoletja še vladali vsem svetu, in nato kmalu izginili. Dalje: propad "socialističnih" in "komunističnih" režimov v vsej vzhodni Evropi in še kje drugje - ali ni to dokaz popolnega propada modernega socializma in izvirmega marksizma ter popolne zmage kapitalizma?

Tudi te težave je kaj lahko rešiti, če poznamo zgodovinska dejstva, če poznamo resnico o vseh v 20. stoletju propadlih režimih in resnico o dejanski vsebini izvirmega krščanstva in sodobnega socializma ter marksizma.

Resnica pa je povsem preprosta: propadli "krščanski" režimi niso bili krščanski in propadli "socialistični" režimi niso bili socialistični (niti komunistični), saj je bila totalitarna narava in enih in drugih režimov v najostrejšem spopadu s skupno humanistično, personalistično in demokratično vsebino prave krščanske in prave socialistične filozofske antropologije.

Zaradi nepoznavanja zgodovinsko-družbenih dejstev in nepoznavanja duhovne vsebine krščanstva in modernega socializma, celo večji del sodobne inteligence ne pozna "skrivnih" poti, po katerih so se v človeštvu 20. stoletja krepili družbeni in duhovni elementi humanega socializma in zmanjševal (še vedno *zelo močni*) vpliv avtoritativne razredne družbe. Moč razredne družbe je v 20. stoletju propadala z razpadom vseh zgoraj naštetih režimov (tudi "socialističnih", saj je bila njihova vladajoča birokracija izrazit element razredne družbe) pa tudi drugih (italijanski in nemški fašizem in japonski militarizem). Elementi nekapitalističnega socializma pa so se krepili s splošno zmago socialne države, z napredno državno in družbeno intervencijo v gospodarstvu, z raznimi oblikami demokracije ter s takimi skupnimi vrednotami človeštva, kot so omenjene v deklaraciji OZN. Eno najbolj

zmotnih mišljenj trdi, da sodobno uveljavljanje človekovih pravic pomeni zmago kapitalizma. Pri tem ne vidijo, da so že glavne parole francoske revolucije - enakost, bratstvo, svoboda - vsebovale možnost izrazitih socialističnih vrednot in da obstoji velika razlika med Deklaracijo o pravicah človeka in državljana francoske revolucije in omenjeno deklaracijo Združenih narodov. Medtem ko francoska deklaracija vsebuje še poudarjen element lastnine (kar bi se še lahko povezovalo, čeprav tudi le deno, s kapitalizmom), vsebuje deklaracija OZN tak poudarek na filozofsko-antropoloških, krščanskih in socialističnih vrednotah (razvoj osebnosti, pravica do dela, ekonomske, socialne in kulturne pravice), da je deklaracija OZN že izrazita *idejna zmaga* izvirmih idejno-vrednostnih krščanskih in modernih socialističnih vrednot na ravni vsega človeštva.

To vse pa potrjuje utemeljenost Trstenjakove ocene, da se je v drugi polovici 20. stoletja izvršil v vsem človeštvu in na vseh področjih temeljit prevrat od avtoritativnosti in absolutizma k (vsebinski) demokratičnosti. Slovenska levica pred letom 1941, slovenski osvobodilni boj in socialistični razvoj so bili izrazit in predhodni del tega evropskega in svetovnega prevrata in ne kakšna lokalna niti folklorno nacionalna zadeva.

IV. ZNAČILNOSTI DVAINPOLTISOČLETNEGA RAZVOJA FILOZOFSKE ANTROPOLOGIJE

Podrobnejša analiza osem ključnih mislecev - Talesa, Heraklita, Aristotela, Jezusa, Kanta, Marxa, Schelerja in Trstenjaka - v 2500 letini zgodovini evropske in svetovne kulture nam omogoča dovolj zanesljivo sodbo o vsebini filozofske antropologije in o njeni vlogi v kulturi človeštva:

1. Miselno in vrednostno področje filozofske antropologije se je v ključnih filozofijah predhodnih 2500 let povsem jasno naznačilo: celota človeka in njen smisel v (verjetno brezkončnem) svetu. To antropološko področje je možno znanstveno opredeliti v vseh ključnih osmih filozofijah (čeprav se je antropologija kot "disciplina" začela oblikovati šele v 20. stoletju in je bila prej stalno implicitna v drugih "disciplinah").

2. Usmerjenost k antropologiji je bila pri osmih mislecih vedno tudi izrazita usmerjenost k človekovi polnosti in celovitosti, ki v vseh osmih filozofemih oblikuje močno kulturno in družbeno težnjo k preraščanju glavnih filozofskih, vrednostnih in ideoloških ozkosti svoje epohe.

Zato je filozofska antropologija (včasih skupaj z etiko) tisto filozofsko področje, ki najbolj spodbuja k osvoboditvi človeka in h kulturni transcendenci njegovih glavnih epohalnih ozkosti z uresničevanjem človekove konkretne zgodovinske celovitosti.

3. V vseh osmih analiziranih filozofemih se je prav filozofska antropologija izkazala kot edina misel, ki lahko dojame izredno bogato notranjo nasprotnost in dinamičnost človeka. Tega pa je antropologija sposobna, ker prav ona najbolj intenzivno postavlja vprašanje o celoti človeka.

4. Zaradi vsega omenjenega je prav filozofska antropologija najbolj vrtala v bistvo celote človeka: v brezmejno globino človekove biti in v njeno večdimenzionalno razvojno dinamiko, v njena nihanja, prehode in transcendence; odkrivala je posebno naravo posebnega človeškega delovanja - delo kot ustvarjanje - ki je glavna povezujoča in

transcendenčna sila vseh bogatih človekovih nasprotij (pa tudi izvor človekovih odujevanj), ki je povezujoča sila vseh človekovih duševnih moči in oblik (razuma - uma - zamišljanja - fantazije - pojma - čustva - predstavljanja - zaznavanja, pozornosti); prodirala je v delo - ustvarjalnost je glavna sinteza subjekta in objekta, dejavnosti in pasivnosti, človeške možnosti in udejanjanja, normativnosti in izkustva, človekove notranjosti in zunanosti, človeškega in izvenčloveškega sveta (kozmos, neskončnost), idealnega in materialnega, človeške forme in vsebine, človekovega bistva in pojavnosti, duha in narave (nagona), človekove transcendence in imanence; odkrivala je delo-ustvarjanje kot glavno sintezo med človeško osebo (kot temeljno celoto človeka) in njegovo družbenostjo, med nasprotnimi normami in vrednotami.

5. Ker se je že zaradi svojega predmeta - celota človeka - morala neposredno soočiti z izrazitimi človekovimi nasprotji, je morala biti filozofska antropologija po pravilu bolj dialektična kot druge filozofske "discipline".

6. Ker je med vsemi (izkustveno znanimi) bitji verjetne vesoljske neskončnosti verjetno prav človek najbolj dialektično (nasprotno) bitje, je filozofska antropologija najprej v človeku samem našla hipoteze o dialektični strukturi vesolja, hipoteze za dialektično ontologijo-kozmozologijo, etiko, estetiko in gnoseologijo. Zato se antropološka in ontološka dialektika pojavljata večkrat v zgodovini filozofije kot komplementarni.

7. Zaradi vseh navedenih značilnosti se filozofska antropologija v razvoju filozofije in znanosti pojavlja kot teoretična premostitev prepadov med preveč ločenimi filozofskimi "disciplinami", med preveč sptimi filozofskimi smermi in kot teoretski povezovalac interdisciplinarnosti vseh znanosti - zlasti humanističnih in družbenih - in kot spodbujevalec njihove teoretske kvalitete in avtonomije.

8. Nobenega od naštetih in drugih filozofskih in družbenih vprašanj ne more filozofska antropologija razrešiti dokončno-absolutno, ampak je le sestavina humane revolucije vrednot, ta pa lahko prispeva k kvalitetnejšemu razreševanju konkretnih filozofskih in družbenih vprašanj na pragu 21. stoletja, ki jih je odprla kriza človeštva in Evrope.

POVZETEK

Ernst Bloch je izrazil prepričanje, da se ne da filozofirati z nekaj velikimi imeni. Trajni temelj filozofije in filozofiranja ostaja po njegovem thaumázein, čudenje usmerjeno v tisto kar-je, v najbližje, tudi v temo ravnokar doživeteга trenutka. Podoba nekonstruiranega vprašanja je zanj poskus združevanja notranjega z vnanjim. Ta postopek skuša opredeliti s sintezo Kanta in Hegla. Problematika kategorije thaumázein in podobe nekonstruiranega vprašanja pelje v izgradnjo nekaterih najpomembnejših vidikov njegove filozofije, tj. pojmovanja utopije in upanja.

ABSTRACT

THE INABILITY OF PHILOSOPHY TO END

Ernst Bloch expressed the conviction that some great names cannot be philosophized with. The permanent foundation of philosophy and philosophizing remains, in his opinion, thaumasite, wonder directed towards that what is, to the nearest, even into the darkness of the just experienced moment. The image of the unconstructed question is, for him, an attempt of associating the internal with the external. This process attempts to define Kant and Hegel with synthesis. The problems of thaumasite category and similar unconstructed questions lead to the construction of some of the most important aspects of his philosophy, which is the comprehension of utopia and hope.

II. PODOBA NEKONSTRUIRANEGA VPRAŠANJA

Ernst Bloch razume thaumázein¹ mnogo širše kot zgolj v pomenu nemožnosti glede konca filozofije. S to kategorijo razlaga v svoji filozofiji nastajanje še nekaj drugih kategorij in se vedno znova vrača k njej. Tako jo omenja takrat, kadar govori o dnevni sanjah, utopiji,

1 - Pričujoča študija nadaljuje s prikazom Blochovih nazorov o čudenju, saj Bloch ravno s to kategorijo zavrča idejo o koncu filozofije. Študija je sestavljena iz dveh samostojnih prispevkov, prvi je naslovljen TÓ THAUMÁZEIN drugi PODOBA NEKONSTRUIRANEGA VPRAŠANJA.

upanju, imanenci, transcendenci, mesiji; z njo celo v obliki avtobiografskega zapisa opisuje svoj filozofski portret.²

Gre za delo z naslovom Philosophie in Selbstdarstellungen iz leta 1975, ki prinaša avtobiografije vrste znanih nemških filozofov. Začnemo pri sebi, pravi Bloch, smo, kar pa je nejasno, zato želimo iz tega ven. To sproža vprašanja, ki se najprej nanašajo na obstoj tega, kar je in spraševanje prihaja iz našega začudenja, strmenja, iz pračudenja, da je sploh kaj. V tem dogajanju znotraj spraševanja čudenje ostaja, ne izginja, napreduje kot nikdar ugaslo spraševanje (ungelöschtes Fragen) in v tem smislu razume thaumázēin tudi v Tübinger Einleitung in die Philosophie (1963/1964) in kar izrazi že v naslovu kot Das fragende Staunen. Ta krajši razdelek Tübingenškega uvoda v filozofijo, govori o čudenju, začudenju, strmenju kot o "globokem iskanju", ki nas jemlje s seboj in k bistvu stvari. Ko sprašujoče strmenje izoblikuje odgovor, samo "čudenje ostaja; četudi se zdi, da se je sprostito in nasitilo, ostaja nemirno in vedno znova v sebi ohranja svoje prvotno spraševanje".³ Ne sprašuje najprej filozof, temveč otrok in sprašujoče začudenje že otroka pripelje do zavesti svojega jaza oziroma mu sploh omogoča samosrečanje (Selbstbegegnung), povedano v jeziku Duha utopije. Iz teh razmišljanj je razvidno, da je Bloch zvest tisti tradiciji, ki kot najvišji spoznavnoteoretični kriterij jemlje neko zelo pomembno predpostavko, namreč, da je samo tisto vedenje ta pravo vedenje, tj. konkretno, kjer je človekov jaz bistveno zraven. Kar ni posredovano na ta način, četudi se v svojem sklepanju še tako opira na dragoceno starogrško spoznavnoteoretično izročilo o občosti in nujnosti spoznanja, ostaja abstraktno.

Kot je mogoče iz Blochovih razmišljanj o thaumázēin enoznačno razbrati, je za mišljenje nujno, da v svojem napredovanju in iskanju resnice, tudi te, ki je še ni, ohranja zavest o svojem prvem šoku spraševanja. Tako kot mora človek v svojem življenju vedno upoštevati sanje svoje mladosti, saj so te kot nemir, ki peha naprej še v pozni starosti, tako je s thaumázēin. Pri branju in analizi Blochovih razmišljanj o tej kategoriji se skoraj že vsiljuje nova, posrečena definicija mišljenja, da pomeni misлити isto kot sposobnost stalno negovati sprašujoče čudenje.

Ernst Bloch vedno znova ponavlja, da je čudenje kot nekaj vztrajnega in stalnega, kot "čudenje, ki vrta (das bohrende Staunen)", v tem "da ni samo za začetku, temveč je vsepovsod navzoče kot spraševanje, ki se ne raztopi in ne ugasne (als ungelöstes, ungelöschtes Fragen)",⁴ pove tudi v delu Experimentum Mundi, pisanem v letih 1972-1974. S tem delom, ki je 15. zvezek njegove Gesamtausgabe, Bloch v uvodu opozarja na svoj idejni razvoj; ta se po njegovem opozorilu oziroma samorefleksiji že prehojene filozofske poti končuje v odprtem sistemu. Tendence in kategorije tega odprtega sistema peljejo vse do njegovih prvih, začetnih del. So kot sledi, ki jih bralcu svojih del, kar sam razkriva in s tem opozarja na temeljne motive svojega filozofiranja.

Eden Blochovih najbolj temeljnih motivov je nedvomno to, kar je sam vedno znova vztrajno ponavljal v večini svojih del: ugotovitev, da pač nekaj je, da sem, da smo, da je svet in ravno to ga je pripeljalo do pogostega zapisa: "Vprašanje izhaja iz našega začudenja, našega strmenja, iz pračudenja, da je sploh nekaj."⁵ Če se vprašamo, kje v zgodovini

2 - Ludwig J. Pongratz (Hrsg.): Philosophie in Selbstdarstellungen, Band I, Meiner, Hamburg 1975, str. 1-10.

3 - Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Band 13, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 16.

4 - Ernst Bloch: Experimentum Mundi, Band 15, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 240.

5 - Ibidem, str. 239.

filozofije bi dobili podoben mišljenjski motiv za filozofiranje, potem se nam tu takoj ponuja primerjava s tole izjavo, ki jo je podal Aristoteles v VII. knjigi Metafizike (1028b): "In zares je tudi že dolgo, kakor tudi sedaj in celo vedno predmet iskanja in tisto, ob čemer vedno pridemo v zadrego, ravno to, kaj je bivajoče, to je, kaj je bitnost... Zato pa je tudi naša naloga, in celo največja, primarna ter tako rekoč edina naloga, da proučujemo, kaj je tako bivajoče."⁶ Identiteta bivajočega po Blochu nikakor ni dokončno določena in izčrpana samo s tem kar-že-je oziroma s kategorijo dejanskosti (enérgeia), temveč in to ravno s pomočjo spraševanja tudi še s tem kar-še-ni, to pa je s kategorijo možnosti (dynamis). Že dano, izgotovljeno, v podobi tega ali onega odgovora, ne zadošča, kajti Bloch dokazuje neutemeljenost ideje konca filozofije v pogovoru z Adelbertom Reifom ravno s tem: "Celotna filozofija živi vendar od tega nadaljevanja seznanjenja, strmenja, tudi od tega, da odgovori ne zadoščajo, da niso zreli."⁷ Zato je tako zelo pomembno, opozarja v Experimentum Mundi, da pri vseh, že danih odgovorih, ne popušča moč spraševanja.

Nova identifikacija sveta, ki izhaja iz te predpostavke v pomenu iskanja nečesa bolj humanega, naturalizem kot humanizem in humanizem kot naturalizem, razume svet kot eksperiment; tako gre Blochu dobesedno za experimentum mundi. Samo z močjo spraševanja se lahko sproži ost čudenja (Stachel des Staunens) nad nečim novim, še neodkritim, četudi na videz še tako nepomembnim, obrobnim in neznanim. Pri velikih filozofih se je po Blochovih opažanjih thaumázein sprožil ob nečem, kar do tistega trenutka še ni učinkovalo kot sestaven, že pripojen del filozofije in česar se tudi ni dalo pojasniti z odgovori znanih in ustaljenih vsebin. Kljub temu da se ost čudenja pri vsakem filozofu sproži na nečem različnem, novem in neodkritem, se prej ali slej končuje na kakšnem bistvenem, temeljnem vprašanju sveta. Tako Bloch omenja ost čudenja pri Descartesu, ko ga je nekdo vprašal, mar ni človek zgolj avtomatska lutka in ali niso vse stvari samo slepilo. Podobno se je zgodilo tudi Leibnizu; ta je pri trganju listov neke bilke opazil, da niti dva lista nista medsebojno enaka. Ob tem dejstvu si je postavil vprašanje, če ni brez izjeme načelo principium individuationis nasploh prevladujoče načelo v celotnem svetu. S tem Bloch spet nehote razlaga hevristično načelo v filozofiji v podobi čudenja.

Najzanimivejši del tukajšnje Blochove analize je razmeroma skromen prispevek, kjer razpravlja o Heglu in o tem, kako je nastajal začetek Fenomenologije duha. Izvirnost že prvih in začetnih strani Fenomenologije je ravno v tem, ker je Hegel razmišljal s pomočjo sprožene osti čudenja o vprašanju začetka, ko je govoril o vprašljivosti resnice čutne gotovosti. To je hkrati zanimiv Blochov predlog, kako brati Hegla na nov, drugačen, še neustaljen način; eden redkih konkretnih odgovorov, kako thaumázein deluje znotraj Heglove kategorije posredovanja (Vermittlung) in s tem znotraj njegove dialektike. Dialektična gibkost njegovih pojmov (dialektische Flüssigkeit) je v tem, ker spraševanje in vprašanja ostajajo močnejši, saj so nad vsemi možnimi odgovori; problem nekega problema ostaja odprt. Dragoceno je v tej zvezi še Blochovo opozorilo v njegovem delu

6 - Prevod citiran iz dela Valentin Kalan: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, MK, Ljubljana 1981, str. 173.

Prvi del iste Aristotelove misli je v slovenščino preveden še na ta način: "In tako je že nekoč in tudi sedaj in zmerja tisto, kamor se (filozofija) odpravlja na pot, in kamor vedno spet ne najde pristopa (tisto vprašano tole): kaj je bivajoče (tí tò óν)." Glej Martin Heidegger: Izbrane razprave, CZ, Ljubljana 1967, str. 394.

7 - Karola Bloch, Adelbert Reif (Hrsg.): "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch (1886-1977), Ullstein, Frankfurt 1982, str. 21.

Subjekt-Objekt o tem, da sta dialektični postopek in metoda razen v Fenomenologiji še najbolj vidna v Filozofiji zgodovine.

Odkod Blochu tak izostren čut za filozofsko kategorijo thaumázein? Je to pri njem pogojeno samo z dejstvom starogrške filozofije, ali pa bi se dalo sklepati še o čem, recimo, iz poglobljanja v Biblijo? Bloch je temeljito poznal Biblijo in ni malo mest v njej, kjer je govor o čudenju, strmenju in občudovanju, toda vedno in izključno na ravni dokončnega odgovora, kot imperativ občudovanja transcendence v pomenu božje biti. Vendar Ernst Bloch ostaja v vseh svojih prispevkih neizprosno jasen glede vsebine ter svojega razumevanja in razlage thaumázein. Thaumázein pri njem ne sprejema transcendenco kot dokončni odgovor, na ravni biblijskega izročila. Teologiziranje Blochove misli je zato nevzdržno, svari Hans Heinz Holz oziroma ta postopek bi bil dopusten samo takrat, če teologija preneha biti logos theós-a. Poskus rešiti krizo v katero je zašla teološka misel s pomočjo Blocha je hud nesporazum.⁸

Globlje in dlje gre po Blochu neugaslo čudenje tudi v raziskovanju preteklega, bolj postaja transparentno to, kar raziskujemo in sredstvo sámo s pomočjo česar raziskujemo, transparentno kot vprašanje in spraševanje in ne kot odgovor. Ničesar ni v pomenu onstranskega misterija, pravi Bloch v Experimentum Mundi. "Takšno začudenje, usmerjeno na klico in jedro vsega spraševanja, na nejasno jaz-sem in je-bit, na njegovo neugasno biti-v-svetu, se oklepa zvestobe totranskememu misteriju."⁹ Četudi po prvih odgovorih začudenje mnogo prehitro ugasne, Bloch z latinskim rekom zavpije "sursum corda" (kvišku srca), ko je treba ohranjati zavest o sprašujočem čudenju, "toda ne teološko, temveč docela transcendirajoč, v imanenco transcendirajoč", pove tik pred svojo smrtjo, "v tisto najbližje, kar nas obdaja, to je polno filozofskih problemov"¹⁰, ko s pomočjo thaumázein oporeka utemeljenosti ideje o koncu filozofije.

Izrazi kot ugaslo, neugaslo so blizu takemu izražanju, ki je značilno za Schellinga. Schelling npr. govori o materiji "als der erloschene Geist".¹¹ Za Blocha ugaslo pomeni isto kot postati trpen, nedejaven, mrtev. Zato tudi toliko poudarja moč neugaslega čudenja, ker želi poudariti vse kar je tvorno, dejavno, živo in kar nenehno napreduje. Zato je stanje, kot npr. beda, propad, kriza, smrt "ugasla negacija",¹² tisto kruto, trpno in okamenelo stanje, ker sámo s seboj, in iz sebe, svoje lastne negacije, svojega nasprotja, ne more več poroditi. Gorje filozofu, ki je v svojem razmišljanju dopustil, da mu je ugasnila moč čudenja. Tu pa je res mogoče govoriti o koncu filozofije, toda to je konec filozofije nekega konkretnega, posamičnega filozofa in ne konec filozofije kot take.

8 - Hans Heinz Holz: Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1975, str. 15.

9 - Ernst Bloch: Experimentum Mundi, str. 245.

10 - Karola Bloch, Adelbert Reif (Hrsg.): "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch (1886-1977), str. 26.

11 - F.W.J. Schelling: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Schellings Werke, Band 2/I, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1958, str. 182.

12 - Bloch uporablja izraz "die auslöschende Negation". Glej Ernst Bloch: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 515.

V Principu upanja, pisanem v letih 1938-1948, izdanem 1959, imenuje in razume čudenje glede na njegovo sprašujoče bistvo celo kot "absolutno vprašanje", tj. kot vprašanje vseh vprašanj.

Bloch čudenje zelo očitno odteguje od tega, da bi bilo odgovarjanje, ki temelji na kakšnem dokončnem odgovoru, pojmovanju sveta kot božji kreaciji ex nihilo, po židovsko-krščanskem vzoru. Vsekakor si zelo prizadeva ohraniti čudenje kot tvorno načelo filozofiranja, to pa takoj postavi vprašanje, kaj je pravzaprav ontološki temelj tega spraševanja. Bloch razume in to tudi zelo sistematsko razvija v večini svojih del, da je kot podlaga "vprašanja vseh vprašanj" sama substanca sveta, tj. procesualnost v svetu, ki je podlaga novum-a in ravno s to procesualnostjo prihaja do dialektičnega ukinjanja med quidditas in quodditas, med da-je in kaj-je. Takó pojmovana substanca dejansko ni več nikakršna kategorija, kakor sam opozarja v Experimentum Mundi. Bistvo sveta ni dojeto in opredeljeno samo s tem, kar je bilo, s preteklim, temveč tudi še s prihodnjim oziroma dobesedno iz predgovora k Principu upanja: "Wesen ist nich Ge-wesenheit; konträr: das Wesen der Welt liegt selber an der Front."¹³

Za Blocha je proces spraševanja sveta po samem sebi neločljiv od procesa človekovega samospoznanja. Samospoznanje človeka pa nič drugega kot realno vprašanje sveta po samem sebi. To njegovo stališče dejansko sledi Lukáčsevemu vzoru, po katerem sta samospoznanje in spoznanje sveta enoten in neločljiv proces. Sovpadanje procesa mišljenja in biti nikakor ni samovoljen postopek. Gre za sovpadanje, ki je metodično zelo strogo izpeljano. Navsezadnje ne smemo pozabiti, da se je Bloch izšolal v metodološki strogosti novokantovske tradicije - njegova disertacija o Rickertu iz leta 1908. Tej metodološki strogosti ostaja zvest in jo v svojem miselnem napredovanju imenuje kot "metodični motiv potovanja". Danes, ko je Blochova filozofska pot že sklenjena, lahko trdimo, da je njegova zavest posredovanja, ki jo reflektira metoda, vsaj na tej točki heglowska, podobno kot pri Lukácsu, ker nehote sledi Heglovemu dialektičnemu poenotenju (Ineinssetzung) mišljenja in biti. Ravno ta metodični motiv potovanja predstavlja interpretom Blochove misli nemalo težav, ko skušajo tendence tega potovanja, glede na celoto Blochove misli, zajeti z opisom kot napredovanje od ekspresije do sistema, tj. do odprtega sistema. Ni toliko vprašljiva oznaka tendenc razvoja, temveč zelo različno in razhajajoče se vrednotenje takega napredovanja. Na to dejstvo je lepo opozoril Eberhard Simons v svojem delu z naslovom Das expressive Denken Ernst Blochs. V uvodu tega dela, naslovljenim kot Expressionismus versus Systemkonstruktion, izrecno pokaže na dva, popolnoma se razhajajoča pristopa pri Theodorju Adornu in Hansu Heinzu Holz.¹⁴

Glede teh razhajanj bi gotovo veljalo slediti najprej Blochu samemu in njegovi refleksiji o lastnem miselnem postopku. Ponavljam, da Ernst Bloch po lastni samooznaki prebiva v svoji lastni filozofski stavbi. Za razumevanje Blochove filozofije, to iz česar nasploh izgrajuje vsa svoja dela, je po njegovem lastnem opozorilu¹⁵ iz leta 1976 treba upoštevati dva stavka. Prvi stavek je v Spuren, ki ga tudi ponovi, kot sam poudari, v svojem

13 - Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1-32, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 18.

14 - Glej Eberhard Simons: Das expressive Denken Ernst Blochs. Kategorien und Logik künstlerischer Production und Imagination, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1983, str. 11-19.

15 - Arno Münster (Hrsg.): Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 127. Gre za četrto intervju, posnet za kanadski radio poleti 1976.

poslednjem delu, Experimentum Mundi. Gre za naslednji stavek: "Jaz sem. Toda jaz se nimam. Zato smo mi najprej." Tematsko na isti ravni je naslednje vprašanje iz Principa upanja: "Kdo smo mi? Odkod prihajamo? Kam gremo? Kaj pričakujemo? Kaj nas čaka?" S temi vprašanji je po Blochu nakazan predmet njegovega filozofskega preučevanja, ki vedno znova aktualizira pomen kategorije thaumázecin. Blochov pristop bistveno označuje spraševanje, "in vprašanje (Frage) je vendar osnovni tenor mojega filozofiranja".¹⁶ Toda, opozarja Bloch, ne vprašanje, ki ga mi postavljamo, ampak "vprašanje, ki ga postavlja predmet sam in, ki tudi je predmet sam", vprašanje usmerjeno v tisto najbližje, ravno kar doživeto, še zavito v temo. Zelo posrečeno je to svojo temeljno filozofsko naravnost izrazil že v Duhu utopije kot "nekonstruirano vprašanje".

Že svet je sam po Blochu vprašanje in afekt, ki ga svet sproža, se imenuje začudenje. "Čudenje je mati vsega spraševanja nasploh."¹⁷ Osnovno filozofsko vprašanje, za katero Bloch ves čas vztrajno trdi, da ima svoj izvor v otroškem čudenju, je dejansko "čudenje kot absolutno vprašanje" (Duh utopije). Nekonstruirano pa najprej samó zato, ker obstoj sveta, biti, človeka, ni konstrukcija, je pač dejstvo. To čudenje se nadaljuje in razvija naprej, ne samo v filozofiji, ampak celo v znanstvenem raziskovanju narave, je kot sredstvo, s pomočjo katerega predmet objamemo, da predmet sploh prihaja do ozaveščanja samega sebe, in vprašanje, ki ga znanstvenik naslovi na naravo, se imenuje eksperiment. Šele s čudenjem sploh dojamemo procesualnost v svetu in doumemo smisel sveta in njegove razvojne tendence.

Bloch podobno kot Leibniz in Schelling vedno znova ponavlja znano vprašanje, zakaj je sploh nekaj in zakaj ni nič, ne da bi to utemeljeval z židovsko-krščanskim pojmovanjem o izvoru sveta. To vprašanje se po Blochu dialektično ukinja ob dejstvu, da sem-jaz, smo-mi, da-je svet, tudi v iskanju smisla tistega kar-še-ni. Čudenje v vseh svojih, tudi simbolnih intencijah, teži k "odgovoru na osrednje vprašanje sveta, namreč tole: kaj smo mi sami, kaj so vse stvari, brez distance do same sebe v danem okolju".¹⁸ Odgovora sicer čudenje ne daje, toda ta vprašanja postavlja nenehno in tako sproža nekakšno samogibanje. Kot je čudenje vsebina tega kar smo, še v tako nejasnih, ravno dožitih trenutkih in tudi v samo še možnih, je čudenje vsebina nečesa eksistencialno-utopičnega. "Čudenje kot najvišji organ za še nenastalo, je tako organ za realno-možno v istem trenutku, ko se oglasi,"¹⁹ pove v Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie.

Ernst Bloch prijetno preseneča zato, ker v svojih kasnejših delih sam izrecno opozarja na tiste svoje nazgodnejše prispevke, s katerimi pojasnuje, kaj je to pravzaprav nekonstruirano vprašanje in v čem je njegova "dokončna simbolna intencija". V Principu upanja z dobesednimi navajanja stališč iz Duha utopije in iz Sledi pove, da je dokončna simbolna intencija podobe nekonstruiranega vprašanja samo v tem, da se ga ne da opredeliti z nobenim, od že danih obstoječih odgovorov in rešitev. Nekaj zelo določenega, čeprav nič povsem novega, sproži v določenem subjektu osuplost, začudenje, ki pa ravno zaradi svoje enkratnosti domala identificira subjekt in objekt. Če se vprašamo po Blochu zakaj sploh gre pri tej identifikaciji in kaj je konkretna vsebina čudenja, potem je Blochov odgovor povsem jasen; gre namreč za samosrečanje (Selbstbegegnung). Čudenje nam tako

16 - Ibidem, str. 127.

17 - Ibidem, str. 129.

18 - Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Band 10, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 148.

19 - Ibidem, str. 147.

omogoča, da sebe kot bivajoče sploh lahko dojamemo in izrazimo z identiteto: jaz sem. Toda ni pojem tisto, kar najprej - ali celo a priori - omogoča vzpostavitev te identitete, ampak doživljaj (Erlebnis) kot najbolj neposredno človekovo izkustvo o samem sebi, ki se sproži v stiku s čimerkoli že. Torej, prej preden vem zase, se doživim. Kako? In kaj je tisto, kar sploh omogoča sam doživljaj in Erlebniswirklichkeit?

Biti, živeti še ne pomeni imeti se, doživeti se, doživljati se, svari Bloch. V prvi izdaji Duha utopije govori v tej zvezi o metafiziki notranjosti, ko se sprašuje, kdaj dejansko živimo, kdaj smo zares in v katerih trenutkih se sebe najbolj zavedamo? V nas je, pravi Bloch suvereno v letu 1918, vendar nekaj gotovega, "sprasjuočega, lahkotno vznemirljivega, notranje, najgloblje začudenje",²⁰ ki se sproži in učinkuje nepredvidoma. Pri tem ne gre za nekaj, kar bi bilo dojemljivo kot pojem, toda s pomočjo tega dejstva lahko pridemo do pojma. Takó šele čudenje omogoča doživljaj, s tem pa je omogočeno izkustvo gotovosti samega sebe, tj. svojega lastnega jaza. Bloch našteje kar nekaj takih opisov doživljanja iz literarnega sveta Goetheja, Tolstoja, Hamsuna, Dostojevskega.

Ravno v kontekstu teh Blochovih razmišljanj je treba opozoriti na istovetnost s Heideggerjevo razlago kategorije thaumázein v njegovem znanem predavanju (avgust 1955) Was ist das - die Philosophie? Ta istovetnost je namreč v marsičem. Martin Heidegger pove, da sta Platon in Aristoteles razumela filozofijo in filozofiranje kot določen način človekovega razpoloženja (Stimmung) in Heidegger sam razume začudenje prvenstveno kot razpoloženje, dobesedno: "Das Erstaunen ist die Stimmung"²¹ in vsaka doba je izoblikovala svoj način razpoloženja. Po Platonu je arhé filozofije čudenje razumljeno kot páthos, ki ga Heidegger razlaga s temle: "Ta páthos čudenja ne stoji na začetku filozofije preprosto tako, kakor si npr. pred kirurško operacijo umijemo roke. Čudenje nosi in prežema filozofijo."²² Tudi Aristoteles kot izhodišče filozofije razume čudenje, ki določa pot filozofiranja, vendar Heidegger opozarja, da je zelo površno in celo negrško misliti, da potem, ko filozofija steče in zaživi, čudenje kot povod postaja odveč in izgine. Heideggerjeva razlaga čudenja kot arhéja za filozofijo vztraja: ko je filozofija že tukaj kot dejstvo, čudenje ne premine, temveč ostaja, je nekaj trajnega in prevladujočega.

Po Heideggerju vsaka prava filozofija izoblikuje svoj páthos filozofiranja in Heidegger razlaga, kako je smiselno razumeti filozofski páthos. Tako izrecno opozarja, da izraza páthos ne smemo razumeti kot čisto psihološko predstavljanje, temveč kot razpoloženje s katerim se oprijemljemo nas samih: "V čudenju se držimo sebe (être en arrêt)."²³

Ekspressionistično razpoloženje časa med I. svetovno vojno in po njej, ko nastaja Duh utopije, je Blochu v neposredno oporo pri oblikovanju njegove lastne filozofske drže in stališče o nekonstruiranem vprašanju. Takratno razpoloženje časa je Bloch v svoji "filozofski stavbi" razumel kot potovanje duše v svet, postati sam svoj vleče dušo v ta strašni svet. Ampak tisti, ki je nič, tudi zunaj ne bo ničesar srečal in nič postal.

20 - Ernst Bloch: Geist der Utopie, Erste Fassung, Band 16, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 364.

21 - Martin Heidegger: Was ist das - die Philosophie?, Verlag G. Neske, Pfullingen 1988, str. 26.

22 - Ibidem, str. 25.

23 - Ibidem, str. 26. Omembe vredno je to, da je Bloch tik pred svojo smrtjo Adelbertu Reifu izjavil: "Jaz smatram npr. Heideggerja za filozofa." Glej Karola Bloch, Adelbert Reif (Hrsg.): "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch (1866-1977), str. 21. Že leta 1950 Bloch vidi v njem pravega partnerja v filozofskem dialogu. Izjava, ni nepomembna, še posebej, če upoštevamo dejstvo, da je Bloch v takratnem času deloval kot priznan filozof v vrstah marksistične ortodoksije. Glej Ernst Bloch: Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie (1950). Cit. iz Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, str. 311.

Bloch namreč v Duhu utopije bistveno oporeka sporočilu Lukáseve Teorije romana - tudi to delo nastaja tedaj - kjer Lukács nakaže nemožnost potovanja duše, ko se je odpravila v svet, da se poišče, kajti potovanje se je končalo, ko se je pot šele pričela. Bloch v Duhu utopije svari, da se mora potovanje končati, če se pot prične. Po Blochu se mora potovanje duše nadaljevati s sestopom metafizičnega v družbeno, socialno, zgodovinsko; tako potovanje postaja kozmično metafizično bitje. Gre za eksodus notranjega, ki se mu je Kierkegaard namenoma odrekal, čeprav je kot to le malokdo pred njim doumel smisel in evidentnost notranjega. Svet duše, ki ni ne iz tostranskega in ne iz onstranskega sveta, je za Blocha kot upanje, ki s svojo utopičnostjo ni akozmično, za kozmos zaprto, temveč je obrnjeno k novi, vseprežemajoči sili subjekt-objekt odnosa.

Blochov refleksijski postopek pri združevanju notranjega z vnanjim je toliko bolj zanimiv, ker ga skuša opredeliti s pozicije sinteze Kanta in Hegla, to pa so tudi njegova uvodna razmišljanja v tematiko podobe nekonstruiranega vprašanja. V začetnem delu poglavja o podobi nekonstruiranega vprašanja v Duhu utopije označuje temeljno razlikovanje med Kantovo in Heglovo pozicijo že v naslovni formulaciji, kot: "Kant in Hegel ali notranjost, ki prerašča enciklopedijo sveta." V tej zvezi je prišel do naslednje ugotovitve: "Za Hegla ostaja bistveno to, da je vse notranje prenesel navzven in vse pri Kantu odprto zaprl v korist resnično prisotnega, a tudi sumljivega rezultata, izpeljanega v zaključenem sistemu."²⁴ Kant ostaja po Blochu notranji in neskončen, to je misel, ki svet razume kot "ocean brez obale". Hegel je po Blochovi plastični primerjavi še v poznejšem delu Subjekt-Objekt prej "akcentuiral človeško ladjo, še raje hišo nasproti brezobalnosti vseh stvari, nasproti oceanu, ki vsebuje ob vsej neskončnosti vedno samo vodo kot nekaj zelo dolgočasno končnega".²⁵ Toda po Blochu pozicija Kant-Hegel nikakor ni alternativna glede na enega in drugega, kajti Kantovo notranje nikakor ni ozko in slabo. Kanta je treba zvleči skozi Heglov ogenj, jaz mora ostati v vsem kot notranja resonanca, zato je Kant po Blochovem mnenju v Duhu utopije spet nad Heglom kot psiha nad pnevmo. Kantova subjektivnost stoji z močjo svojega jaza nad Heglovo celoto, etika nad enciklopedijo sveta. V tem srečanju Kantovega moralnega nominalizma in kozmološkega realizma Heglove ideje sveta je po Blochu predpostavka, da se duša v svetu ne izgubi, temveč, da z njim spregovori na način "omnia ubique mi-problemov ob vstopu kot tudi ob izstopu".²⁶

Blochova kritična sinteza Kanta in Hegla je zanimiv poskus, kako ohraniti trajne dosežke Kantove filozofije glede na Hegla in prek Hegla, poskus, ki mu je danes kot enemu izmed zelo redkih treba priznati, da Kanta ne podreja Heglu. Ravno Heglova kritika Kanta v mnogočem skorajda že onemogoča nepristransko branje in razumevanje Kanta najpoprej kot Kanta samega. Mar je Blochu ravno ekspresionistično razpoloženje dobe, ki ga je spremenil v svoj trajni filozofski mišljenjski vzgib, pomagal ponovno aktualizirati Kanta, ko je skušal odkriti in povedati, v čem je bogastvo subjektivnosti in notranjega, ki se je odpravilo na pot. V čem je avtonomija jaza vsemu vnanjemu navkljub? Še bolj pa to, kako nastaja to notranje, kako sploh pride do tega, kar imenujemo duša, jaz, mi, kajti za vse to vendar nimamo organa, svari Bloch. Za notranje izkustvo gre, ki premore svoj akt nastajanja, lastno zgodovino in zgodovinskost in s kakšno pravico precejšen del filozofije

24 - Ernst Bloch: Geist der Utopie, Zweite Fassung, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 226.

25 - Ernst Bloch: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, str. 448.

26 - Ernst Bloch: Geist der Utopie, Zweite Fassung, str. 236.

temu očita nekakšno "ahistoričnost", saj smo danes že skoraj obsedeni od predpisanih vzorcev kaj sme veljati in kaj ne za "historično".

Kako prične notranjost delovati in, to s pomočjo čudenja? Bloch v Duhu utopije čudenje primerja celo z notranjo evidenco, ki sta jo po njegovem najgloblje doumela Kant in Kierkegaard. Doživljaj je kot mistično čista duhovnost, kot subjektivnost, jaz, ki s pomočjo thaumázein prehaja v objektivnost, v mi. Kant je po katastrofi Descartesovega racionalizma bistveno zožil teoretični prostor teoretičnemu jaz-u uma samo zato, da bi razširil prostor za praktični um, glede na moč in iskro mišljenja duše. Notranjost, tj. moralno-mistični svet, postaja evidentna skozi eksodus, izhod, ki ga spremlja čudenje. Eksodus ne pomeni potovanja k izvoru sveta, ampak ravno zaradi čudenja napredovanje k svetu, iskanje varnosti in dóma v njem. Kar je notranje, ni samozadostno in je mnogo premalo, da bi se karkoli zgodilo. Četudi je notranje še tako čisto in duhovno, ga k učinkovanju mora spodbuditi čutno. Odkod sicer notranjemu merilo za to, kar je dobro? Vrednoto lahko doživimo samo kot hkratno dogajanje, dobesedno simultano, med notranjim in vnanjim, saj je dejansko, eksistencialno odkrivanje še neudejanjenih možnosti v svetu.

"Pade kaplja dežja in tukaj je vse; koča, otrok joka, starka v koči, zunaj veter, puščoba, jesenski večer, in spet je vse tukaj, ravno tako, isto; ali, ko preberemo, da se Dmitrij Karamazov v sanjah čudi, ker mužik nenehno govori 'otročiček', in mi domnevamo, zdaj bi bilo možno najti."²⁷ Kako in s čim ubesediti in opredeliti "temo ravnokar doživetega trenutka (das Dunkel des gerade gelebten Augenblicks)". Kako ga pojmovno doumeti, s čim? Izreči torej neizrekljivo; doživljanje v pustem, vetrovnem jesenskem večeru, ko pade prva kaplja dežja.

Samo določenemu načinu spoznanja Bloch izreče zaupnico, in to filozofske.mu. Zanj je filozofsko spoznanje kot "svetilka, ki vse spreminja v drag kamen".²⁸ Filozofija, ta starodavna znanost o čudenju, prične z nečim povsem preprostim, ki pa za seboj pušča sled. Vsa zamegljenost, nejasnost in tema ravnokar doživetega trenutka se prebujata v resonanci čudenja, ki žubori in se širi navznoter in navzven ter svojo latentnost spreminja v začetek svetlobe, vidljivosti. Takó se vzpostavi sled in doživljaju sledi vprašanje, kako to, da je to, kar je. In to, kar je, ni nič, ampak nekaj. Toda, karkoli že izrečemo o ravnokar doživetem trenutku, doživljaj spreminja v nekaj preteklega. Zato potem Bloch sam interpretira ta vidik podobe nekonstruiranega vprašanja, ki je tesno povezan s temo ravnokar doživetega trenutka, prvič s "temo tukaj in zdaj" in drugič s "še ne zavednim védenjem" in s "tistim še ne nastalim", ki temu védenju ustreza. S tem pa je s podobo nekonstruiranega vprašanja nakazana sled, ki ga pelje v izgradnjo najpomembnejših plati njegove celotne filozofske misli. Ta sled je danes, ker je njegova življenjska pot že sklenjena, toliko bolj transparentna; temu tudi ustreza njegova samorefleksija o Duhu utopije v letih tik pred smrtjo.²⁹

27 - Ibidem, str. 243-244.

28 - Ibidem, str. 255.

29 - Arno Münster (Hrsg.): Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, str. 167.

Tema ravnokar doživetega trenutka poraja vprašanje in hkrati dvom, če je to, kar je tukaj, dobro in ali ne bi lahko bilo še boljše. Slutnja je kot vrednota, ki jo poraja čudenje, išče resnico naprej, v tistem še-ne, ne samo v že danem, že obstoječem. Kaj, če v svetu, takšnem kakršen je, prevladuje satansko načelo, razmišlja Bloch v Duhu utopije in takratnem apokaliptičnem razpoloženju Evrope. Utopično zavest spremlja slutnja, ki išče drugačno, novo resnico, tako, da mora priti še mesija. Toda upoštevati je treba opozorilo, da "napačno razumemo Blocha, če mislimo, da nam želi s svojimi predstavami upanja, svojimi sanjami o boljšem življenju, predpisovati bodočnost - on nam ne želi prihodnjega sveta niti orisati. Prihodnosti se ne da konstruirati, je principialno odprta".³⁰

Spet pa Blochova filozofija utopije in upanja ni prazna in brez vsebine tudi, ko gre za tisto še-ne. Nasprotno, samo neko zelo konkretno vedenje je Blochu pomagalo opredeliti in na novo aktualizirati Aristotelovo videnje kategorije možnosti. In samo z Blochom samim se da to najbolje prikazati. Substanca sveta kot samospraševanje sveta po samem sebi je logično izražena s stavkom S še ni P. S tem je po Blochu povedano samo to, da substancialno bistvo sveta stoji šele v modusu prihodnjega časa in da je hkrati "časovni modus objektivno realne možnosti". Šele z dejavno anticipacijo v subjektu, s spraševanjem, ki se mora za svoj nastanek zahvaliti čudenju, se zgodi, preobrat, s pomočjo katerega pridemo ven iz teme neposrednega, in kar se imenuje svetovni proces. Za anticipacijo sreče, družbe na podlagi brezrazredne solidarnosti, svobode, dostojanstva gre po Blochu v letu 1975, ko s takimi mislimi sklene svoj avtobiografski zapis.³¹

Seveda ostaja na koncu še eno vprašanje glede vsebine čudenja samega, tega, kar je in ostaja trajni arhé za filozofijo in filozofiranje, tudi v že omenjenem kontekstu nemožnosti konca filozofije. Namreč, ali je vsebina čudenja vedno nekaj pozitivnega? V Principu upanja dobimo na to vprašanje zelo precizne odgovore. Ko določa naravo anticipirajoče zavesti pove, da je en pol te zavesti tema doživetega trenutka, ki je kvaliteta anticipirajočega sveta samega. Drugi pol anticipirajoče zavesti je realno čudenje. Izkustvo strahu, groze, bede je dokument o negativnem čudenju, kot primer tu Bloch navaja Dürerjevo Melanholijo. Tudi pri negativnem čudenju gre za podobo absolutnega vprašanja, ki se ga ne da konstruirati. Sreča je pozitivno čudenje, pozitivna simbolna intencija teme ravnokar doživetega trenutka. Element tega pozitivnega čudenja je "mirujoč trenutek", sreča, ki jo povzema v sebe latinski rek: Carpe diem.

Filozofijo je Bloch razumel med drugim kot proces k sreči (Prozeß zum Glück). Že v Duhu utopije pa je kritično ugotovil, da se pojem ne meni zato, če trpimo, smo srečni, zadovoljni, kajti ni boljšega grobarja od pojma, ki popolnoma določa vsakršno vsebino. To seveda pomeni, da se je ta pot filozofiranja v filozofiji izčrpala, kajti logika pojma s svojo zahtevo po občnosti in nujnosti vedenja pač obide to, kar je posamično in nekonstruirano, naključno. Kako in s kakšno produktivno metodo in načinom filozofiranja, ki bi še hkrati zavrnil možnost konca filozofije, doseči živo življenje, stvar samo, tudi temo ravnokar doživetega trenutka? Ko Bloch ponovno aktualizira thaumázcin kot trajni arhé za filozofijo in filozofiranje, nehote odpira nekaj zelo pomembnih metodoloških vprašanj o tem, kako razumeti odnos med doživljanjem in refleksijo, ekspresijo in konstrukcijo, izkustvom in pojmom. Ta njegov metodični način potovanja je toliko bolj zanimiv, ker posredno opozarja

30 - Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik: Uspravni hod nasuprot barbarstvu i apokalipsi, Filozofska istraživanja, Zagreb 1987, št. 21, str. 365.

31 - Ludwig J. Pongratz (Hrsg): Philosophie in Selbstdarstellungen, Band I, str. 10.

na pomembnost tistega pred-pojmovnega dojetja, ki ga je že Platon tako neizprosno pregnal iz področja ta pravega filozofskega védenja.

Ali je to pred-pojmovno dojetanje docela upravičeno imenovati esejizem in Blochovo filozofijo esejističen sistem? V svojem najboljšem pomenu in izročilu, bi potem esejizem pomenil tvoren način filozofiranja v sodobni filozofiji, ki verjetno filozofiji tudi v prihodnje obeta nove in še neodkrite možnosti.

Šola v političnem pluralizmu

ALOJZIJA ŽIDAN

POVZETEK

V prispevku je govora o vlogi šole, ki se je znašla v novi realnosti družbenega življenja - to je v političnem pluralizmu. Vzlic nastopa nove političnosti in njenega vplivanja (tudi) na šolo se prispevek osredinja k analizi vprašanj: Kako razumevati pluralizem? Kakšna je (bo) vloga šole v političnem pluralizmu? Kakšne didaktične pristope je zaželeno, da bo v njej uporabljal učitelj? Avtorico pri analizi še predvsem zanimajo didaktični pristopi, uporabni na področju posredovanj tako imenovanih družboslovnih vedenj mlademu človeku.

ABSTRACT

THE SCHOOL IN POLITICAL PLURALISM

This contribution speaks of the role of school, which has found itself in a new reality of social life - political pluralism. Despite the appearance of new policies and its influence (also) on school, this contribution focuses to the analysis of the question: How to understand pluralism? What is (will be) the role of the school in political pluralism? What kind of didactic methods are desired that the teacher will apply them? The author is also interested in this analysis above all about didactic methods applicable in the field of mediation of so-called social science behavior to the young.

Razgrnitev nekaterih didaktičnih vidikov učiteljeve vzgoje učenca za demokratično politično kulturo

1. UVOD

V današnjem času se na področju teorije politike poudarja velik pomen dosega konsenza v temeljnih družbeni vrednotah za delovanje političnega pluralizma v pogojih stabilne demokracije. Tako se v študijah politologov srečujemo z izrečenimi mislimi: "V družbenem in političnem svetu človeka ne vodijo samo elementarne potrebe, interesi

oziroma prisiljeni mehanizmi oblasti, temveč tudi vrednote in težnje za identiteto."¹ In: "Nujnost obstoja politične skupnosti kot reda vrednot v vseh fazah zgodovinskega oblikovanja družbenih oblik izhaja, napram tem, iz dejstva, da se nobena družbeno-politična struktura v zgodovini ne more ohraniti samo na principih stihijskega zadovoljevanja potreb ter izmenjav interesov, niti, po drugi strani, samo na principu moči in represije."²

Vrednote, bodisi opazovane na družbeni, bodisi individualni ravni, doživljajo v današnjem obdobju spricho raznoterih vzrokov, v svojih strukturnih sestavinah, korenite spremembe. Povedano ne velja le za našo družbo, temveč tudi za svetovni družbeni prostor. Aksiologi, pa ne le ti, upravičeno opozarjajo za potrebo po ponovni osmislitvi vloge tradicije v prihodnjem družbenem prostoru.³ Vrednotne spremembe, kot že poudarjamo, tudi zadevajo naš družbeni prostor. V njem se soočamo s prodorom nove političnosti, s prodorom pluralizma, s pojavom starih vrednot v novem družbenem kontekstu, s pojavom nedorečenosti novih vrednot v vseh elementih itd.. Človeku se zastavljajo vprašanja: kako se bo razrešilo razmerje med starimi in novimi vrednotami? Ali bo le-to razrešeno v korist novih vrednot? Kakšna bo pojavljajoča se tabela novih družbenih vrednot, ko bo artikulirana? Ali in kako bodo sedaj pojavljajoča se stanja praznin v vrednotah presežena?

Na koncipirana vprašanja ne bomo poskušali predvideti odgovorov. Opozorimo le na dejstvo, da se vse opisane spremembe tudi zrcalijo v šoli. Ali, denimo: vse opisane spremembe tudi odsevajo na učenčevo zavest.

In, že smo pri pojavljajočem se središčnem vprašanju: kako naj v takšnih pogojih, ko izrazito potekajo vrednotne transformacije, opravlja svoje delo učitelj? Kako naj učenčevo osebnost vrednotno plemeniti? Kako naj v kriznem obdobju učenca vendarle vzgaja k vrednotam? Kajti le-te so pomembna oblikovalna sestavina njegove osebnosti.

V sodobni informacijski družbi je učenec v svojem vsakdanjem življenju obkrožen s številnimi informacijami, ki so dejavniki oblikovanja osebnosti in njenega vedenja. Danes lahko povsem upravičeno govorimo o tem, da je učenec, bolj ko kdaj koli prej, multimedijijski informacijski sprejemnik. Prek informacij se tudi oblikujejo učenčeve vrednote. Prav vrednote, ki jih gradijo informacije, so tiste, ki determinirajo učenčevo življenje.

Vrednote so pojavi, ki so odvisni od mnogih dejavnikov. Predvsem je ključnega pomena sama vsebina vrednote. Pomembno pa je tudi, kdo dejansko vrednoti, posameznik, družina, šola, družba itd.. In tudi: kako vrednoti?

Prav vrednote so vsebinski element informacije. Vrednote so tiste, ki dajejo učenčevemu informiranju smisel.

Vzlic vsega povedanega je potrebno v današnjem času, v obdobju že opozorjenega nastopa nove političnosti in njenega vplivanja (tudi) na šolo razmišljati o vprašanjih: kakšna je (bo) vloga šole v plitličnem pluralizmu? Kakšne didaktične pristope naj bi v njej uporabljal učitelj? V kontekstu analize slednje kognitiviranega vprašanja nas bo še predvsem zanimal ogled nekaterih zaželenih didaktičnih pristopov na, recimo temu kar najširše, polju posredovanj tako imenovanih družboslovnih vedenj mlademu človeku? Ali, denimo temu

1 - Dr. Milan Matić, Mit i politika (Rasprava o osnovama političke kulture), Radnička štampa, Ideje, Beograd, 1984, str. 6.

2 - Ibidem, str. 267.

3 - Glej o tematici, koncipirani kot Tradicije in modernost (str. 235 - 247) v delu: Dr. Stane Južnič, Politična kultura, Založba Obzorja, Maribor, 1989.

še: na področju učiteljeve vzgoje učenca za demokratično politično kulturo? Pri razgrnitvi tematike se bomo zaradi njene pomembnosti še tudi lotili tematiziranja dveh vsebinskih sklopov. In sicer bo govor o funkcijah vrednot pri učencu, saj nastopajo (bodo nastopale) le-te v učenčevem življenju kot zelo pomembne ocenjevalne usmerjevalke pri njegovem pridobivanju slehernih novih (šolskih) spoznanj, doživljanj, ravnanj. Spregovorili pa bomo tudi o nekaterih zelo nevarnih vrednotnih pojavih, ki danes, v tako spremenjenih časih, že izražajo svoj prodor v pedagoško prakso. Ter si v njej utrujejo (poskusijo utrditi) svojo vlogo.

Ob uvodni predstavitvi tematik, ki jih bomo obravnavali, pa seveda moramo takoj pripomniti, da le-teh ne bomo prav zaradi njihovih izrednih kompleksnosti izčrpali v vseh širinah in globinah. Danes je na njihovih področjih veliko odprtega, nedorečenega. Ali pa tudi dorečenega, toda sila različno. Skratka takšnega, kar zavezuje in nas bo še tudi v bodoče moralo temeljito zavezovati k nadaljnjim razmišljanjem. Kajti, "prehod od političnega monolitizma v politični pluralizem ima torej pomembne implikacije za vzgojno-izobraževalno delo šol, za njihovo organizacijo in vsebino dela. Med pomembnejše posledice sodijo tudi spremembe v opredeljevanju položaja in vloge učitelja, vprašanje njegovih pravic in dolžnosti, pristojnosti in odgovornosti, vprašanje njegove svobode in avtonomije.

V pogojih, ko politični monolitizem preneha biti vezivo celotnega šolskega sistema in tudi učiteljevega vzgojno-izobraževalnega dela, je še toliko bolj upravičeno, da realno (glede na čas in objektivne okoliščine) in strokovno ocenimo, analiziramo in definiramo njegovo vlogo in položaj v prihodnje. Ker smo v času reforme do naše preteklosti bolj kritični, kot pa bi bilo to upravičeno, obstoji tudi realna nevarnost, da bodo naši načrti in pričakovanja v zvezi z delom in deležem učitelja v šolsko reformnih procesih nerealni.⁴

2. ŠOLA V POLITIČNEM PLURALIZMU

Lotimo se torej izpolnitve naloge tako, kot smo si jo sestavili.

To, da gre prisoditi šoli vlogo zelo pomembnega socializacijskega (četudi sekundarnega) oblikovalca strukture (učenčeve) osebnosti, nam je že dolgo znano⁵ Znano pa nam tudi je, da postaja (je postal) politični pluralizem vse bolj realnost našega življenja. In prav vzlic temu je nujno, da si zastavimo vprašanje: kakšna je (bo) vloga šolskega

4 - Dr. Metod Resman, *Država, stranke, šolstvo - v svetu in pri nas, Šola v političnem pluralizmu*, Zbornik razprav, MC CK ZKS, Ljubljana, 1990, str. 24.

5 - Tako se opozarja: "Navkljub mnogim napovedim, da bo klasična stara šola že do konca tega stoletja prenehala obstajati, se te napovedi še zdaleč niso uresničile. Šola ostaja še naprej temeljna institucionalna oblika socializacije otrok in odrasčajoče mladine. Ob razvoju raznih neformalnih oblik izobraževanja dobiva šola samo še pomembnejšo vlogokot temeljna nosilka bazičnega izobraževanja." (Povzeto po viru: Dr.Horvat Ludvik, *Šola v političnem pluralizmu*, Zbornik razprav, MC CK ZKS, Ljubljana, 1990, str. 7.)

socializacijskega oblikovalca⁶ v že omenjeni realnosti?

Odgovoriti na zastavljeno vprašanje seveda ni niti najmanj preprosto.

Opozorimo pri obravnavi najprej na to, da je pojem pluralizem večpomenski. Večpomenskost tega pojma prihaja do izraza, če ga opazujemo z gledišč različnih znanstvenih disciplin: filozofije, psihologije, sociologije, politologije, pedagogike. In še bi lahko naštevali.

Tako gre, opazujoč pojem s filozofskega gledišča, "za vprašanje, ali ima vse obstoječe, torej vse bivajoče, eno ali več izhodišč, 'korenin' ali počel".⁷

"Psihološko-fenomenološka pojmovanost in pomembnost pluralizma je v nazoru, da se nek pojav lahko očituje v več likih, medtem ko singularizem trdi, da se vsak pojav kaže in pojavlja le v enem samem vsebnem liku."⁸

"Znakovnost in pomenskost pluralizma je gotovo najbolj bogata in uporabljena v sociologiji in politologiji, ko gre za družbeni oziroma politični sistem, v katerem obstajajo enakovredne in enako pomembne socialne (slojne, idejno-nazorske, kulturne, mnenjske itd.) skupine. V tem sociološko-politološkem kontekstu se pluralizem mnogokrat približuje konotaciji liberalizma ter parlamentarizma. Nasproti pa stojijo največkrat znaki: totalitarizem, oligarhizem, etatizem, birokratizem, elitizem ipd."⁹

Za našo obravnavo je seveda najpomembnejše pedagoško gledišče k pojmu pluralizem. To gledišče pa zanima, kako razumeti pluralizem na celotnem vzgojno-izobraževalnem področju. Torej področju, ki ga tvori spekter različnih sestavin, ravni, dejavnikov, odnosov itd.. "To je gotovo 'dno' pluralizma v celotnem polju vzgoje in izobraževanja. To polje pa ni nerazčlenljivo, saj ga je mogoče razkrivati in udejanjati na naslednjih ravneh:

a) mišljenjsko-inovativna

b) idejno-nazorska

c) ideološko-doktrinska

č) pedagoško-osebnostna in

d) didaktično-metodična."¹⁰

Raven, na kateri se bomo pri naši obravnavi v nadaljevanju še posebej zadržali, je didaktična.¹¹

Torej, kakšna bo vloga šole (učitelja) v političnem pluralizmu? Prav mogoče je soditi, da še veliko bolj zahtevna in odgovorna, kot pa je le-ta v današnjem času. Podkrepimo

6 - Povedati moramo še jasneje: zanimala nas bo zlasti vloga srednješolskega socializacijskega oblikovalca v že omenjeni realnosti.

7 - Dr. Franc Pediček, Pluralizem v polju vzgoje in izobraževanja, Šola v potičnem pluralizmu, Zbornik razprav, MČCKZKS, Ljubljana, 1990, str. 10.

8 - Ibidem, str. 10.

9 - Ibidem, str. 10.

10 - Ibidem, str. 12.

11 - Ker nam seveda prostor ne dopušča, da bi si tudi lahko natančno ogledali vse druge ravni pluralizma v vzgojno-izobraževalnem delu, glej več o tem v že navedenem prispevku dr. Franca Pedička z naslovom "Pluralizem v polju vzgoje in izobraževanja".

postavljeno trditev z navedbo nekaterih bistvenih opozoril. In sicer: "Učitelj pa svojo zalogo znanja in raznih vzrokov le redko obnavlja. Ni mogoče, da bi vedel vedno več; ve vedno premalo, ker zaradi ekspanzije znanosti ni mogoče, da bi vedel vedno več. Učitelj v takih okoliščinah ne more več imeti kake monopolne avtoritete. In to seveda ne gre le za osnovnošolske učitelje ali srednješolske profesorje. Gre tudi za univerzitetne profesorje."¹²

Toda, učitelj bo tudi v šoli, delujoči v političnem pluralizmu, vzgajal. Vzgajal že s svojim nastopom, vedenjem, ravnanji, gojitvijo svojega vzgojnega stila (sloga). Skratka, učiteljeva osebnost ne bo ostala brez odmeva tudi na (za) razvoj osebnosti učencev.

V šoli, delujoči v političnem pluralizmu, bosta veliko bolj zapleteni učiteljevi temeljni nalogi: tako vsebinska (strokovna), kot tudi oblikovno-funkcionalna. Zakaj? K večji vsebinski (strokovni) zapletenosti učiteljeve naloge prispevajo (bodo prispevale) že najnovejše paradigme v znanosti.¹³ Le-te postavljajo (bodo v bodoče še bolj postavljale) potrebo po interdisciplinarnem, celostnem osvetljevanju problemov učencu. Kajti, "človekov svet je prepoln informacij v njihovem prepletanju in dinamizmu. Človek je ta, ki sprejema, ocenjuje, selekcionira in planira skladiščenje in povezovanje informacij, to pa dela na temelju svojih človeških meril, vrednot, želja, ciljev. Človek daje smisel tem informacijam ter njihovem medsebojnemu povezovanju. Določanje tega smisla je odvisno od človekove razvitosti, od njegovega znanja o sebi, družbi in naravi ter od njegovih vrednot, interesov, želja in hotenj. Vse to pa je pogojeno z razvojem celotnega človekovega znanstvenega in vrednostnega sveta. Izgrajevanje tega sveta pa ni možno brez povezovanja vseh znanosti (naravoslovnih, družboslovnih, etičnih in humanističnih)."¹⁴

K večji zapletenosti uresničevanja tudi učiteljeve oblikovno-funkcionalne naloge pri učencu pa bo tudi prispeval vstop različnih življenjskih pogledov, nazorov, doktrin v sam pedagoški proces. Pri tem pa se bo moral učitelj še posebej zavedati, da bo potrebno usposabljanje učenca za izpolnjevanje njegove sledeče (človekove) življenjske vloge: "Pri tem se problemi ne zastavljajo le v smislu, da je treba človeka usposobiti za ustvarjanje informacij, informacijskih sistemov in informacijske tehnike, temveč tudi glede vrednostnega povezovanja informacij in človeških konstrukcij novih svetov v skladu z njegovo lastno bitjo. Ne zadostuje le proučevati in ugotavljati najboljše poti in načine, razvijati njegove miselne sposobnosti, temveč je težišče naloge na krepitvi njegovih celotnih moči."¹⁵

Obe učiteljevi temeljni nalogi, ki ju bo moral izpolnjevati, sta seveda med seboj tesno povezani, prepleteni. Oziroma, denimo: ob strokovni krepitvi učenčeve osebnosti, ob nudenju širine pogledov na svet ter življenje le-tej bo moral učitelj učenčevo osebnost tudi razvijati v smeri razodtjujevalnega, osvobojevalnega samoizražanja njene individualnosti. Učenčevo osebnost bo tudi moral vzgajati za življenje v demokratični, humani, pravni družbi. Razvijati ji bo moral demokratično politično ter pravno kulturo. Kulturo, ki ji bo potrebna za življenje v vse bolj postajajoči kompleksni ter zapleteni družbi, v kateri je (bo) prav gotovo tudi zelo zapletena sama dinamika političnega vedenja. Poleg že navedenega

12 - Dr. Stane Južnič, *Politična kultura*, Založba Obzorja, Maribor, 1989, str. 144.

13 - Glej o tem v: Andrej Ule, *Nove paradigme v znanosti in drugod. Naši razgledi*, Ljubljana, 15. dec. 1989, številka 23.

14 - Dr. Ilija Mrmak, *Spremembe v paradigmatičnih osnovah sodobne znanosti in razvoj pedagogike in andragogike*, *Sodobna pedagogika*, Ljubljana, let. 1990, številka 5-6, str. 257.

15 - *Ibidem*, str. 257.

je (bo) tudi zelo pomembno učiteljevo navajanje učenčeve osebnosti na iskren dialog, na njeno odgovorno odločanje iz prepričanja. Na to, da si bo učenčeva osebnost prizadevala za uresničevanje splošnih življenjskih vrednot, ki jih lahko opredelimo kot: spoštovanje človekovih pravic in svoboščin, svobode, humanizma, naroda, kvalitete (političnega) življenja itd..

Seveda bo potrebno za učiteljevo možno kvalitetno izpolnjevanje njegove naloge storiti še marsikaj. "Mislim, da samo z razglašanjem in dajanjem svobode šolam in učiteljem, ne da bi poskrbeli tudi za možnosti in pogoje uveljavljanja te svobode, lahko naredimo šolo še slabšo, kot je sedaj. Če učitelj na svobodo ni pripravljen, če nima ustrezne materialne podlage za strokovno delo v šoli, če nima dovolj izobrazbe in ni tudi ustrezno motiviran za kvalitetno delo, potem s to svobodo nima kaj početi. Zaradi teh razlogov oziroma zato, ker ti pogoji danes niso izpolnjeni, sem skeptičen do stališč, da bo mogoče hitro spremeniti našo šolsko prakso ter položaj in vlogo učitelja v njej."¹⁶

Reči je treba tudi to, da danes žal pedagoške znanosti še nimajo jasnega odgovora na to, kakšni so pogoji uspešne vzgoje v pluralistični vzgojni situaciji. Opravljene raziskave na področju interkulture pedagogike opozarjajo na mnoge težave, ki nastopajo v procesu identifikacije mladih zaradi zelo različno delujočih, nasprotujočih si vzgojnih vplivov. Pa tudi kulturno ter vrednostno zelo različnih razmer, ki vplivajo na oblikovanje njihove osebnostne identitete. Toda eno je, kot smo povedali, gotovo. Vloga učitelja, vzgojitelja bo zelo zapletena,¹⁷ ne bo pa to tudi njegova vloga "dokončnega" vzgojitelja.

3. RAZGRNITEV NEKATERIH DIDAKTIČNIH VIDIKOV UČITELJEVE VZGOJE UČENCA ZA DEMOKRATIČNO POLITIČNO KULTURO

Zadržimo se nekoliko na ogledu nekaterih didaktičnih vidikov učiteljeve vzgoje učenca za demokratično politično kulturo. V tem kontekstu bomo zlasti opozorili na nekatere didaktične pristope, za katere, sodimo, je zelo zaželeno, da jih uporablja (bo uporabljal) učitelj pri seznanjanju učenca z družboslovnimi vedenji.

Prvo, kar želimo poudariti je, da bo moral učitelj v večji meri kot doslej posegati po sodobnejših, problemskih didaktičnih pristopih. Poseg po le-teh bo nujen ne le vzlic temu,

16 - Dr. Metod Resman, Država, stranka, šolstvo - v svetu in pri nas, Šola v političnem pluralizmu, Zbornik razprav, MCKZKS, Ljubljana, 1990, str. 25.

17 - O tem, da (in kako) predstavlja učiteljevo vzgojno delovanje v pluralistično orientirani družbi težaven problem, zelo zanimivo razmišlja nemški avtor Herman Nohl. Zato glej zlasti njegovo publikacijo: Die pedagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, Frankfurt/M., 1963. Avtor postavlja pred učitelja uresničevanje temeljne zahteve. Ta je: stalno se zavedati razlike med svojim političnim prepričanjem in občini vrednotami človeštva. Učitelj naj bo v pedagoškem procesu odpiralec učencem pogleda na stvari, pojave z gledišča trajnih civilizacijskih vrednot človeštva. Torej, učitelj mora predstavljati človeka, ki se je pri izvajanju pedagoškega procesa sposoben prav v slehernem trenutku dvigniti nad pregmatično raven določenega političnega prepričanja. Učitelj se pojavlja v šoli na dveh ravneh:

- a) Kot človek s "svojim" določenim političnim prepričanjem, ki ga seveda ne skriva, ker bi bila to hipokrizija, toda ne sme ga nikomur vsiljevati
- b) Hkrati pa se pojavlja kot človek, ki mora biti sposoben učencem odpirati pogled na svet s pozicij trajnih človeških civilizacijskih vrednot.

ker predstavljajo takšni pristopi vse bolj odkritje sodobne pedagoške teorije. Temveč vzlic temu, ker bo to tudi zahtevala sama pedagoška (družboslovna) praksa. V njej, kot smo že predhodno nakazali, bodo zastopana družboslovna vedenja, ki obodo tudi zahtevala učiteljevo uporabo čim bolj življenjskih didaktičnih pristopov. Le-ti bodo morali biti koceptuirani čim bolj problemsko. Skratka, kompleksni pedagoški proces družboslovnih vedenj bo moral predstavljati problemski pouk, saj bo lahko le kot tak pri učencih ne le vzbujal problemsko senzitivnost za družboslovje, temveč jo tudi nenehno krepil. Kajti, "nerazvitost problemske senzitivnosti je eden izmed temeljnih povzročiteljev formalističnega znanja: učenci osvojijo konkretno učno vsebino, ne da bi se zavedali njenega problemskega ozadja. Če bi jim pouk to omogočil, bi bilo njihovo znanje veliko bolj osmišljeno, kajti odkrivanje in reševanje problemov poteka na bistveno višjih ravneh učne aktivnosti, kot ga zmore golo prisvajanje znanja.

Žal psihologi in didaktiki, kakor tudi šolski praktiki problemski senzitivnosti in njenemu razvoju ne posvečajo veliko pozornosti.¹⁸

Prav spričo slednjega izrečenega dejstva povejmo o tako imenovani problemski senzitivnosti, večprvinski kategoriji, ki bo v bodoče vse bolj morala prodirati v pedagoško družboslovno prakso, še nekaj. To je kategorija, ki jo Rusi imenujejo "problemno uvednje",¹⁹ Nemci "Problemsichtigkeit", v našem družbenem prostoru pa se zanjo "domači" izraz "problemska senzitivnost".²⁰

Problemska senzitivnost mora (bo morala) prodirati k dvema temeljnima dejavnikoma pedagoškega dela. In sicer:

1. k učitelju,
2. pa tudi k učencu.

Pri njej pa mora (bo morala) uresničevati več svojih prvin. Kot na primer: uvidenje družboslovnega problema, njegovo zaznavanje, razčlenjevanje ter reševanje. Ali kot sodi dr. France Strmčnik: "Prav tako kot za učitelje je problemska uzaveščenost pomembna tudi za učence. Brez nje problemski pouk praktično sploh ni mogoč. Zato je nujno, da namenimo enako pozornost kot problemskemu mišljenju in reševanju novih problemov tudi sposobnosti učencev, da problemskost uvidijo, zaznavajo, kakor tudi temu, da jo razlikujejo glede na problemske karakteristike."²¹

18 - Dr. France Strmčnik, Problemska senzitivnost učencev je pogoj problemskega pouka, *Sodobna pedagogika*, Ljubljana, let. 1990, štev. 3 - 4, str. 168.

19 - S preučevanjem te kategorije se je bavil zlasti ruski didaktik V. V. Zabolin. Zato glej o tem še v: Zur Entwicklung der Problemsichtigkeit bei Schülern, V W. Mitter, *Didaktische Probleme und Themen in der UdSSR*, Schroedel, Hannover..., 1974.

20 - O njej zlasti razpravlja v zadnjem času naš pedagog dr. France Strmčnik. Zato glej še njegov prispevek: Sistemska usmeritev problemske učne inovacije, *Sodobna pedagogika*, Ljubljana, let. 1990, štev. 5-6.

21 - Dr. France Strmčnik, Problemska senzitivnost učencev je pogoj problemskega pouka, *Sodobna pedagogika*, Ljubljana, let. 1990, štev. 3 - 4, str. 167.

Problemsko orientirani pouk na področju družboslovnih vedenj kot področju razvoja učenčeve demokratične politične kulture lahko (bo lahko) učitelj uresničuje tudi z uporabo projektnega učnega dela. Le-to lahko opravljalo pomembno nalogo razvijanja demokratičnega stila življenja in dela v šoli. O projektne učnem delu je sicer več zabeleženega v tuji strokovni literaturi,²² kot v naši.²³

Tovrstno delo se je prvič pojavilo v začetku tega stoletja v ZDA. V času šolskoreformnih gibanj, med obema svetovnjima vojnoma, je dobilo številne privrženca tudi v evropskem družbenem prostoru. Po premoru, ki je nastal zaradi druge svetovne vojne, je v 70. in 80. letih ponovno oživelo. Pa tudi danes doživlja v nekaterih evropskih deželah (še posebej v Nemčiji) svoje ponovno rojstvo. In bolj bo moralo prodirati tudi v našo družboslovno pedagoško prakso. Zakaj? Zato, ker sodimo, da lahko (bo lahko) s svojimi različno obstoječimi tipi²⁴ ter njihovimi modalitetnimi izpeljavami, značilnostmi, didaktičnimi prednostmi motiviralo učenčevo osebnost za (še predvsem samostojno) spoznavanje družboslovnih vedenj. Prav z njegovo uporabo lahko (bo lahko) učitelj presegal klasične, tradicionalne, še vse preveč prisotne usedline, obstoječe v pedagoškem procesu družboslovja. Skratka, prav z njegovo uporabo bo lahko vnašal v pedagoško delo družboslovja bistveno drugačnost. Še več. Skrbno premišljena, postopna, sistematična uporaba tovrstnega dela v rednem pedagoškem procesu bo ustvarjala temelj za učenčevo poseganje po njem tudi zunaj njega. Pri njegovem izvajanju je (bo) še posebej pomembno, da učitelj zaupa učencem, njihovim sposobnostim, da ne duši njihovih (sila raznolikih) interesov. S takšnim svojim pristopom si bo učitelj odpiral prostor za gojitev dialoškega duha v razredu, za spoznavanje različnih interesov, navad, znanj, mnenj, stališč, vrednot učencev. Pa tudi prostor za to, da bodo učenci spoznavali ustvarjalni pomen družboslovnih

22 - Naj navedemo nekatere tuje vire, katerih predmet obravnave je tovrstno delo; Johannes Bastian, Herbert Gudjons (H. g.), *Das Projektbuch*, Bergmann in Helbig, Verlag, 1986; John Dewey William Heard Kilpatrick, *Der Projekt - Plan Grundlegung und Praxis*, Weimer, 1935; Karl Frey, *Die Projekt - methode*, Beltz Bibliothek, Weinheim in Basel, 1984; Dagmar Hänsel, *Das Projektbuch Grundschule*, Beltz - Verlag, Weinheim in Basel, 1986; Annemarie Kaiser, Franz Josef Kaiser (Hg.), *Projektstudium und Projektarbeit in der Schule*, Verlag Julius Klinkhardt - Bad Heilbrunn/Obb., 1977.

23 - Vzlic zadnjega povedanega dr. Helena Novak povsem upravičeno poudarja: "V povojni jugoslovanski pedagoški literaturi je bilo o projektne delu zelo malo napisanega. Šele v zadnjih letih je mogoče zaslediti nekaj skromnejših informacij o tej obliki učnega dela. Pogostejše omenjanje projektne učnega dela v zadnjem času ni slučajno, ker soupada z obdobjem, v katerem se vse pogosteje ukvarjamo z razmišljanjem o prenovi današnje šole in možnosti posodabljanja vzgojno-izobraževalnega dela v šoli. To razmišljanje ne zadeva samo osnovne šole, temveč celoten sistem vzgoje in izobraževanja, od predšolske vzgoje do univerzitetnega in podiplomskega študija. Zaradi slabega poznavanja projektne učnega dela kot učne oblike dela v šoli ni nič čudnega, da v praksi nimamo lastnih izkušenj s to obliko učnega dela." (Navedeno po prispevku avtorice z naslovom Definiranje in opis projektne učnega dela, *Sodobna pedagogika*, Ljubljana, let. 1990, šte. 5-6, str. 300.)

24 - Tako se zlasti ločujejo sledeči njegovi tipi:

1. projekt uresničevanja zamisli;
2. projekt zadovoljevanja neke izkušnje;
3. problemski projekt;
4. Projekt tipa učenja, oziroma doseganja določene stopnje nekega znanja.

Več o tem glej še v viru: John Dewey Ion William Heard Kilpatrick, *Der Project - Plan Grundlegung und Praxis*, Weimer, 1935.

vedenj za njihovo življenje. Kajti, kot didaktični sistem seže projektno delo preko meja tradicionalnega pouka v vsakodnevno življenje, ki omogoča učencem, da prihajajo do novih spoznanj prav iz njega. In to tudi preko lastnih izkušenj.

Ob poudarjanju tako velikega pomena projektnega učnega dela pa je treba opozoriti še na nekaj. In sicer: projektno učno delo ima tudi svoje meje. "Zato bi pomenilo uvajanje tega didaktičnega sistema v šolsko delo namesto tradicionalnega pouka prehod iz enega nasprotja v drugo. Če bi postalo projektno učno delo dominirajoči ali celo edini didaktični sistem za vse učne vsebine in učne predmete, bi to lahko pomenilo tudi odpravo sistematične nadgradnje snovi po posameznih učnih predmetih, v katerih pa je takšen pristop nujen."²⁵

Razgrnitev nekaterih didaktičnih vidikov učiteljeve vzgoje učenca za demokratično politično kulturo tudi dopolnimo s postavitvijo zahteve, da bo moral v bodoče učitelj tudi posegati po večji uporabi teamskega pouka. Tudi ta lahko prinese (bo prinesel) svežino v pedagoški proces družboslovja. Mnogi pedagogi²⁶ opozarjajo, da sodi ta organizacija poučevanja med največje in najobetavnejše novosti sodobnega časa, s katero se povečuje individualizacija vzgojno-izobraževalnega dela. Prav tovrstni pouk bo odpiral možnosti, da bo učenec lahko videl interdisciplinarno zasnovo družboslovnih vedenj (še zlasti njihovo politološko, sociološko, pravno povezavo). Uporaba tovrstnega pouka, ki zahteva zelo strokovno in didaktično suverenega učitelja(e), bo še zlasti lahko zapolnjevala tisti del(e) učnih načrtov družboslovnih vedenj, ki so vsebinsko prosti (nedefinirani). Uresničevanje teh delov bo z učiteljevim upoštevanjem specifike posamezne šole, njenega življenjskega utripa, odpiralo prostor za dviganje motivacije učencev za družboslovna vedenja. Seveda, "delitev odgovornosti med učitelji in njihovo sodelovanje more imeti dve obliki. Pri koordiniranem teamskem pouku nosi glavno odgovornost za neki razred en učitelj. Skupaj z drugimi učitelji le koordinira učne priprave za pouk, a izvajajo ga vsak zase, vsak v svojem razredu. Le priložnostno, npr. pri kakem predavanju, demonstraciji, ogledu filma ipd., se združijo vsi razredi v veliko skupino. Bolj deljena je učna odgovornost učiteljev, sodelovanje pa intenzivnejše pri asociiranem teamskem pouku. Učitelji skupaj načrtujejo pouk, ga skupaj izvajajo in zanj tudi skupno odgovarjajo."²⁷

Torej, naša šola se je znašla v političnem pluralizmu. Vanjo so (bodo) stopila nova družboslovna vedenja. Vzlic temu jih ne bo moral učitelj stalno iskati ne le njihovo novo vlogo v razredu, temveč tudi v celotni organizaciji šole. Iskanje njihove nove vloge bo tudi zahtevalo učiteljevo iskanje vedno novih, čim bolj življenjskih, sodobnih, svežih didaktičnih pristopov. Pristopov, ki bodo osredinili središče svojega delovanja k oblikovanju učenčevih (obče človeških, civilizacijskih) vrednot, saj imajo le-te z opravljanjem svojih številnih funkcij, o katerih bomo govorili v nadaljevanju, v učenčevem življenju vedno zelo pomembno vlogo. Kajti, "resda je človekov človeški odnos do sveta vedno imel prvine smotrnosti. Nova paradigma pa smotrnost in človekovo celotno zavest zastavlja kot osnovo ustvarjanja novih svetov, pri čemer so sredstva in možnosti tega

25 - Dr. Helena Novak, Definiranje in opis projektne učnega dela, *Sodobna pedagogika*, Ljubljana, let. 1990, št. 5 - 6, str. 307.

26 - Še zlasti na primer H. Morawietz v svoji publikaciji *Unterrichtsdifferenzierung*, Weinheim, Basel, 1980.

27 - Dr. France Strmčnik, *Sodobna šola v luči učne diferenciacije in individualizacije*, Zveza organizacij za tehnično kulturo Slovenije, Ljubljana, 1987, str. 250.

ustvarjanja predvsem na strani človeka, v samem človeku, ki pa po svojih zamislih in vrednotah oblikuje svet. Materialna sredstva so le gradivo, snov za ustvarjanje tega sveta."²⁸

4. FUNKCIJE VREDNOT (PRI UČENCU)

Oglejmo si torej tudi, katere pomembne funkcije vse opravljajo pri učencu vrednote.

Med pomembne funkcije, ki jih lahko opravljajo vrednote, številni avtorji uvrščajo zlasti naslednje:

Vrednote lahko koristijo učencu kot standardi (kot oporni vzorčni temelji) za njegovo obnašanje na mnogih področjih. Tako imajo pomembno funkcijo pri učenčevem zavzemanju stališč, pri njegovem presojanju, samoocenjevanju, ocenjevanju drugih, vplivanju na druge in podobno. Oziroma, poudarja se, da tako, kot imajo vrednote pomembno vlogo v makrostrukturi družbe, imajo pomembno vlogo tudi v intimnem svetu posameznikovega (učenčevega) življenja. Prav vrednote so učencu vodilo, ki lahko usmerja njegovo obnašanje do samega sebe in do družbe. Učenec po svojih vrednotah oblikuje svet.

Vrednote pa so tudi tiste, ki učencu omogočajo, da se lažje pravilneje odloči. Učenec se namreč lažje odloči na podlagi presoje dobrih ali slabih posledic nečesa, kar bi želel uresničiti in čemur bi se hotel izogniti. Torej nečesa, kar je vredno ali pa ne.

Vrednote tudi v učenčevi osebnosti opravljajo integrativno funkcijo, oziroma tudi omogočajo njeno integriranost.

Vrednote lahko koristijo učencu tudi kot motivacijska sredstva za njegovo doseganje zaželenih ciljev.

Vrednote imajo pomembno vlogo tudi v procesu učenčevega prilagajanja družbenemu okolju, v katerem živi. Prav tako pa tudi v procesu njegove samoaktualizacije.²⁹

Zlasti nekatere vrednote imajo izreden pomen tudi za občutek učenčeve identitete.

Vrednote pa so tudi izvor moralnih norm. Determinirajo učenčevo moralo.

O tem, kakšno je medsebojno razmerje med pojavom, imenovanima vrednota - norma, razmišljajo mnogi avtorji. Kot na primer: dr. Ilija Mrmak, dr. Arif Tanović, dr. Vojan Rus, Svetozar Stojanović, dr. Jože Šter itd.. Ne da bi se ukvarjali z analizo njihovih razmišljanj o tej tematiki, pa vendarle lahko opozorimo na naslednje:

Pojava, imenovana vrednota - norma, sta medsebojno povezana. Njuna medsebojna povezava se (še zlasti) izraža v tem, da je norma zunanja stran vrednote. Rečemo tudi lahko, da je norma sredstvo, ki v določenih razmerjih pomaga doseči (uresničevati) vrednoto. Norma neposredno določa meje učenčevega obnašanja. Norme, ki se postavljajo kot obveznost, kot zapovedi, so vedno v posameznih zgodovinskih okoliščinah smotri dane družbe. Določeno obnašanje je namreč v družbi smiselno predpisovati le, če se predpostavlja, da je vredno, dobro ipd..

28 - Dr. Ilija Mrmak, Spremembe v paradigmatičnih osnovah sodobne znanosti in razvoj pedagogike in andragogike, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1990, šte. 5-6, str. 256.

29 - Opozorimo naj, da navedeno funkcijo vrednot še zlasti poudarja A. H. Maslow. Pripisuje izredno velik pomen vrednotam, ki ga imajo v procesu prilagajanja posameznika. Oziroma, Maslow govori (v delu: Motivacija ličnosti, Nolit, Beograd, 1982) o prilagojevalni, o egoobrambni in o samoaktualizacijski funkciji vrednot.

Odnost med pojavoma vrednota - norma je večplasten, mnogosmeren, mnogodimenzionalen. To pomeni, da ima lahko ena vrednota več norm ter da je lahko tudi ena norma sredstvo za uresničevanje več vrednot.

Pri pojavu, imenovanem norma, tudi lahko govorimo o njegovem sorazmerno možnem samostojnem obstoju. Kljub možnemu samostojnemu obstoju norme je to nujno potrebno povezovati z vrednoto. Le s takšnim medsebojnim povezovanjem obeh pojavov, norme in vrednote, je mogoče dosegati učenčevo moralno vedenje.

Za učenca so vrednote pomembno sredstvo, ki mu z opravljanjem svoje spoznavne funkcije pomaga pri njegovem sprejemanju različnih informacij, ki jih dobiva iz multimedijskih informacijskih virov. Opravljanje spoznavne funkcije vrednot se izraža tako, da učenec lažje in hitreje sprejema tiste informativne vsebine, do katerih ima že predhodno oblikovan ustrezeni (pozitivni) vrednotni odnos. Poznavanje spoznavne funkcije vrednot, ki se pri učencu izraža v opravljanju selekcije pri njegovem sprejemanju informativnih vsebin, je torej pomembno.

Spoznavna funkcija, ki jo pri učencu opravljajo vrednote, se prepleta tudi z njihovo motivacijsko funkcijo. Vrednote delujejo tudi kot motivacijski cilji, relativno trajno, celovito usmerjajo učenčevo aktivnost. Sicer pa se prepletenost spoznavne in motivacijske funkcije vrednot izraža takole: (tiste) že oblikovane učenčeve vrednote, ki vplivajo kot pozitiven spoznaven določevalec tudi na njegovo sprejemanje informativnih vsebin, lahko vplivajo tudi na njegovo motivacijo. Vrednote imajo lahko avtonomno in heteronomno osnovo, ki pa se medsebojno prepletata.

Opozorimo pa lahko tudi, da vrednote opravljajo funkcijo pomnenja. Prav vrednote so pojavi, ki lahko pri učencu tudi izrazito vplivajo na njegovo pomnenje. Tudi (za)pomnitev informativnih vsebin lahko pri učencu poteka hitreje in bolje, če so te vsebine vsklajene z njegovimi vrednotami. Včasih pa lahko pri njihovem sprejemu celo prihaja do (delne) prekinjenosti. Učenčeva osebnost se namreč tudi lahko vztrajno upira (za)pomnitvi tistih informativnih vsebin, ki so zanj povsem nove. Nove v pomenu neskladanja z njenimi že izoblikovanimi vrednotami. Prav zato se poudarja, da so tudi pri osebnosti vrednote relativno stalne in (včasih) težko sprejemljive.

Smotno pa je tudi reči, da vrednote z opravljanjem svojih različnih funkcij lahko vplivajo na učenčevo obnašanje. Ali denimo še drugače: pri učencu lahko opravljajo vrednote funkcijo možnega vplivanja na njegovo obnašanje. Pa tudi funkcijo možnega predvidevanja njegovega obnašanja. Toda, ko poudarjamo, da pri učencu vrednote tudi lahko opravljajo funkcijo možnega vplivanja na njegovo obnašanje, moramo seveda znova reči, da zgolj učenčeve vrednote niso edini določevalec njegovega obnašanja. To je tudi določeno z množico drugih dejavnikov, ki nastopajo v družbenem okolju. Tako pri tem, kako se bo obnašal učenec, poleg njegovih (osebnih, individualnih in socialnih) vrednot igrajo pomembno vlogo tudi njegove ocene, ki temeljijo na predvidevanju, kako bo sprejelo njegovo obnašanje tudi družben okolje, v katerem učenec živi.

Razpravo o funkcijah, ki jih pri učencu opravljajo vrednote, lahko dopolnimo še z pomembno ugotovitvijo. Ta je, da so prav vrednote pri učencu tudi temelj njegovega čuta za opravljanje dolžnosti³⁰ in odgovornosti. Tudi izrečeno dejstvo ponovno potrjuje, kako

30 - O dolžnostih, opredelitvi njihovega bistva, o njihovi relativni in absolutni naravi, o njihovih različnih vrstah itd. glej obširneje še v delih: Vuko Pavičević, O dužnostima (1. in 2. del), Izdavačko preduzeće "Rad", Beograd, 1962.

zelo aktivno vlogo(e) lahko pri učencu opravljajo vrednote. "Do vrednot ima človek namreč odnos kot do nečesa, kar ga zavezuje. Zato bi lahko rekli: kolikor vrednot ima človek, kolikor vrednot je sprejel, toliko ima tudi dolžnosti in odgovornosti. Če ima človek na primer vrline pravičnosti, iskrenosti in druge, tedaj ima do njih tudi dolžnost in odgovornost. Če izpolnjuje te vrline, izpolnjuje tudi določene dolžnosti do sebe, do drugega človeka, do družbene skupine in organizacije."³¹

5. ŠE O NEKATERIH DANAŠNJIH NEVARNIH VREDNOTNIH POJAVIH V PEDAGOŠKI PRAKSI

Opozorili smo že, da doživlja v današnjem obdobju vrednotni pojav tako v svetovnem, kot našem družbenem prostoru svoje globinske transformacije. Le-te tudi odsevajo v naši pedagoški praksi in se mnogokrat izražajo v negativnih pojavih, ki jih lahko poimenujemo: vrednotna apatija, vrednotni relativizem, vrednotni nihilizem. V današnjem, kriznem obdobju se soočamo z vrednotnimi premiki, ki imajo lahko za mlado učenčev osebno pravi dezintegracijski učinek. Ti vrednotni premiki se lahko v bodoče še stopnjujejo ter zaostrijo. O tem sodi tudi sledeče razmišljanje: "Te premaknitve moralnih vrednot utegnejo iti še dalje. V spremenjenih življenjskih okoliščinah, ko se družbene razmere (sistem) zelo spremenijo, imajo ljudje tudi do etičnih vrednot drugačno stališče; v obeh primerih pa lahko pravilno vrednotijo. Razmere so se spremenile, zato pa se spremenijo tudi človekovi odnosi do vrednot, in sicer tako daleč, da je prejšnja vrednota izgubila svojo vrednost in postala za ljudi morebiti celo breme."³²

Določimo vsebino navedenih negativnih vrednotnih pojavov, za katere sodimo, da so zelo nevarni, če obstojijo v naši pedagoški praksi, natančneje.

Z vrednotno apatijo razumemo učenčev odpor do vrednotnega pojava.

Z vrednotnim relativizmom razumemo obstoj nejasne slike pri učencu, kaj so resnično tiste prave, avtentične vrednote. "To je nevarno predvsem za mladino, ki navadno ne zna prav ločevati in gre predaleč. Vse se ji dozdeva zelo relativno in spremenljivo, tako da v svojem vrednotenju ne pride nikoli do neke trdne norme, do nečesa, ob čemer se morajo še tako spremenjene razmere ustaviti. Gre za etične norme, ki morajo imeti kljub spremenljivim razmeram in razumljivo spremenjenim vedenjskim usmerjenostim ali držam konec koncev vendarle neko Arhimedovo točko, nekaj absolutnega, ker sicer se lahko etično vrednotenje tako zvodeni, da ima vsak "prav", čeprav vsi narobe ravnajo."³³

31 - Dr. Ilija Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Zavod SRS za šolstvo, Novi vidiki, Ljubljana, 1977, str. 176.

32 - Anton Trstenjak, Človek vrednotno bitje, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1989, številka 5 - 6, str. 225.

33 - Ibidem, str. 226.

Pa tudi vrednotni nihilizem nam pomeni učenčevo nejasno razumevanje (nihanje), katera vrednota je zanj resnično tista prava, sprejemljiva.

In, od kje se (tudi) lahko pojavlja izvor navedenih pojavov? Prav od učiteljeve nejasne osebne opore, kaj je vrednota. To pa je, kot je že tolikokrat opozorjeno, zelo nevarno za mladega, odraščajočega človeka.

Tudi obdobje nastopajoče pluralne družbe zahteva, kot smo že povedali, vzgojo k vrednotam. Oziroma, denimo: tudi obdobje pluralne družbe zahteva (bo zahtevalo) vzgojo k temeljnim človečnim (obče civilizacijskim) vrednotam. Prav zato bo vloga učitelja družboslovja v bodoče še (tudi) bolj težavna. Po drugi strani pa mogoče bolj prijetna kot danes, bolj izzivalna.

6. SKLEP

V prispevku smo torej poudarili, da se je znašla naša šola kot pomembni sekundarni socializator v političnem pluralizmu. V njej bo moral učitelj za učenčevo razvijanje demokratične politične kulture, za seznanjanje učenca z družboslovnimi vedenji uporabljati čim bolj življenjske didaktične pristope. Pristope, ki jih lahko označimo z atributi: sodobnost, neklasičnost, svežost, inovativnost, problemskost. Težišče njihovega delovanja bo moralo biti osredinjeno k oblikovanju učenčevih (obče človeških, civilizacijskih) vrednot. Prav vrednote so namreč zelo pomembna oblikovalna sestavina učenčeve osebnosti. Oblikovalni učinki vrednote na osebnost učenca so zelo različni. Ta raznovrstni pojav opravlja v učenčevem življenju mnoge, v dialektičnem prepletu pogojene, sila pomembne funkcije. Vsa ta spoznanja pa so ponovno zelo pomembna. Še predvsem za današnji čas, ko vrednotni pojav mnogokrat tako izrazito spreminja svojo naravo, da upravičeno govorimo o pojavu "prevrednotenja vrednot". Pa tudi o pojavih, ki jih lahko (po)imenujemo: vrednotna apatija, vrednotni relativizem, vrednotni nihilizem. Ti pojavi v obdobju nastopajoče nove političnosti v družbi, v obdobju prodora političnega pluralizma v družbo, nevarno prodirajo v pedagoško prakso. Vzlic temu jih mora učitelj pri svojem pedagoškem delu presegati. To pa pomeni, vrednote ponovno (ustrezno) osmišljati.

UPORABLJENI VIRI

- Arhangelski - Mihailovič, Leonid: Marksistkaja etika, Izdatelstvo "Misl", Moskva, 1985.
Bastian Johannes, Gudjons Herbert (Hg.): Das Projektbuch, Bergmann in Helbig, Verlag, 1986.
Frey, Karl: Die Projektmethode, Beltz Bibliothek, Weinheim in Basel, 1984.
Južnič, Stane: Politična kultura, Založba Obzorja, Maribor, 1989.
Kangrga, Milan: Etika in revolucija, Nolit, Beograd, 1981.
Kecmanović, Nenad: Politika u kritičkom ogledalu, Kultura, Beograd, 1986.
Kirn, Andrej: Vrednotne razsežnosti znanosti, TIP, Ljubljana, let. 1986, šte. 12.
Maslow, A. H.: Motivacija ličnosti, Nolit, Beograd, 1982.
Matić, Milan: Mit i politika, Radnička štampa "Ideje", Beograd, 1984.
Mrmak, Ilija: Spremembe v paradigmatičnih osnovah sodobne znanosti in razvoj pedagogike in andragogike, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1990, šte. 5-6.

- Mrmak, Ilija: Prispjevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Novi vidiki, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1977.
- Novak, Helena, Definiranje in opis prijetnega učnega dela, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1990, šte. 5-6.
- Strmčnik, France: Sodobna šola v luči učne diferenciacije in individualizacije, Zveza organizacij za tehnično kulturo Slovenije, Ljubljana, 1987.
- Tanović, Arif: Vrijednost i vrednovanje, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1972.
- Trstenjak, Anton, Človek vrednostno bitje, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1989, šte. 5-6.
- Ule, Andrej, Nove paradigme v znanosti in drugod, Naši razgledi, Ljubljana, 15. dec.1989, šte. 23.
- Wolfgang, Feige: Beitrage zur Methodik des Staatsbürgerkundeunterrichts, Volk und Wissen, Berlin, 1975.
- Vujčić, Vladimir: Sistem vrijednosti i odgoja, Školske novine, Zagreb, 1987.
- Zbornik razprav: Šola v političnem pluralizmu, MC CK ZKS, Ljubljana, 1990.
- Životić, Miladin: Čovek i vrednosti, Prosveta, Beograd, 1969.

Stalinova politična diskvalifikacija Leva Trockega

AVGUST LEŠNIK

POVZETEK

Avtor v razpravi obravnava frakcijski boj za Leninovo dediščino v sovjetskem partijskem in državnem vrhu v letih 1924-1927. V tem kontekstu analizira nasprotujoče si teoretične poglede Trockega, Stalina in Zinovjeva glede perspektiv "graditve socializma v eni sami deželi", kot tudi njihovo različno pojmovanje notranje partijske demokracije. Trockijev boj proti birokratizaciji partijskega in državnega aparata ni bil uspešen, saj je Stalin obvladoval - s svojo kadrovske politiko - celoten politični prostor v državi. V ostrem političnem boju - na kongresih in konferencah - je Stalin bitko dobil, saj je z grobo politično diskvalifikacijo onemogočil delovanje opozicije ter na XV. kongresu VKP(b) dosegel izključitev drugega moža oktobrskere revolucije - Trockega in Zinovjeva iz partije. Ob tem je boljševiški funkcionar in diplomat Joffe zapisal, da pomeni izključitev Trockega likvidacijo revolucije ter "dogodek, ki mora v naši partiji neogibno začeti obdobje termidorja..."

ZUSAMMENFASSUNG

STALINS POLITISCHE DISQUALIFIKATION VON LEW TROZKIJ

Der Verfasser untersucht in der Abhandlung den Fraktionskampf um das Erbe Lenins an der sowjetischen Staats- und Parteispitze in den Jahren 1924-1927. In diesem Kontext analysiert er die gegensätzlichen theoretischen Ansichten Trotzkijs, Stalins und Sinowjews hinsichtlich der Perspektiven vom "Aufbau des Sozialismus in einem Land" so wie ihre unterschiedliche Auffassung von der Demokratisierung der Partei. Trotzkijs Kampf gegen die Bürokratisierung des Partei- und Staatsapparats blieb erfolglos, Stalin beherrschte - mit seiner Kaderpolitik - den gesamten politischen Raum im Staat. In dem scharfen politischen Kampf - auf Kongressen und Konferenzen - gewann Stalin die Schlacht, da er durch grobe politische Disqualifizierung die Arbeit der Opposition unterband und es ihm gelang, auf dem XV. Kongreß der KPdSU(V) die beiden Männer der Oktoberrevolution - Trotzki und Sinowjew - aus der Partei auszuschließen. Darüber schrieb der bolschewistische Funktionär und Diplomat Joffe, Trotzkijs Ausschluß bedeute die Liquidation der Revolution und "ein Ereignis, des in unserer Partei unausweichlich ein Zeitalter des Thermidor eröffnen muß..."

Lenin je imel brez dvoma prav, ko je v svoji oporoki¹ zapisal, da se v odnosih med Trockim in Stalinom skriva nevarnost za razcep v partiji. To je potrjevala tudi ostra razprava, ki se je začela že za časa Leninovega življenja²; v njej se je Trocki odkrito izrekel zoper triumvirat - Stalin, Zinovjev, Kamenjev. Ključna točka takratnega nesoglasja je bilo vprašanje notranje partijske demokracije. Kritičnost Trockega je bila usmerjena predvsem na birokratizem v partiji, v čemer je videl usodno nevarnost za ves nadaljnji razvoj mlade sovjetske družbe³. Odmev in reakcija vodstva na kritičnost Trockega sta bila silovita; Trocki je imel v vodstvu partije skoraj vse proti sebi. Njihov srd je bil tolikšen, da je zahteval Zinovjev izključitev Trockega iz partije in celo zapor⁴.

Naslednja leta so že v znamenju frakcijskih bojev za Leninovo dediščino⁵. Problem graditve "socializma v eni sami deželi" je privedel do razkola med vodilno trojico (Stalin, Kamenjev, Zinovjev). Stalin je svojo idejo prvič formuliral jeseni leta 1924; njegov cilj je bil diskreditirati Trockega in njegovo teorijo o permanentni revoluciji ter mu "dokazati", da ni leninist⁶. V nasprotju s Trockijevim prepričanjem - da se bo revolucionarno gibanje uspešno razvijalo in doseglo zmago le, če bo postalo vseevropsko, medtem ko naj bi bilo obsojeno na zanesljivo smrt, če bi ostajalo v nacionalnih okvirih⁷ - je Stalin postavil svojo formulo "samobitnosti" ruske revolucije⁸. Zinovjev in Kamenjev nastopita proti Stalinu in mu očitata, da v svojih pogledih podcenjuje svetovno revolucijo in nacionalno omejenost. Zinovjev je menil, da "v okoliščinah osame, bede, ni mogoče ekonomsko in kulturno prekositi zahodnega kapitalizma in tudi ne ukiniti razrednih razlik, zatorej tudi ne države"⁹.

Na XIV. kongresu (18.-31.XII.1925) je prišlo do dokončne ločitve med Stalinom na eni ter Zinovjevom in Kamenjevem - "nova" opozicija - na drugi strani. "Nova" opozicija je zavrnila geslo o graditvi socializma v eni sami deželi, toda pri tem ni imela izdelanega nikakršnega učinkovitega nasprotnega programa. Zavrnila je tudi notranje partijski režim, ki je pod geslom o enotnosti dobival vse bolj nedemokratične oblike. V tem smislu je opozicija skušala na kongresu doseči odstavek Stalina s položaja generalnega sekretarja. Kamenjev je pogumno izjavil: "Pred celotnim kongresom ponavljam: prepričan sem, da tovariši Stalin ne more združevati funkcije celotnega boljševiškega štaba v svoji osebi."¹⁰ Stalin je spretno diskvalificiral Kamenjeva in Zinovjeva s sklicevanjem na dejstvo, da sta revolucijo že enkrat izdala (oktobra 1917) in jo potemtakem lahko ponovno izdata; izkoristil pa je tudi njuno takratno nestrpnost do Trockega. S pasivnim vedenjem na kongresu je Trocki izpustil odločilno priložnost za odpor proti birokratskemu partijskemu in državnemu vodstvu. Triumvirat je prenehal obstajati; Stalin je zmagal in v njegovih rokah je bila najvišja oblast.

-
- 1 - Marjan Britovšek: Boj za Leninovo dediščino, I. knjiga, str. 237-273 (Leninov testament), Ljubljana, 1976.
 - 2 - Glej - M. Britovšek: Dileme "Novoga kurza" Leva Davidoviča Trockega, Zgodovinski časopis, 1990/1, Ljubljana.
 - 3 - Glej - Lav Trocki: Novi kurs, Rijeka, 1972.
 - 4 - Isaac Deutscher: Razorožani prerok (Biografija Trockega, II. knjiga), str. 105, Zagreb, 1976.
 - 5 - Glej - M. Britovšek: Boj za Leninovo dediščino, Ljubljana, 1976.
 - 6 - I. Deutscher: Stalin, str. 260, Ljubljana, 1977.
 - 7 - Lav Trocki. Permanentna revolucija, Rijeka, 1972.
 - 8 - Josif Staljin: Pitanja lenjinizma, str. 89-103 (Oktobar i teorija permanentne revolucije Trockega), Zagreb, 1981.
 - 9 - Zinovjev: Leninizm, str. 293, Moskva-Leningrad, 1925.
 - 10 - M. Britovšek: Carizem, revolucija, stalinizem, II.knjiga, str. 146, Ljubljana, 1980.

Zadnje obdobje odkritega spopada v partiji zoper "levo" opozicijo je trajalo od poletja 1926 do pozne jeseni leta 1927, ko so se Trocki, Zinovjev in Kamenjev - ki so začasno pozabili na svoje nedavne zagrizene spore - združili ter se postavili na čelo nove "združene" opozicije. Teoretična platforma združene opozicije je zajemala vse temeljne teze tako trockistične opozicije iz let 1923-24, kot tudi teze "nove" opozicije iz leta 1925; zahtevali so gospodarsko vraščanje Sovjetske zveze v svetovni kapitalistični sistem, povečanje tempa industrializacije, ki naj črpa sredstva za svoj razvoj iz povečanja davkov kulakom in nepmanom, nadlajse razširitev in poglobitev demokracije v partiji, boj zoper birokratizacijo partijskega in državnega aparata ter obenem zavračali možnost graditve socializma v eni sami deželi. Pri tem ne gre prezreti, da je opozicija napadala ne toliko Stalina kolikor Buharina, ki je imel v letih 1924-28 dejansko vlogo poveljavnega teoretika sovjetske partije¹¹.

Na zasedanju plenuma CK (14.-23. julija 1926) je opozicija ponovno proklamirala svoj gospodarski program. Na plenumu je glavno breme ekonomske diskusije nosil Buharin, medtem ko se je Stalin omejil na organizacijska in zunanjepolitična vprašanja. Buharin je opoziciji priznal, da njena kritika ni brez osnov: "Če pri nas ne bi bilo nobenega birokratizma, če pri nas delavska mezda ni bi bila še vedno nizka, če pri nas vaška revščina ne bi živela v težkih pogojih, tedaj opozicija ne bi imela temeljev."¹² In dalje: "Vsak monopol krije v sebi nevarnost določene degeneracije..."¹³ Teh besed Buharin ni namenil le združeni opoziciji, temveč v prikriti obliki tudi svojemu partnerju v duumviratu - Stalinu.

Kljub vsemu je bilanca spopada na julijskem plenumu za Stalina ugodna. Stalin namreč posreduje CK podatke o "delovanju" Laševiča (pomočnika komisarja za obrambo), ki je v vojski organiziral napol tajno organizacijo simpatizerjev opozicije. Odkritje Laševičeve dejavnosti je bil rušilni udarec za opozicijo. Laševiča zamenjajo in izključijo iz CK, njegov zaščitnik Zinovjev pa izgubi mesto v politbiroju¹⁴. To je izzvalo zmedo v vrstah opozicije. Trocki, Zinovjev, Kamenjev in drugi 4. X. 1926 podpišejo skupno izjavo, v kateri priznajo, da so kršili pravila statuta partije in da sprejmejo obveznost, da bodo razpustili svojo "partijo v partiji". S tem aktom je Stalin načrtno prisilil opozicijo v ilegalo, da jo je lahko v skladu s statuti povsem onemogočil.

Na plenumu CK (21.-23. X. 1926) so ponovno razpravljali o dejavnosti opozicije. Stalin je napadel opozicijo kot "socialdemokratsko deviacijo" in zahteval, da njeni vodje priznajo svoje zmete ter se pokesajo. Tedaj je vstal Trocki in imel enega svojih največjih govorov; govoril je v imenu opozicije kot celote. Med drugim je izrekel tudi daljnovidno sodbo: "Prvi sekretar predlaga svojo kandidaturo za mesto grobarja revolucije!"¹⁵ Toda sestava politbiroja je takšna, da onemogoča kakršnokoli presenečenje s strani opozicije. Še več, Stalinu uspe izključiti Trockega - zaradi frakcionaštva - iz politbiroja; v tem telesu predstavnikov opozicije ni več.

11 - Glej - M. Britovšek: Buharinovi ekonomski in politični pogledi (Buharinov bolj s Stalinom), Zgodovinski časopis, 1989/2.

12 - Inprekorr (Internationale Presse-Korrespondenz), 103/1926, str. 1724.

13 - Ibid., str. 1715.

14 - Boris Souvarine: Staljin, str. 303, Zagreb, 1989.

15 - I.Deutscher: Razoruzani prorok, str. 188-189, Zagreb, 1976.

Poleti in v zgodnji jeseni leta 1927 se je razprava med opozicijo in vodilnim jedrom vse bolj zaostrovala. Začela se je s kritiko opozicije glede sovjetske zunanje politike (prekinitev diplomatskih stikov med Sovjetsko zvezo in Veliko Britanijo, poraz politike Moskve na Kitajskem itd.¹⁶, ki je povzročila osamitev Sovjetske zveze in oslabila njeno obrambo pred morebitno intervencijo kapitalističnih dežel. S tem v zvezi je Trocki dal svojo tako imenovano "clemencaujevsko izjavo", v kateri opozarja, da bo poskušal doseči spremembo režima in organizirati obrambo dežele, če bodo razmere kritične¹⁷. Toda Stalin izkoristi razpravo o vojni nevarnosti v svojo korist - "Glavni problem sedanjega trenutka je nevarnost nove vojne... v teh okolinostih je nujno potrebno, da naša partija oblikuje čvrsti blok." Nasprotno pa Trocki poudarja, da je želja levice, da se bori za "socialistično domovino", vendar pri tem ne pristaja na kakršnokoli "sveto edinstvo"; obenem ocenjuje, da je Stalin nesposoben zagotoviti zmago in postavlja alternativo: "Termidor ali opozicija."¹⁸

Na plenumu CK VKP(b) konec julija in v začetku avgusta 1927 so na podlagi referata Ordžonikidzeja (predsednika Centralne kontrolne komisije, ki je v juniju 1927 raziskovala Trockijevo kršitev partijske discipline)¹⁹ obdolžili opozicijo, da je postala objektivno središče, okrog katere se zbirajo protipartijske in protisovjetske sile, na njihovo razkrajajoče dejavnost pa računa tako notranja kot zunanja kontrarevolucija²⁰. Plenum je Trockega in Zinovjeva opozoril, da je članstvo v partiji nezdržljivo z njunim ravnanjem ter ju v svarilo strogo ukoril.

Kljub prepovedi delovanja je opozicija s svojim bojem nadaljevala ter razmnoževala in ilegalno širila svoj programski dokument - "platformo boljševikov-leninistov" kot nekakšen volilni manifest za XV. kongres VKP(b), decembra 1927; platformo je podpisalo 83 vodilnih članov opozicije. Zinovjev in Kamenjev sta napisala poglavje o kmetijstvu in kominterni, poglavje o industriji pa je napisal Trocki. V platformi so izrekli tudi kritiko stalinistov: "V svojem preценjevanju si stalinisti olajšujejo manevre tako, da partijo dejansko izključujejo od sodelovanja pri političnih odločitvah." Glede mednarodnih odnosov so bili še bolj ostri: "Vojna imperialistov proti Sovjetski zvezi ni smotljiva, temveč je neogibna."²¹

Stalin je s pomočjo organov GPU preprečil nadaljevanje tega dela. Opozicijo so obtožili "zarotništva" in "povezovanja s kontrarevolucionarji". O teh dogodkih so razpravljali na zaprti seji CK (21.-23. X. 1927). Trocki je sicer protestiral²², kar pa je ostalo brez učinka; Trocki in Zinovjev sta bila - zaradi ilegalne frakcionaške dejavnosti - izključena iz CK VKP(b)²³.

16 - Giuseppe Boffa: Povijest Sovjetskog saveza, I.knjiga, str. 239-241, Opatija, 1985.

17 - L. Trotsky: The Stalin School of Falsification, New York, 1937.

18 - B. Souvarine: Staljin, str. 316, Zagreb 1989.

19 - Glej - L. Trocki: Izobličena revolucija (1927-1929), str. 296-324 (Trocki je optužen za kršenje partijske discipline - govori Trockega na zasedanju Centralne kontrolne komisije, junija 1927), Rijeka, 1972.

20 - KPSS v rezolucijah II, str. 390, Moskva, 1953.

21 - M. Britovšek: Stalinov termidor, str. 88-89, Ljubljana, 1984.

22 - Glej - L. Trocki: Izobličena revolucija (1927-1929), str. 339-349 (Isključenje Trockog iz Centralnog komiteta - govor Trockega na plenumu CK in CKK, 23. oktobra 1927), Rijeka, 1927.

23 - KPSS v rezolucijah II, str. 431, Moskva, 1953.

Opozicionalci z delom niso prenehali; sklenili so, da bodo ob 10. obletnici oktobrske revolucije organizirali demonstracije in zborovanja. Po ulicah Moskve in Leningrada so 7. novembra demonstrirale opozicijske grupe z rdečimi zastavami in gesli po demokratizaciji; policija je demonstracije razbila. 15. XI. 1927 so na hitro sklicali zasedanje CK VKP(b), na katerem so sprejeli sklep o izključitvi Zinovjeva in Trockega iz stranke in odstranili znane opozicionalce s partijskih položajev²⁴. Stalin je dosegel svoj cilj: diskvalificiral je opozicijo ter ji na ta način preprečil nastop na XV. kongresu; s tem je bila onemogočena vsaka razprava v zvezi s "platformo" opozicije, ki bi lahko imela za končno posledico delitev oblasti Stalina s Trockim in Zinovjevom. XV. kongres partije je 18. decembra 1927 sprejel resolucijo, ki oznanja, "da pripadnost opoziciji ter propagiranje njenih pogledov nista združljivi s članstvom v partiji", ter izključil iz partije 75 vodilnih članov opozicije. Naslednjega dne se opozicija razcepi. Trockistični del zavrne zahteve kongresa "po monolitnosti gledišč v partiji", zato oblasti deportirajo Trockega v Almo Ato (17. 1. 1928). Zinovjev, Kamenjev in njuni privrženci pa podpišejo skupno izjavo, v kateri se odrečejo svojim pogledom.²⁵

Ob tem je boljševiški funkcionar in diplomat Adolf Joffe, privrženec Trockega, zapisal, da pomeni izključitev Trockega likvidacijo revolucije ter "dogodek, ki mora v naši partiji neogibno začeti obdobje termidorja..." (Joffejevo poslovilno pismo Trockemu, 16. XI. 1927).²⁶

Z odstranitvijo Trockega si je Stalin utrl pot do četrstoletnega gospostva. Njegova moč je nenehno rasla; kot temna senca se je širila nad deželo, v kateri ni bilo več nikakršne organizirane opozicije, ker so jo brez usmiljenja zadušili.

24 - M. Britovšek: Stalinov termidor, str. 97, Ljubljana, 1984.

25 - I. Deutscher: Stalin, str. 285, Ljubljana, 1977.

26 - Pierre Broué: Trotsky, str. 352, Paris, 1988.

Šolarji kot "nadzorovalci"

JANEZ PEČAR*

*To the victors go the spoils
Zmagovalci dobe plen*

POVZETEK

Šolarji imajo v trihotomnih razmerjih: "družina - šola - učenci v šoli" pomembno vlogo tudi za kontrološko obravnavanje. Zato jih velja vedno upoštevati pri oblikovanju človekove osebnosti, saj se med seboj nenehno opazujejo, vrednotijo, ocenjujejo, tipizirajo in stigmatizirajo, pa tudi posnemajo, sprejemajo ali odklanjajo in nenazadnje tudi kaznujejo. Ker šola nadzoruje tako učenje kot vedenje se učenci pogosto obema tudi upirajo s svojimi protivedenjskimi oblikami. To pa je spet razlog za različno diferenciranje, hierarhiziranje, polariziranje po eni plati in možnost za nastajanje konfliktnosti med njimi, po drugi. V oboje pa se vmešava tudi šolska oblast s svojimi nadzorovalnimi posegi.

Nerazumevanje učencev med seboj ima za posledico tudi trpinčenje, prizadevanje bolečin, razne krutosti in razkazovanje moči nad šibkejšimi bodisi s pomočjo klik bodisi posamično. Zato imajo šolske neformalne skupine veliko moč, kajti učenci med seboj obvladujejo več življenja kot šola - institucionalno, ki ta razmerja ureja po svojih interesih. Upiranje šolskim normam pogosto vodi v šolsko deviantnost različnih vrst, ki ima tako vedenjsko kot učno neprijetne posledice. Zato "šolanje" ne ustvarja le dvojne "kontrolizacije" (od šole in od učencev), marveč tudi svojo odklonkost, ki izhaja tako iz vedenja kot iz "dela" v šoli. Vedno pa so najbolj problematični tisti, ki imajo težave z obojim.

ABSTRACT

PUPILS AS "SUPERVISORS"

Pupils have an important role in the trichotomic relationship "family - school - pupils in school" also from the aspect of supervising. That is why pupils are always worth considering when forming man's personality, as they are constantly observing, estimating, typifying and stigmatizing themselves, and they imitate, accept or reject and, last but not least, also punish each other. Because the school supervises learning and behavior, the pupils frequently oppose both with their anti-behavioristic forms. And this is another reason for a different differentiation, hierarchizing, polarization on one side, and the possibility for creating conflicts between them,

* Janez Pečar, dipl. pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani, Trg osvoboditve 11, 61000 Ljubljana

on the other. The school administration with its supervisory mechanisms also interferes into both.

The mutual misunderstanding of pupils has, as a consequence, torture, infliction of pain, various brutalities and the vaunting of strength over the weaker, with the assistance of a clique or individually. That is why these informal school groups have great power, as the pupils among each other master more life than the school does institutionally, tailoring these relations to its own interests. Opposition to school norms frequently leads into school deviancies of various kinds, which have an unpleasant consequence for both behavior and learning. That is why "schooling" does not create only a dual "supervision" (of the school and the pupils), but also deviations in the pupils, which spring both from the behavior as also the "work" in school. But the most problematic are those who have difficulties with both.

"Šolanje" je verjetno dosti bolj "kontrološko" vprašanje kot katerikoli drugo, kajti med šolanjem, na vseh stopnjah, so "učenci" večkratno in nenehno nadzorovani. Po eni strani gre za nadzorovanje učenja in vedenja, kar opravljajo učitelji (oziroma šolniki na katerikoli stopnji), po drugi strani pa se prav tako nadzorujejo tudi učenci med seboj, na svoj način in s sredstvi, ki jih imajo sami na voljo. Vse oblike so lahko bodisi uspešne bodisi defektne, socializacijskozaščitne ali kriminogene. Prav iz teh razlogov kriminologija ne izpušča "šolanja" izpred oči in mu daje večji poudarek na institucionalni ravni kot na oni drugi, ko potekajo med učenci določeni procesi, tako socializacije kot kontrolizacije.

V tem pisanju poudarjamo tisti del šolske *socializacije oz. kontrolizacije, ki izhaja od učencev*, ne glede na njihovo starost, čeravno so seveda najbolj zanimivi tisti, ki so na začetku svoje učne kariere. Toda glede na kontrološki namen razpravljanja je v *ospreddju pozornosti vedenje* in ne učenje, kajti učenci navadno dosti bolj vplivajo na medsebojno vedenje kot na učenje, čeprav tudi slednjega ne gre zanemarjati. In če je nadzorovanje pri učenju dokaj manifestno, je pri vedenju bolj prikrito, prvinsko, čustveno obaravano ali celo konfliktno in nasilniško. Kontrola vedenja med enakimi zato lahko ustvarja posamezniku prenekatero boleče situacije, kajti vedenje mladih, približno enako odvisnih in neizoblikovanih, lahko ustvarja daljnosežne posledice, še posebno, če se odvija brez vednosti odraslih. Zato danes ne ugotavljajo zaman povsod po svetu *naraščanje krutosti, nasilništva, destruktivnosti in vandalizma*, zlasti v osnovni šoli.

S "šolanjem" dobivajo učenci v trihotomnih razmerjih družina - šola - sošolci pomembno vlogo. Nenazadnje tudi v kontrolnem smislu. Večina vedenjskih znanosti pa danes poudarja v tem sklopu predvsem negativne vplive in se ukvarja s kriminaliteto in deviantnostjo, izostajanjem iz šole in beganjem iz nje, kot z različnimi oblikami vandalizma, uživanjem drog, tja do povezanosti slabega učnega uspeha z najrazličnejšimi vedenjskimi težavami. Prav zato so sošolci tretji faktor za mlade ljudi, ki ga v interakcijah ne gre zanemarjati. Te gotovo potekajo največkrat neusklajeno, kolikor niso vodene s kakšnimi posebej pripravljenimi programi. Toda tega pri nas ni, v tujini pa pretežno le tedaj, ko gre za reševanje kakšnega posebnega problema, kot je npr. preprečevanje uživanja mamil, obvladovanje šolskega vandalizma, destruktivnosti itd.

Zato se velja toliko bolj ukvarjati s šolskimi skupinami in jih obravnavati po tem, kako vplivajo na medsebojno ravnavnje, koliko posameznika socializirajo s subkulturami, zakaj in koliko je to odpor zoper šolo, kako "drugačnost" deluje na "enake med seboj", kakšne so ekskomunikacije v tem smislu, kako potekajo procesi šolske stigmatizacije, koliko učni

uspehi vplivajo na vedenjske modeli itd. To seveda lahko v marsičem tudi pomeni, da del kontrolizacije od šolskih oblasti in staršev vendarle izvajajo tudi sošolci, ki imajo svoja merila vrednotenja in zato čestokrat tudi posameznikovo ali skupinsko ravnanje sankcionirajo.

Čeprav je za posameznikov položaj v šoli zelo pomembno njegovo razmerje z učiteljem, ni nič manj usodno njegovo razmerje z drugimi - enakimi, s katerimi živi več in dosti dlje kot s šolskimi nadzorovalci. Kajti tudi med njimi ima svoj "prostor pod soncem" in zanj se mora prav tako boriti, kot za tistega, ki izhaja iz učnega uspeha. Čestokrat pa je oboje tesno povezano in pomembno tudi za njegovo počutje v šoli ter za vzdušje v skupini (ali skupinicah), v kateri je. Od tod tako pozitivni kot negativni model¹ vključevanja v šolsko življenje, iz česar lahko nastaja deviantnost ali se vzdržuje šolski konformizem. Zato "sošolcev" nikoli ne gre prezreti pri oblikovanju posameznikove osebnosti niti vedenjskosti, kajti prav tako pomeni določeno stopnjo kontrolizacije, kot ostali dve v trihotomiji družina - šola - sošolci.

1. TIP "ŠOLARJEV"

V šoli, kjer se v posamezni (širši ali ožji) skupini združujejo mladi ljudje zaradi prav določenih namenov, ugotavljajo najrazličnejše možnosti razločevanja. Vendar to razločevanje gotovo le v omejenem obsegu odraža tisto različnost, ki jo morebiti čutimo tudi v družbeni skupnosti. Hkrati pa kaže še svoje posebnosti, ki so toliko bolj tipične, kolikor več imamo opravka z mladimi ljudmi in z neoblikovanimi osebnostmi.

Socialno, na različnih družbenih statusih učencev utemeljeno razločevanje gotovo prihaja v določenem obsegu v poštevek pri tipologiziranju mladih ljudi, kar vpliva tudi na druge okoliščine. Tisti, ki imajo doma dober materialni položaj, boljše kulturno ozadje, možnost za več od tistega, kar omogočajo družine spodnjih slojev ali celo obrobnih, da ne omenjamo še intelektualne, izobrazbene in druge posebnosti, imajo gotovo določene prednosti pred tistimi, ki tega nimajo. Kajti neredko se socialni položaj staršev ustrezno odraža tudi na položaj otrok v šoli. Če že učenci med seboj na to niso pozorni, je učiteljem težko prezreti učenčev izvor, ki v določeni meri spreminja nadzorovalčev (učiteljev) pogled na nadziranca. Vendar raziskav o tej problematiki ni, zato je to domneva, ki jo velja pogledati od bližje. Kajti če je ugotovljeno, da imajo učenci s slabim vedenjem vedno tudi težave z učenjem in da so slabi učenci navadno tudi vedenjsko problematični, potem bi najbrž morali genezo za oboje, vsaj v določenem smislu, iskati tudi v okolju, iz katerega mlad posameznik izhaja. Gotovo se vsaj v določenem smislu učenec po nečem psihološko identificira z domačimi, bodisi glede uspešnosti bodisi glede pomanjkljivosti.

Seveda pa je za šolarja najbolj ključno tisto, kar se v šoli dogaja in predvsem kar šola sama s seboj prinaša tako v odnosih učenec - učitelj, kot v razmerjih učenci med seboj. Gotovo se vsi nenehno opazujejo, vrednotijo, ocenjujejo in se tem v zvezi tudi tipizirajo in stigmatizirajo. Zato je šola prva družbena inštitucija za vsakega posameznika, v kateri ga

1 - Rutter, et al., str. 189.

začno uvrščati, razporejati, mu kaj pripisovati in zato tudi tem spoznanjem primerno obravnavati, ne nazadnje kot dobrega ali slabega, lenega ali pridnega, tja do neumnega ali pametnega.

Šola je potemtakem pomemben *seleksijski mehanizem*, ki na podlagi učenja in vedenja začenja tipizirati zlasti učence, čeprav se tudi učitelji ne morejo temu izogniti. Tudi njih zadevajo najrazličnejši tovrstni procesi in označevanje tako po njihovih telesnih posebnostih, kot po vedenjskih. Toda *učence vedno tipizirajo oboji, učitelji in sošolci*. To pa je pogosto treba upoštevati in se po tem ravnati, kajti tipiziranje deluje na medsebojno povezovanje, ustvarja različnost in dobro ali slabo popularnost. Izjemni se v tem procesu poudarjeno odklanjajo bodisi navzgor bodisi navzdol, zaradi česar so pridni še bolj pridni in slabi še slabši, tako učno kot vedenjsko. Čeprav učiteljev vpliv na tipiziranje ni majhen, ga vendarle najbolj reproducirajo učenci kot medseboj enaki, in ta sloves odhaja izven šole in se v njej in poleg nje vzdržuje marsikdaj tudi potem, ko je posameznik že zdavnaj končal šolanje. Tu nam gre predvsem za vedenjsko in ne učno, telesno, biološko ali kako drugo razlikovanje, čeprav tudi ta razlikovanja lahko delujejo na posameznikovo vedenje, kolikor ne zaradi lastnosti njega samega, pa zaradi drugih, ki drugače gledajo nanj. S tem v zvezi omenjajo v literaturi predvsem deviantne oz. sploh vedenjsko problematične², vedenjsko neprimerne oz. učence s težavami in motnjami v vedenju, otroke s kombiniranimi motnjami, posameznike s frustracijskimi vedenjem³, nesocializirane, agresivne in destruktivne, pa abnormne in sploh takšne, ki potrebujejo diferencirano obravnavanje, itd.

Šolska "kontrolizacija" je potemtakem *začetek človeškega "panopticisma"* in razvrščanja, čestokrat z laičnimi začetki, ki potem in kasneje peljejo k strokovnemu, vedenjskemu spregledovanju in prozornosti. S šolo se tipiziranje ljudi začne, kjer se konča, če sploh se, pa je drugo vprašanje.

2. MEDSEBOJNE KOMUNIKACIJE

Ker nam gre tu izključno za šolske nadzirance - učence, so v središču pozornosti predvsem komunikacije med njimi. Čeprav so gotovo, glede na šolo kot določeno kontrolno inštanco, najbrž pomembni tisti vtisi, ki nastajajo in se razvijajo med učenci in učitelji, pa seveda ne gre zanemariti komunikacij med učenci samimi. Te niso na splošno nič manj usodne, ali pa so včasih celo bolj, zlasti takrat, kadar peljejo v *posnemanje nesprejemljivega, ožigosanega in sploh odklonskega vedenja*, zaradi katerih ima učenec lahko težave. Kolikor tako vedenje še sam pospešuje in prenaša na druge, potem takšni stiki pritegujejo različne nadzorstvene dejavnosti bodisi učiteljev bodisi šolskih specialistov za različna vedenjska vprašanja.

Medsebojni stiki učencev so gotovo izključno neformalni in pretežno neritualizirani. Tovrstne socialne interakcije ne potekajo po nekih, vnaprej predvidenih stereotipih,

2 - Glej Bečaj, str. 48-50.

3 - Kobal, v navedbi Ščuka, v Gradivu seminarja..., str. 100.

sprejetih na splošno, čeprav se morebitno odzivanje, komuniciranje, pomoč itd., tudi v šoli (razredu) lahko stereotipizira in včasih celo prenaša z generacije na generacijo.

Komunikacije med učenci, za katere so zelo pomembni: igranje vlog, govor, obnašanje, skupinske ali partnerske igre in celo delo, *niso tako znormativizirane, da bi predstavljale interes*, ki ga je treba vsiljevati za vsako ceno in vsakomur. Ta medsebojna pravila so dosti bolj gibčna, prilagojena in prostovoljna, kakor so po drugi strani minljiva in spremenljiva. Toda vsakdo lahko prinaša neko razmejevanje, napotilo, merilo in še kaj za ravnanje s sebi enakim, kar sicer ne izvira iz splošnih vedenjskih običajev, tradicij ali celo lepega vedenja izven šole. Težko je reči, ali ta ohlapnost in arbitrnost zahtevata tolikšno šolarjevo odgovornost, da se čuti, po eni strani, motiviranega za pravilno reagiranje in ima občutek krivde, po drugi, kadar se upira in ne spoštuje "pravil" skupin, v katere se vključuje. Morebiti je prav *večskupinskost* ali stiki zdaj s to zdaj z ono skupino ali z več različnimi posamezniki *nekakšno varstvo*, da ne prihaja do takšnega prevladovanja prav določenih standardov vedenja, ki bi obvezovali k spoštovanju. Ker pa je hkrati kot mlad človek v šoli bodisi omejevan bodisi voden še od družine, se posamezni vplivi lahko tudi nevtralizirajo. Motivacije, za kako odklonskost pa se tako sploh lahko odpravijo, ne glede na to, ali omejitve izhajajo iz veljavnega prava ali morale.

Mladi ljudje v skupini in med seboj torej niso dosti drugačni od odraslih, le da pravic iz prava ne poznajo in svoja hotenja vsiljujejo po svojih sposobnostih in močeh, kolikor jim to priznavajo drugi in kolikor je seveda "vrednostni sistem", ki ga kdorkoli želi vpeljati, sprejemljiv za druge.

Od tod seveda različne komunikacije, različna vzdušja v skupini (skupnosti v razredu), radovednost, soodgovornost za ravnanja, odzivnost in pripadnost, tja do nesprejemanja, sovražnosti in agresije. Skupina oz. razred, kot pravi Pettillon⁴, pa nudi učencem različne možnosti, omogoča različna razmerja, ponuja modele vedenja in manipulacije, prinaša izkušnje, ponuja doživljanje in tekmovanje, odpravlja (ali ustvarja - opomba pisca) osebne težave, oblikuje "šolski protisistem" itd. Glede na to, da v vsaki skupini nastajajo neke norme, se *mlad človek v šoli* prvič srečuje s položajem, da je v *regulaciji vedenja med enakimi*, bolj kot je bil v družini, iz katere izhaja, in se lažje upira simbolnemu nasilju obeh (šole in družine). Prav iz teh razlogov pa so medsebojne komunikacije izhodišča za proučevanje nesformalizirane kontrolizacije.

3. SKUPINSKO (RAZREDNO) VZDUŠJE

Posamezne tuje raziskave kažejo, da je učinkovito razredno vzdušje v normalnem šolanju takšno, da ustvarja razmere za medsebojno pomoč, spodbuja posameznika k večanju učne zmogljivosti, gradi odgovornost ter neodvisnost učencev ter spodbuja zanimanje učencev za opravljanje šolskih dejavnosti⁵. Seveda prihajajo te zahteve oz. pričakovanja predvsem od šole, to je učiteljev. Zato šolskega vodstva pri oblikovanju in

4 - Pettillon, v navedbi Skaler V., v *Drugačnost otrok v šoli*, str. 283.

5 - Roeders, v *School psychology in social context*, str. 131.

vzdrževanju skupinskega - razrednega vzdušja ni mogoče ločevati od vsega tistega, kar nastaja med samimi učenci - nadziranci. *Šolsko nadzorstvo* ima nedvomno pomemben vpliv na vedenje učencev, saj je kontrolizacija, ki jo izvaja v kateremkoli šolanju, *v bistvu okvir, v katerem se sme ne le kaj, marveč tudi kako dogajati*. In čeprav to združevalno šolsko nadzorstvo, vzpostavljeno od zgoraj in nad, in ne med učenci, ni takšne narave, da bi ves čas bdelo nad nadziranci, je njegov vpliv vendarle dovolj očitno, da marsikaj nevtralizira, prepreči, obvladuje ali usmerja različne vedenjske tokove, pojave in nenazadnje tudi izgrede ter nanje vpliva. Zato vloge tega nadziranja ne gre zanemariti. Ali bolje rečeno, na skupinsko razredno vzdušje v šolanju gotovo *najbolj delujejo šolska pravila z zagnanostjo njihovih uresničevalcev - to je šolskih nadzorovalcev*. V središču naše pozornosti pa so predvsem tiste sestavine šolskega, skupinskorazrednega vzdušja, ki se kakorkoli lahko ustvarjajo pri nadzirancih v medsebojnih odnosih in kolikortoliko ločeno od šolskih nadzorovalcev.

To drugo plat, ki jo v zaporih imenujejo "prizonacija", in šolanje v marsičem primerjajo s prestajanjem prostostnih kazni ali z zaporom, pa v marsičem predstavlja nekaj šolanju nasprotujočega in, glede na vlogo šole kot legitimno inštitucijo, nekaj subkulturnega in kontrakulturnega. *Kajti učenci se v marsičem zoperstavljajo, upirajo, odtegujejo in morda celo sovražijo tisto, kar jim "vsiljujejo" šolski nadzorovalci* (ne šolski nadzorniki v upravnoadministrativnem pogledu preverjanja dela šolnikov), zato se pri učencih (katerihkoli, tja do univerzitetnega študija) pojavljajo nesprejemanje zahtev in pričakovanj "šolanja". Mednje sodijo: nesodelovanje, nepovezanost, neprizadevanje, različnost oz. drugačnost, individualnost, apatija, različne moralne vrednote, različne stopnje šolske socializacije, klikarstvo, neenake kulturne stopnje, različni sociometrični položaji učencev, defektna motiviranost itd.

V razredni skupini je toliko posebnosti, kolikor je učencev. Vsakdo ima, kljub neizoblikovanosti, svoje zahteve, pričakovanja, zmogljivosti in vse drugo, iz česar *šola skuša* po svojem modelu in sposobnostih nadzorovalcev *izoblikovati neko povprečje*, od katerega se nato eni odklanjajo navzdol drugi pa navzgor. Iz tega vedenjskougnega kalupa, ki pogosto zaradi nedoseljivosti to sploh ni, se rojevajo tudi položaji posameznih nadzirancev, čestokrat tudi majhnih skupin ali dvojic, zaradi združevanja, dojemanja, pomoči, razumevanja stisk in pritiskov, ki nastajajo bodisi od nadzorstva od zgoraj bodisi od zahtev in pričakovanj od strani, v tem šolskem preživetju. *Kajti učenci med seboj tudi tekmujejo zaradi moči, ugleda, veljave, oblasti prijateljstva, sovražstva* in si pridobivajo položaj bodisi z nasiljem in sploh negativnimi bodisi s pozitivnimi prizadevanji in lastnostmi.

Vse pa ima različen ne le kontrolni, marveč tudi interakcijski pomen, drugačen od tistega, ki prihaja od šole. Ta "pravila" iz razmerij med seboj lahko učenci selekcionirajo bolj kot šolske norme, ki jih morajo upoštevati tudi za ceno formalizirane reakcije. Zato so odnosi v skupini dosti bolj spremenljivi in prilagodljivi, kot so mehanizmi za skupinsko socializacijo odpravljeni in zamenljivi, seveda odvisno od porazdelitve moči znotraj skupine, pritiskov, tja do represivnosti in nasilnosti. Vsak pritisk pa rodi protipritisk⁶ in od

6 - Bečaj, prav tam, str. 64.

to kliko, skupinice in združbe (tudi kriminalne). Zato je življenje v razredu za učence različno in mnogostransko⁷. Je tudi simbolično zasidrano v vedenje, ki ga prinašajo od doma in ga skušajo izražati v šoli, čestokrat odvisno od spola, kajti ugotavljajo, da so dekleta socialno in emocionalno bolj prilagodljiva kot dečki⁸.

4. DEFERENCIACIJA - HIERARHIZACIJA

Za to priložnost, ko nam gre za medsebojno šolsko kontrolizacijo učencev, pretežno opuščamo razmišljanje o diferenciaciji, ki nastaja zaradi učnega uspeha ali neuspeha in ki jo gotovo vzdržujejo šolski nadzorovalci predvsem zaradi tega, zaradi česar šola sploh je. Toda tej diferenciaciji ni mogoče odrekat vplivov na vse tisto, kar nastaja med učenci kot med seboj kolikortoliko enakimi partnerji. Zato bi lahko rekli, da je *diferenciacija učiteljev*, ki nastajajo zaradi smotrov šolskega sistema, predvsem *institucionalna*, medtem ko je ona *druga, ki jo med seboj oblikujejo in "vzdržujejo" učenci*, oz. šolski nadziranci, gotovo in v glavnem *funkcionalna*. Funkcionalna zlasti zato, ker nastaja spontano, intuitivno in zaradi interesov oblikujočih se posameznikov, ki se največkrat svojega navezovanja stikov z drugimi sploh ne zavedajo. Ne zamišljajo si vsch posledic in se pretežno za vse kar delajo, *zavzemajo čustveno* in manj ali pa sploh *ne razumsko*. Kaj takega v zgodnjih letih posameznikovega življenja sploh ni mogoče pričakovati, razen kolikor kdo ne deluje pod posebnim mentorstvom ali kadar gre za izjemne učence.

Komunikacije med učenci, njihovo grupiranje, združevanje, razločevanje in še dosti drugega pa se razvija zaradi osebnih lastnosti, možnosti, vlog, ki jih imajo, sposobnosti, prilagodljivosti, sprejemljivosti, dejavnosti, privlačnosti ali celo odvisno od posameznih dogodkov in priložnosti. V glavnem pa gre bodisi za sprejemanje bodisi za odklanjanje, !ci imata predvsem fizične, mentalne, materialne in socialne temelje. V njih gre iskati *sociometrični položaj vsakega posameznika*, ki včasih niti ni tako nepomemben za šolski uspeh. Kajti priljubljenost ali nepriljubljenost med kolikortoliko enakimi v razredu tako ali drugače prihaja tudi do šolskih nadzorovalcev, ki se še kako ozirajo na to, kako učenci "gledajo" na koga med seboj, kako ga upoštevajo in čislajo.

Znano je, da ima "vsaka skupina kot celota in enota določen kakovostni in količinski kontinuum, na katerem je mogoče indentificirati vsak posamezni primer po različnih razsodilih ali kriterijih"⁹. Zato se tudi *učenci med seboj diferencirajo in hierarhizirajo*. Od tega, kakšne vrednote predstavljajo v skupini, je odvisno, na čem se bosta gradila tako razločevanje v skupini, kot razvrščanje po nekih kriterijih, ki so zlasti v šoli marsikje subkultumi, negativni, nesprejemljivi, če že ne vprašljivi in dvomljivi. Učenci se torej med seboj razločujejo tako po biofizioloških, psihosocialnih kot osebnostnih značilnostih, in se po istovrstnih lastnostih lahko spet združujejo in uravnavajo. Nenazadnje tudi zaradi neprimernega vedenja, vključno z deviantnostjo. Čeprav so med njimi lahko razlike v

7 - McLoren, str. 126.

8 - Ferbežar, v *Drugačnost otrok v šoli*, str. 126.

9 - Pediček, v *Drugačnost otrok v šoli*, str. 70.

intelektualnosti, pa ta okoliščina marsikdaj sploh ni ključna, kadar gre za vedenje, njegovo ocenjevanje in zblíževanje s tistimi, ki druge kakorkoli z obnašanjem motivirajo. Zlasti *tisti, ki imajo na kakšnem področju občutke manjvrednosti, se radi prilagajajo drugim* in jih posnemajo.

Tisti pa, ki so "posnemani", so gotovo več od drugih. In kdor posnema, se vzoruje. Kdor je več, je višji v skupini in prevzema posebne vloge, odvisno od njegovih lastnosti, ki so drugim všeč. Tako se skupina razvija, *polarizira, diferencira in hierarhira. Kdor pa je več od drugih, ki mu sledijo, pa prevzema poleg drugega tudi kontrolne vloge* (koliko gre za pozitivne in negativne, nam tu ni pomembno), ki vsebujejo sestavine ugotavljanja, spoznavanja, ocenjevanja, vrednotenja itd., tja do sankcioniziranja vedenja v skupini, nenazadnje tudi z nasiljem. Tudi zato v šolskih skupinah danes po svetu ni tako malo nasilja. Nasilen pa je lahko, kdor ima moč, bodisi fizično bodisi psihično. Obe sta odvisni od položaja v skupini oz. od lastnosti posameznika, ki vzbuja in priteguje pozornost tako, da so nekateri več od drugih.

Zato je šola dvojni mehanizem socialne diferenciacije ali diskriminacije. Po eni plati izhajata diferenciacija in diskriminacija od učiteljev (oz. od šole), po drugi pa od učencev. Oboje je spet lahko posledica učenja ali rezultat vedenja. In prav iz obeh razlogov je šola kot celota, institucionalno in funkcionalno izredno pomemben medsebojni mehanizem, morebiti bolj kot katerikoli drugi.

5. KONFLIKT IN "TRPINČENJE" MED ŠOLARJI (KULTURA BOLEČINE)

Kot med odraslimi in oblikovanimi osebnostmi nastajajo najrazličnejša nasprotja in nerazumevanja, tako se tudi med mladimi oblikujejo konflikti, ki jih seveda rešujejo kot vedo in znajo. Dosti spopadov in nesporazumov se nedvomno rešuje s šolskim razsojanjem, to je s sodelovanjem in s pomočjo šolskih nadzorovalcev, kolikor zanje vedo, še več pa jih morajo nadziranci urediti sami med seboj, tako posamezno kot skupinsko, manj na miren način in bolj z agresivnostjo. Z agresivnostjo tem bolj, kolikor bolj se močnejši zavedajo svojih zmogljivosti obvladovanja drugih in posegajo v njihova razmerja z drugimi.

Zato danes ugotavljajo med otroki *dosti "maltretiranja"*, konfliktov med sebi enakimi, bodisi posamezno bodisi skupinsko. Pozornost pritegujejo zlasti skupinski konflikti, v šoli ali tudi v lokalnih skupnostih. *Skupinskost je nasploh zelo pogosta možnost za doseganje določenih ciljev*, ne le kriminalnih, ampak tudi sicer. Otroci in mladi se tako v šoli kot drugje zelo radi združujejo in skupinsko premagujejo strah pred individualno odgovornostjo in osamljenostjo, kadar se lotevajo podvigov, ki odraslim ne bi bili všeč. Zato v šoli ni nič drugače. V njej različno, skupinsko in čestokrat subkulturno manifestirajo svoje vedenje, in to prihaja do izraza pogosto, ker morajo že zaradi šolskega učnega procesa biti določen čas skupaj in skupaj urejati prenekatera vprašanja. Konflikti med njimi pa lahko nastajajo zaradi šolanja, še bolj pa zaradi nerazumevanja, ki s šolo nima nič skupnega.

Če "peer conflicts" (kot izraz, ki ga naletimo v severnoameriški sociologiji) prenesemo, ne glede na njegovo etnološko problematiko, v kontrolološko razmišljanje o vlogi šolskih nadziranecv, potem moramo reči, da se tudi *med seboj enaki nenehno*

vrednotijo po lastnih merilih in "neustrezno vedenje" inkriminirajo pa tudi sankcionirajo. Opredeljujejo ga tako kot kjerkoli drugje, to je bodisi pozitivno bodisi negativno, seveda odvisno od meril. Toda negativnega, to je nekakšnega kaznovalnega sankcioniranja je gotovo več kot nagrajevalnega. In če ne drugače, je to tudi dosti bolj vidno, očitno in sploh manifestno. Kajti povezano je s *prizadevanjem bolečin, z ustvarjanjem stisk in težav, najrazličnejših napetosti, često pripravljenih z otroško krutostjo in brezobzornostjo, ki ne vidi posledic, marveč le namen.* Zato se "kultura bolečine" v šoli pri nadzirancih gotovo reproducira iz ustvarjanja bolečine v družinah, od koder učenci izhajajo. Kaznovanje v družini je vedno izmišljanje in povzročanje bolečin bližnjim in gotovo otroci to "kulturo" od doma prenašajo v šolo z vso svojo domiselnostjo in ustvarjalnostjo. Zato danes šolski kriminologi toliko bolj opozarjajo na *razna mučenja, telesne poškodbe, destruktivnost in agresivnost.* Ti pojavi nimajo torej svoje geneze v šoli, ampak nastaja podlaga zanje že prej doma, v družini. V šoli naletijo le na ustrezno vzdušje in možnost za njihovo uresničevanje, zlasti nad tistimi, ki so šibkejši, kolikor gre seveda za posamično nasilje. Dosti bolj zamotani so pojavi in procesi, ki izhajajo iz skupin in gre za kolektivno agresijo, za boje med skupinami, za uveljavljanje kakih "pravic" močnejših, za ugled in tekmovalnost, za merjenje telesnih in duševnih moči itd. Toda karkoli se dogaja, tako ali drugače izhaja iz "potreb" prilagajati nekaj nečemu, groziti, zastraševati, se maščevati. Ker navadno ni dogovorov, kako kaj reševati, se prav v šoli srečujemo z *najelementarnejšimi oblikami uveljavljanja močnih nad šibkimi, s "posesivnostjo enega tipa nad drugim"*¹⁰, z razkazovanjem moči posameznikov nad drugimi in diferenciacijo izražanja kakih sposobnosti nad manj zmogljivimi.

Ta dominacija, čeprav se čestokrat kaže navzven kot preprosto pretepanje in nasilnost, ni brez smisla za "normaliziranje", le da sta njihova predznaka pogosto različna, toda gotovo dostikrat prikrita in skrita šolskim oblastem, ki žele o njih odločati, če zanje zvedo. Že od Freuda pa je znajo, da je agresija del človeških razmerij in dogajanja med učenci v šoli so vedno odsev odnosov v družini in družbi.¹¹

6. KLIKARSTVO IN ZDRUŽBE (GANGI)

Kriminologija se že nekaj časa z veliko pozornostjo ukvarja s klikami, združbami, gangi in njihovimi vplivi na zapuščenje šole, beganje od doma, potepuštvu, neredno obiskovanje šole, vandalizem, šolsko nasilje, uživanje drog, alkohola in kajenja in sploh na kršitve šolske discipline. Kajti v šoli se pogosto dogaja, da se učenci raje psihološko identificirajo s posameznimi skupinami, kot da bi se vključevali v formalne človeške organizacije, ali da bi te organizacije obiskovali.¹² To nedvomno pomeni, da imajo tudi *neformalne skupine veliko moč in vpliv, ki se kot nasprotja legitimnega vpliva šole (vzgoja in izobraževanje), kaže v odporu zoper tisto, kar naj šola nudi mlademu človeku v*

10 - Delamont, str. 96.

11 - Stojanović, str. 105-109.

12 - Delamont, Rutter, et al., str. 194.

pozitivnem smislu. Lahko pa je seveda njena druga, negativna plat, ki zlorablja v šoli vse tisto, kar se v njej negativno odraža na kliente. Ti se v svoji nemoči realnega vrednotenja vsega, kar jih obdaja, impulzivno in torej predvsem čustveno odločajo za tisto, kar šola sploh ni.

Šolsko vzdušje potemtakem *ne ustvarjajo samo šolniki*, pa če se še tako trudijo. *Šola je pod nenehnimi vplivi okolja, staršev in učencev*. Zato včasih v šoli popolnoma nenadejano prihaja do izgrediv, porojenih v ustreznem vzdušju, v katerem narekujejo ravni komunikacije prej slabi kot dobri učenci, ki jih je navadno manj in so morebiti še takšni, da drugim ne dajejo dovolj razlogov za posnemanje dobrega, želenega in pričakovanega. In kolikor pri tem upoštevamo Sutherlandovo teorijo o "diferencialni asociaciji" in kasnejše pojasnjevalce te teorije, je mogoče, da bodo *učenci*, ki se družijo z delinkventi, kasneje tudi sami postali deviantni. Kajti sodelovanje v združbi, kliku, gangu itd. zmanjšuje posameznikove občutke strahu, krivde in odgovornosti, kolikor se vpleta v deviantnost. V tem pa gre tudi iskati razloge, da se mladi ljudje neradi docela sami vključujejo v kriminaliteto in raje iščejo sodelovanja na skupinski ravni, ki je tudi bolj privlačna, organizirana in vodena. Za ta vprašanja pa se je spet mogoče zatekati k teoriji simboličnega interakcionizma, po katerem tudi v šolskem razredu nenehno potekajo različne oblike pogovarjanja, dogovarjanja in pregovarjanja¹³. Gotovo je, da se v šoli marsikaj ne more zgoditi mimo šolnikov kot nadzorovalcev, toda po drugi strani je normalno, da *šola ne obvladuje celotnega življenjskega področja*, čeprav morebiti še tako dominira nad učenci. Posameznik je vedenjsko, dosti bolj kot učno, prepuščen manipulacijam učencev in to njihovo početje se dostikrat kot "kontrakultura" zoperstavlja šolski kulturi. Ali bolje rečeno, *šolskim normam oz. pravilom, se učenci, pod vplivi "sebi enakih", upirajo s svojimi navadami, običaji, tradicijami*, in (ali) nasprotujejo nečemu, s čimer se ne strinjajo, ali zapolnjujejo tista vedenjska področja, ki jih šola disciplinsko sploh ne ureja ali vsaj ne dovolj, kolikor pri tem ne gre za kaj čisto novega. Kajti mladi so vedno zelo inovativni ne le v vedenju, ampak tudi v oblačenju (nošenju okraskov, emblemov itd.).

Morebiti je prav zaradi dvojnega šolskega življenjskega področja (kolikor ločujemo vedenje od učenja - oboje pa je podvrženo nadzoru) toliko šolske "dezorganizacije, različnosti, formalnosti, trenja, klikarstva in neklonjenosti"¹⁴ ne le med nadzorovalci in nadziranimi (šolniki in učenci), ampak tudi med učenci. S tem pa prihaja tudi do najrazličnejših oblik zaznamovanja in procesov etikiranja ter označevanja z obeh strani.

Ker imajo učenci gotovo vedno tudi svoje in največkrat različne interese, ki zastopajo različne skupine, klike, družbe in ne nazadnje tudi "kriminalne gange", nujno prihaja do konfliktnosti. To pri nas še ni tako pereče kot na zahodu, kjer so šolski konflikti resen problem, iz katerih izhaja ne le moralna in učnovzgojna, ampak zlasti občutna materialna škoda, zaradi najrazličnejših oblik destruktivnosti in agresije, tako nad ljudmi, kot nad stvarmi. Tako vedenja obstajajo tudi zaradi frustracij, obdržanja in pridobivanja slovesa, maščevalnosti ali včasih docela nerazumljivih razlogov, kolikor ne celo zaradi posameznih vlog, ki jih kdo sprejema, če ne kar zaradi "delinkventovega samokoncepta ali kariere"¹⁵.

13 - Delamont, str. 29

14 - Fraser, str. 141.

15 - Philips/Kelly, str. 198.

Zato imata šolsko nasilje in razbijaštvo gotovo svojo genezo tudi v šolskih razmerah in nista le model vedenja izven šolskega okolja.

7. DISCIPLINSKA MOČ "ENAKIH"

Verjetno ni nikjer mogoče tako ustrezno upoštevati izhodišče teorije simboličnega interakcionizma kot prav v šolskem razredu ali v katerikoli šolski skupini, kjer potekajo nenehni procesi zблиževanja in oddaljevanja, kolikortoliko med seboj enakimi (gledano od zgoraj), ki so prisiljeni vsaj določen del dneva preživeti drug z drugim. Med njimi potekajo najrazličnejše interakcije, v katerih se določajo razmerja "daj in vzemi"¹⁶ med mnogimi posamezniki, ki bodisi bogatijo bodisi siromašijo kakovost življenja vsakomu posebej in morebiti vsem skupaj ali vsaj določenim manjšim skupinam. Tu se *razvijajo številna razmerja*, ki so lahko vzajemna, nasprotujoča, sprejemljiva in zaželena. Nekateri v njih pridobivajo, nekateri spet izgubljajo. Vsakdo je deležen tistega, kar zasluži, kolikor upoštevamo, da tudi v šoli, med učenci, prihaja do "game we play", kot pravimo. Toda konflikti, do katerih prihaja, se lahko pomirjajo, razmerja redefinirajo in v medsebojnem druženju se posamezniki tudi venomer spreminjajo. Na koncu koncev življenje teče naprej, pogosto tudi ob pomoči, sodelovanju in vmešavanju šolskih nadzorovalcev (šolnikov), ki neredko prevzemajo tudi vloge rabsodnikov, kolikor ne pomirjevalcev ali celo kaznovalcev.

V vsaki skupini se vedno razvija ne le tekmovanje, primerjanje, zgledovanje itd., marveč tudi delitev in razvrščanje vlog po moči, ugledu in oblasti v skupini. Ni skupine, v kateri ne bi potekala hierarhizacija njenih članov in s tem delitev moči, dominacija in možnost manipulacije. Gotovo je to očitno za vse skupine, v katerih se ljudje združujemo zaradi svojih interesov in za skupno in kolikortoliko načrtno doseganje ciljev. Šolarjem kot pretežno še ne izoblikovanim ljudem se ključni interes nekako vsiljuje in ga pretežno sprejemajo kot dolžnost, ker jim pač drugega ne kaže. Zato je normalno, da *sami iščejo in izbirajo*, čestokrat tudi ad hoc, *svoje interese, ki jih združujejo v skupinice in skupine*, v katerih zopet potekajo hierarhizacije, po katerih so eni več kot drugi, bolj pomembni kot ostali ali celo več vredni kot večina. Tudi v tem velja iskati "šolsko drugačnost" in razloge za oblikovanje klik, organiziranje različnih manjšin, spodbude za prav določeno agresivno vedenje in še posebej za opazne procese klasifikacije in tipologizacije, medsebojno merjenje moči, pa usklajevanje gledišč, tja do različnih oblik preziranja, posmehovanja in celo izločitve.

Mladi, znatno manj obremenjeni s pravili in vedenjskimi omejitvami, še dosti bolj prvinski kot odrasli, se ne zavedajo socialnega darvinizma, v katerem vsak išče svoje mesto. Zato v šoli naletimo čestokrat nad ceremonialno degradiranje na eni strani, in na oblikovanje dominacije na drugi. Oboje poteka marsikdaj eruptivno, nezavestno, emocionalizirano in pogosto ne brez sankcioniranja.

Zato *skupine v šoli normativizirajo tudi svoje vedenje med seboj*, same vpeljujejo discipliniranje in normaliziranje, odvisno od potreb vseh članov ali celo posameznikov. Upiranje vrednotenju, nesprejemanje zahtev itd. čestokrat ne poteka brez konfliktov, zaradi

16 - Delamont, str. 128.

česar nastaja raznovrstna šolska odklonskost. Kajti posamezne skupinice si včasih pridobe moč nad drugimi, ki se morajo ravnati po njih, s čimer nekateri tudi utemeljujejo npr. neobiskovanje šole, beganje z doma, tja do različnih oblik otroške in mladoletniške delinkventnosti in antisocialnega vedenja, ki moti šolski proces in prinaša šoli slab sloves v skupnosti, v kateri deluje.

Tisto, kar se otroci in mladi nauče med seboj, ko "prakticirajo" svoje vloge med sebi enakimi, je gotovo *začetek oblikovanja njihovih lastnosti, ki jih ponavljajo v odraslosti*. Socializacija se začne prek družine in življenja v šoli in ni brez ocenjevanja in "kontrolnega" vrednotenja. V šoli se še kako vzbuja agresivno vedenje in oblikuje samopodoba, zlasti v razmerjih z drugimi, ob merjenju moči, urejanju konfliktov, doseganju prednosti, tja do izgubljanja samovrednosti. Vsakdo poišče svoje mesto v razporeditvi celote, čeprav le-ta ni oblikovana brez poseganja šolnikov kot nadzorovalcev, ki v šolske skupine in skupinice čestokrat vdirajo kot nezaželeni. Prav zaradi njih je lahko disciplinska moč "enakih med seboj" okrnjena, kajti na koncu vendarle nadzorovalci določajo, kaj je v razredni skupnosti ali katerikoli skupini in pri posamezniku "normalno" in kaj se od tega odklanja. Seveda, če sploh zvedo, kaj odklonskega se dogaja.

8. ODKLONSKOST V ZVEZI S ŠOLANJEM

Najrazličnejša deviantnost se v zadnjem času čedalje bolj pomika v otroška leta, ko ugotavljajo, da je v tem obdobju vedno več nasilnosti in destruktivnosti. Šola je potemtakem ena izmed inštitucij, ki ne le doživlja ta kriminalni "boom", marveč je tudi poklicana, da se z njim ukvarja, ne nazadnje tudi s pomočjo izvenšolskih dejavnosti, ki z učenjem nimajo nobene zveze ali vsaj ne dosti. Ob mladoletniški in otroški deviantnosti se tudi sprašujejo, koliko se moteče vedenje mladih iz družbene skupnosti prenaša v šolo in koliko šola prispeva k temu, da ima skupnost okoli šole takšno mladoletniško deviantnost, kakršna je. Čisto jasnih odgovorov ne more biti, spoznavajo pa, da je v šolah na območjih z visoko kriminalno obremenjenostjo tudi več motečega in nesprejemljivega, če ne kar kriminalnega vedenja. Zato se normalno v šoli pojavlja podobno stanje, kot je značilno za geografsko okolje šolske lokacije.

O šolski deviantnosti najbrž velja razpravljati iz dveh izhodišč:

- o deviantnosti, ki ni povezana s tistim, za kar šola sploh je, to je kriminal otrok in mladih v šoli, in
- o odklonskosti, ki izhaja iz obveznosti, ki jih imajo otroci in mladi v zvezi z učenjem.

Značilno za *šolo* je, da nadzoruje *tako vedenje, kot učenje*. Zato je ta kontrolizacija, poudarjamo, tako povezana, da se včasih sploh ne ločuje, kaj vpliva na koga, kar je gotovo lahko krivično. Toda tako je in bo verjetno tudi ostalo.

Konvencionalni kriminal v šoli je navadno takšen, kakršen je, in se gotovo ne razločuje od drugega premoženja, nasilniškega, spolnega in ostalega kriminala. Ključna je le lokacija, torej dejstvo, da se v šoli nekaj dogaja v škodo učencev, učiteljev in šole kot inštitucije. Za ta, v bistvu konvencionalnoklasični kriminal, je pomembno še, da ga *šola*, kolikor ne

prekoračuje določene strpnosti, *rada obravnava sama v "svoji pristojnosti"* in brez vmešavanja od zunaj, ker gre za ugled in sloves šole, ki mora ostati pred skupnostjo čim bolj čista in je navadno zanjo kriminal vedno neprijeten in moteč. Toda pri tem nastaja vprašanje, *kako šola spoštuje vse tiste pravice in svoboščine otrok in mladih, ki jim gredo*, če bi njihovo vedenje preiskovali ali obravnavali legitimni organi državne represije, ki ugotavljajo, ali je bilo kaznivo dejanje storjeno, kdo ga je storil in ali je zanj (kazensko) odgovoren. Šola ima pri tem pogosto svoja izhodišča in nemalokrat strožje kaznuje kot katerakoli druga državna organizacija (npr. izključitve iz šole).

S tem, za kar šola sploh je, pa je povezana še druga odklonskost, ki je le deloma vedenjska. Pri tem so mišljeni: pogosto menjavanje šole in prekinitve šolanja, beganje iz šole, ponavljanje razreda, šolski nered ter v zvezi z njim razna individualna in skupinska odstopanja in pojavi. Če so kajenje, uživanje alkohola in mamil, nasilnost in destrukcija, vandalizem in kakršnakoli druga viktimizacija v šoli zanimivi zaradi lokacije, kjer se to dogaja, je to podobna problematika, etiološko in fenomenološko, kot če se dogaja kje drugje, ključno je le, da posega v šolsko "jurisdikcijo".

Učno odstopanje pa je nekaj drugega in je morebiti tudi zato *dosti bolj usodno. Kaže devianten odnos do "dela" v šoli*. To pa je tisto, zaradi česar šola sploh je - to je učenje in ne toliko samo vedenje, čeravno šola nadzoruje oboje. Učnovedenjska odstopanja so kriminološko zanimiva tudi zaradi tega, ker je dognano, da se povezujejo z individualno ali skupinsko delinkventnostjo. To pa hkrati pomeni, da so nosilci teh pojavov ne le dvojno stigmatizirani, ampak so navadno tudi hujši "primeri", ker so manj sposobni, manj pripravljeni delati, so bolj nekonformni in ker se pogosto združujejo za tisto, kar počenjajo (bodisi v šoli bodisi izven nje). Pri njih so največkrat hkrati očitni ne le delinkventnost, marveč tudi šolski neuspeh, beganje iz šole in moteče oz. opazno vedenje. Še posebej pa ugotavljajo pri njih razne šolske fobije in recidivizem.

S tem v zvezi se za poboljševanje motečih *ustanavljajo različni programi*, ki temelje na raznih dejavnostih ne le samih šolnikov, marveč predvsem šolskih vedenjskih specialistov, s katerimi se šolska kontrolizacija čedalje bolj pogloblja in razširja tako z učne kot z vedenjske plati.

SKLEP

Discipline, ki se ukvarjajo s kriminalom in deviantnostjo sploh, se zelo zanimajo za *šolo, ki ima dvojni pomen*. Kolikor je po eni plati močan kriminogen dejavnik, je po drugi prav tako izredno pomembna zaščitnovarstvena ustanova, ki ne le odkriva odklonskost otrok in mladih, marveč jo lahko tudi preprečuje, bodisi sama bodisi v sodelovanju z drugimi. Ker šolanje obsega vse mlade, ki jih izpod svojega okrilja polagoma izpušča družina, je šola za vsakogar na splošno prvi formalnonadzorovalni mehanizem, čeprav ne v "čisti obliki". Kajti povsem *nesformalizirano kontrolizacijo izvajajo učenci med seboj*, in to na način, ki je značilen za katerekoli skupine ljudi, ki živijo in morajo živeti skupaj. Šolske izkušnje, po eni strani, lahko privajajo k deviantnosti, hkrati pa, po drugi, mlade motivirajo za konformizem, nenazadnje tudi z medsebojnim vplivanjem in delovanjem. Pri

tem pa ima še dodatno in poglavitno vlogo "šolska oblast" s svojimi nadzorovalci - vzgojitelji.

Učenci med seboj, četudi nehomogena skupina ali skupinice, zlasti v začetku šolanja, vsakomur že zelo zgodaj omogočajo spoznavati delovanje mehanizmov prilagajanja, upiranja, dominacije in manipulacije in to z vsemi najbolj temeljnimi sestavinami človeškega združevanja ali oddaljevanja, sprejemanja ali zavračanja. *Šolanje je torej možnost*, prek katere je vsak tako ali drugače prisiljen *sprejemati drugačne vzorce vedenja*, kot jih je bil navajen dotlej, predvsem v svoji družini, iz katere ne more pobegniti, niti o njej ne more sam odločati.

Zato je šola za učence bodisi od zgoraj bodisi med sebi enakimi, v bistvu in za naš namen ena sama "kontrolizacija", v kateri je vsakdo dosti bolj "prosojen", kot je bil dotlej. Kajti šolanje je po eni plati delo, s katerim se je treba nenehno izkazovati in potrjevati, hkrati ko je po drugi, nenehno nadzorovanje tako od šolskih nadzorovalcev kot od sošolcev, ki jih je treba venomer upoštevati, da bi se izognili konfliktom, v katere se vsakdo neprestano vpleta, kolikor se ne prilagaja tem ali onim ne le šolskim pravilom, ampak tudi medsebojnim pričakovanjem.

Tudi zato je "skulinizacija" (schooling), če izvedemo iz tujega besedišča podoben izraz, kot ga imamo za "prizonacijo" (prisonation), poseben proces, ne samo učni, ampak predvsem vedenjski, ki zahteva svoje žrtve.

Iz tega procesa izhajajo tudi (osebnostni) invalidi, ki jih je ne le spregledal, ampak neredko tudi izvrigel oz. marginaliziral, ne samo za čas šolanja, marveč marsikoga tudi za odraslost, ko mu je tako zmaličil njegovo osebnost, da se ni mogel pobrati vse življenje.

Pri vsem tem je treba poudariti predvsem to, da šolo raziskujejo predvsem kot inštitucijo, kot ideološki aparat, kot naslednjo človeško nadzorstveno organizacijo tako za družino, kot organizacijo, ki bdi nad mladimi na začetku še skupaj z drugimi, kasneje pa kot dosti bolj samostojen in neodvisen mehanizem. Skoraj nič ali vsaj zelo malo pa je zanimanja za vplive učencev (dijakov, študentov), ki sami med seboj in v procesu učenja niso nikoli samo to, kar jim namenja šola.

Prav zato poudarjamo predvsem to problematiko, to je medsebojno *kontrolizacijo učencev, kar empirično ni kdo ve kako podprto*. Če pa je, jo proučujejo skupaj in enakovredno z drugimi vplivi šolanja, predvsem multikontrolno. Čeprav je to razumljivo, bi gotovo pričakovali več znanja o tem, kako v procesu šolanja delujejo klienti med seboj in vplivajo ne le na konformizem in socializacijo, ampak tudi na deviantnost, stigmatizacijo in na vse drugo. Nekatere parcialne raziskave potrjujejo, da je to pomembno področje, kajti "različnost" šolarjev rojeva nešteto vprašanj, ne le učnih, ampak tudi vedenjskih, ne glede na to, da je oboje podvrženo bodisi skupni bodisi vsak svoji kontrolizaciji. Medsebojno nadzorovanje učencev pa je pristna, neposredna in elementarna kontrolizacija, bolj kot katerakoli druga v šoli. Z njo se torej velja še posebej ukvarjati, morda tudi zato, ker je dostikrat subkulturna in prav zato neprijetna ter za šolski uspeh nestimulativna.

1. Asmus, H.H.: Zur interaktionslogischen Präzisierung des Labeling-Ansatzes, dargestellt am Beispiel abweichenden Verhaltens in der Schule. KRIMINOLOGISCHES JOURNAL, Weinheim 18(1986)1, str. 19-38.
2. Best, P.: DIE SCHULE IM NETZWERK DER SOZIALKONTROLLE. München, Juventa 1979, str. 184.
3. Bielefeld, U. et al.: JUNGE AUSLÄNDER IM KONFLIKT. München, Juventa 1982, str. 216.
4. Brennan, T. et al.: THE SOCIAL PSYCHOLOGY OF RUNAWAYS. Lexington, Heath 1978, str. 191-230.
5. Brusten, M., Hurrelmann, K.: ABWEICHENDES VERHALTEN IN DER SCHULE. München, Juventa 1973, str. 208.
6. CHILDREN'S RIGHTS / Ed. H. Berkeley, C. Gaffels, W. Gordon. Toronto, The Ontario Institute for Studies in Education 1978, str. 89-177.
7. Corley, J. et al.: Sex and the Likelihood of Sanction. THE JOURNAL OF CRIMINAL LAW AND CRIMINOLOGY. Chicago 80(1989)2, str. 540-556.
8. Dekleva, B.: Obravnavanje odklonkih pojavov otrok in mladostnikov v zvezi s šolo (povzetek s seminarjev 1985-1986). REVLIJA ZA KRIMINALISTIKO IN KRIMINOLOGIJO, Ljubljana 38(1987)1, str. 66-72.
9. Dekleva, B.: Osnovnošolski otroci deset let kasneje: nadaljevana študija in napovedovanje odklonskega vedenja. REVLIJA ZA KRIMINALISTIKO IN KRIMINOLOGIJO, Ljubljana, 40(1989)3, str. 253-263.
10. Dekleva, B.: Vpliv ožigosanja učencev na njihove odnose do součencev. REVLIJA ZA KRIMINALISTIKO IN KRIMINOLOGIJO, Ljubljana 33(1982)1, str. 3-12.
11. Delamont, S.: INTERACTION IN THE CLASSROOM. London, Methuen 1983, str. 47-107.
12. DRAGAČNOST OTROK V NAŠI ŠOLI: Zbornik strokovnega posvetovanja, Ljubljana, Svetovalni center za otroke, mladostnike in starše 1987, str. 425.
13. Fraser, B.: CLASSROOM ENVIRONMENT. London, Croom Helm 1986, str. 226.
14. GRADIVA SEMINARJA O OBRAVNAVANJU ODKLONSKIH POJAVOV OTROK IN MLADOSTNIKOV V ZVEZI S ŠOLO. Ljubljana, Inštitut za kriminologijo 1986, str. 110.
15. Grković Janović, S.: Socijalni (grupni) rad sa školskom djecom mlade dobi kao vid prevencije poremećaja ponašanja. SOCIJALNA POLITIKA I SOCIJALNI RAD, Beograd 24(1988)5-6, str. 116-122.
16. Hargreaves, D. et al.: DEVIANCE IN CLASSROOMS. London & Boston, Routledge & Kegan 1975, str. 282.
17. Hawkins, J.D., Wall, J.S.: REPORTS OF THE NATIONAL JUVENILE JUSTICE ASSESSMENT CENTERS. Washington, U.S. Department of Justice 1980, str. 75.
18. Hellman, D., Beaton, S.: The Pattern of Violence in Urban Public Schools: The Influence of School and Community. JOURNAL OF RESEARCH IN CRIME AND DELINQUENCY, London 23(1986)2, str. 102-127.
19. Ingraham, C.: Self-Esteem, Crisis, and School Performance. CRISIS, CONSELING, INTERVENTION, AND PREVENTION IN THE SCHOOLS. Hillsdale (etc.), Erlbaum 1988, str. 21-33.
20. Lerchenmüller, H.: EVALUATION EINES SOZIALEN LERNPROGRAMMS IN DER SCHULE MIT DELINQUENZPRÄVENTIVER ZIELSETZUNG. Köln (etc.), Heymann 1986, str. 448.
21. Mac Laren, P.: SCHOOLING AS A RITUAL PERFORMANCE. London, Routledge & Kegan 1986, str. 326.
22. Marshall, T.: Mediation: A New Mode of Establishing Order in Schools. THE HOWARD JOURNAL OF PENOLOGY AND CRIME PREVENTION, Oxford 26(1987)1, str. 33-46.
23. Mejovšek, M.: Povezanost između recidivizma i karakteristike školovanja mladih punoljetnih počinioca krivičnih djela. STALNA KONFERENCIJA GRADOVA I OPŠTINA JUGOSLAVIJE, Beograd 1989, str. 26.
24. Mitrović, M.: Program aktivnosti društvenih činilaca, u opštini, na suzbijanju nastanka i širenja maloletničke delikvencije. STALNA KONFERENCIJA GRADOVA I OPŠTINA JUGOSLAVIJE. Beograd 1989, str. 15.
25. Mitrović, M.: Socijalna delatnost škole u samoupravnom socijalističkom preobražaju vaspitanja i obrazovanja. SOCIJALNA POLITIKA I SOCIJALNI RAD, Beograd 24(1988)2, str. 23-34.
26. Phillips, J., Kelly, D.: School Failure and Delinquency. CRIMINOLOGY, London 17(1979)2, str. 194-207.
27. Pink, W.: Schools, Youth, and Justice. CRIME AND DELINQUENCY, London 30(1984)3, str. 439-461.
28. Police and Schools: A Fresh Approach. INTERNATIONAL CRIMINAL POLICE REVIEW, Paris 42(1988)410, str. 15-25.
29. Polk, K.: The New Marginal Youth. CRIME AND DELINQUENCY, London 30(1984)3, str. 462-480.

30. PRÉVENTION DE LA DÉLINQUANCE JUVÉNILE - LE RÔLE DES INSTITUTIONS DE SOCIALISATION DANS UNE SOCIÉTÉ EN ÉVOLUTION. Starsbourg, Conseil de l'Europe 1982, str. 148.
31. Rutter, M. et al.: FIFTEEN THOUSAND HOURS. Somerset, Open Books 1980, str. 205.
32. Salecl, R.: Družbeno nadzorovanje šole in discipliniranje. REVLIJA ZA KRIMINALISTIKO IN KRIMINOLOGIJO, Ljubljana 37(1986)4, str. 307-312.
33. Scholte, E.: Social Control Theory, Educational Intervention, and the Prevention of Delinquency. 7. INTERNATIONAL WORKSHOP ON JUVENILE CRIMINOLOGY, Nordwijkerhout 1989, str. 15.
34. SCHOOL PSYCHOLOGY IN SOCIAL CONTEXT: Abstracts of the Conference Papers, Symposia and Workshops. Ljubljana, Slovene Psychology Association 1989, str. 168.
35. SCHULE, PSYCHISCHE PROBLEME UND SOZIALABWEICHENDES VERHALTEN - Situationsbeschreibung und Möglichkeiten der Prävention. Köln, Heymann 1983, str. 589.
36. Stanojlović, S.: Neke mogućnosti unapređenja rada pedagoško psihološke in socijalne službe škole u izvršavanju vaspitanih mjera pojačanog nadzora. SOCIJALNA POLITIKA I SOCIJALNI RAD, Beograd 24(1988)2, str. 15-22.
37. Stojanović, M.: Da li je naša škola i autoritarna? GLEDIŠTA, Beograd 28(1987)11-12, str. 100-112.
38. Školski neuspeh kao antecedens društveno neprihvatljivog ponašanja dece in omladine /Opštinski centar za socijalni rad Subotica. STALNA KONFERENCIJA GRADOVA IN OPŠTINA JUGOSLAVIJE, Beograd 1989, str. 16.
39. Vettenburg, N.: La prévention de la délinquance juvénile par l'offre scolaire attractive. 7. INTERNATIONAL WORKSHOP ON JUVENILE CRIMINOLOGY, Nordwijkerhout 1989, str. 20.

Seznam literature pripraviła M. Milenković

PSIHOLOGIJA

Članak istražuje odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva u ovom području. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva.

Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva.

ZAKLJUČAK

1. PSIHOSOMATSKA IZMJENE I ZDRAVLJE

PSIHOLOGIJA I ZDRAVLJE

U ovom članku istražuje se odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva.

Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva.

Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva. Istraživači su proučavali odnos između stila života i zdravlja u području psihologije i zdravstva.

Milton H. Erickson: Nov pristop k hipnoterapiji

TANJA LAMOVEC

POVZETEK

Članek predstavlja delo Milтона H. Ericksona, ki je v svetu znan kot vrhunski strokovnjak za klinično in eksperimentalno hipnozo. Uvedel je številne nove tehnike hipnotske indukcije, med katerimi so morda najbolj znamenite indirektna tehnika. Ericksonov pristop k hipnoterapiji je zares edinstven in ga mnogi smatrajo za najpomembnejši dosežek na tem področju v zadnjih desetletjih, pri nas pa je le malo znan.

Erickson ni izgradil teorije v pravem pomenu besede, temveč je svoj pristop razložil ob prikazu posameznih primerov. Na osnovi dveh knjižnih izdaj njegovih člankov sem izbrala večje število primerov, ki najbolj nazorno ilustrirajo njegove metode. Zanje je značilna izredna ustvarjalnost ter individualizirana obravnava. Osebe z enakimi simptomi pogosto obravnava na povsem drugačen način, v odvisnosti od osebnosti pacienta. Avtor zna uporabiti značajске in celo nevrotične poteze tako, da služijo v terapevtske namene.

ABSTRACT

A NEW APPROACH TO HYPNOTHERAPY (MILTON H. ERICKSON)

In this article some aspects of hypnotherapeutical work by Milton H. Erickson are presented. The above author is a worldwide known authority on clinical and experimental hypnosis, but has not been well known here until recently. He discovered numerous new techniques of hypnotic induction, among them the most famous are the indirect techniques. Erickson's approach to hypnotherapy is indeed unique and has been regarded by many specialists as the most important innovation in the area of hypnosis in the last 30 years.

Erickson did not write a theory in the proper sense of the word, but he explained his approach by several case studies. From the two books listed in the references, I chose a number of cases which, according to my opinion, illustrate his method the best. The method as well as its author are distinguished by tremendous creativity and a individualized approach. People with the same symptom were treated quite differently, according to their personality. The author utilizes character traits as well as the symptoms as a means of therapeutic change.

Milton H. Erickson je v svetu znan kot vrhunski strokovnjak tako za klinično kot tudi za eksperimentalno hipnozo. Njegovo znanje presega okvire hipnoterapije, saj je hkrati tudi izredno dober psihoterapevt. Uvedel je številne nove tehnike hipnotske indukcije, med katerimi so morda najbolj znamenite indirektna tehnika, poleg tega pa je raziskoval

možnosti in omejitve terapevtske uporabe hipnoze. Ericksonov pristop k hipnoterapiji je zares edinstven in mnogi ga štejejo za najpomembnejši dosežek na tem področju v zadnjih desetletjih. Pri nas je njegovo delo na žalost le malo znano, zato je namen tega prispevka vsaj informativno seznaniti našo strokovno javnost z njim.

Ericksonova življenjska pot je bila dokaj nenavadna. Istočasno je študiral psihiatrijo in psihologijo ter oboje tudi dokončal. Imel je prirojene senzorno-perceptualne disfunkcije, ki so ga ovirale pri gibanju. Pri sedemnajstih in enajsetdesetih letih je zbolel za poliomielitom. Vse to ga ni odvrčalo o dela, temveč si je sam s svojimi metodami veliko pomagal pri rehabilitaciji, potem pa je svoje iznajdbe uporabil tudi na drugih. Pred nekaj leti je umrl.

V svojih člankih, ki so jih kasneje izdali v knjižni obliki, je obravnaval najrazličnejša področja hipnoterapije, ki jih je obdelal tako s teoretičnega vidika, kot tudi bogato ilustriral s številnimi študijami primerov ("case study"). Ravno študije primerov najbolj prikažejo njegov ustvarjalni, neortodokсни pristop. Erickson ni zgradil teorije v pravem pomenu besede, temveč je svoje poglede razložil ob posameznih primerih. Te značilnosti se bom držala tudi v pričujoči predstavitvi avtorjevega dela, ki temelji na dveh knjigah zbranih del.

Osnovna načela Ericksonove hipnoterapije lahko strnemo v štiri točke:

- Nezavednih procesov ni treba ozaveščati, temveč uporabiti na način, ki pripomore k reševanju posameznikovih problemov na individualen način. Podobno velja za obrambne mehanizme in osebnostne poteze. Tudi teh ni treba analizirati, temveč konstruktivno uporabiti.
- Najboljše sugestije so posredne, ker pogosto obidejo naučene omejitve in se bolje vklopijo v nezavedne procese.
- Sugestije niso proces terapevtovega programiranja pacienta, temveč vključujejo notranjo sintezo različnih vidikov vedenja, ki jo pacient doseže sam.
- Poudarek je na sedanji situaciji, predvsem medosebni, pa tudi v načrtih za prihodnost.

Ta štiri načela pomenijo povsem nov način razumevanja in uporabe hipnoze. Erickson pojmuje hipnoterapijo kot učni proces, njeni učinki pa izhajajo iz dejavnosti pacienta. Terapevtova vloga je le stimulativna in vodi pacienta na ta način, da določa, koliko bo še treba storiti za želen rezultat. Terapevt često ne ve, kakšna dejavnost bo nastopila, saj je naloga pacienta, da se z lastnim trudom nauči razumeti in videti svoje življenje na nov način. Tako učenje poteka na osnovi pacientovih življenjskih izkušenj, njegovega razumevanja, spominov in idej. Terapevt vodi in presoja, vendar ne na osnovi lastnih idej o tem, kaj bi bilo za pacienta dobro, temveč na osnovi idej slednjega.

Po Ericksonovem mnenju je potrebno dosledno ločevati zavestne od nezavednih procesov. Ena glavnih prednosti hipnoterapije je ravno možnost neposrednega dela z nezavednimi procesi, tako da se ni potrebno ozirati na nepripravljenost zavesti, da bi sprejela terapevtske učinke. Avtor navaja primer neke pacientke, ki je imela incestuozne želje do očeta in je v transu izjavila: "Razumem te strašne sanje, toda zavestno ne bi mogla prenašati tega razumevanja." Terapevt mora sprejeti obrambno naravnost zavesti, reintegracijo pa lahko poskuša le tedaj, ko je pacient zavestno pripravljen na to in mora uporabiti način, ki ga pacient lahko sprejme.

V nadaljnjem si bomo ogledali nekaj problemov z različnih področij, ki jih je Erickson uspešno razrešil. Zanimivo je, da avtor isti simptom obravnava zelo različno, v odvisnosti

od značaja pacienta. Podala bom skrajšano predstavitev primera, kot tudi avtorjeva teoretična razmišljanja in komentarje:

Hipnoterapevtsko raziskovanje funkcije simptoma.

Simptomi, ki temeljijo naemocijah, lahko služijo raznim funkcijam: ponovnemu doživljanju travme, reprodukciji specifičnih življenjskih situacij, zadovoljitvi erotičnih in agresivnih impulzov, obrambi pred instinktivnimi željami ter kazni zanje. Posamezen simptom lahko služi le nekaterim ali pa vsem navedenim funkcijam. Če hočemo doseči substitucijo simptoma, je treba poznati njegove specifične funkcije, ki so pri vsakem posamezniku drugačne. Šele potem ga lahko nadomestimo z manj motečim simptomom, ki bo služil istim nevrotičnim potrebam. Včasih je to nemogoče, a je treba kljub temu hitro pomagati. V tem primeru si zastavimo za cilj zožitev simptoma.

Primer: Ženska srednjih let je imela že 20 let napade anksioznosti, ki so vključevali drgetanje, preplašenost in moreče sanje, v katerih je videla člane svoje družine mrtve. Avtor je podal sugestijo, naj se osredotoči na drgetanje, zaradi katerega se je najbolj pritoževala. Hipnozo je induciral z dihanjem ter podal naslednjo hipnotično sugestijo:

Terapevt: "Imate številne simptome, občutite jih, mislite le na simptome, nekaj jim je skupno, še močneje jih občutite, da boste vedeli, kaj je to. Vaš glavni simptom postaja močnejši, občutite ga!"

Pacientka: "Drgetam, a ne vem, zakaj."

Terapevt: "Zdaj pa prenehajte drgetati. To lahko storite. Vaš simptom bo izginil, če zares želite, toda to, kar predstavlja, bo prišlo na površino. Dovolj ste močni, da se s tem soočite. Če si zares želite, bo vaš simptom izginil, to boste odločili vi, toda čustvo, ki ga zakriva, bo prišlo na površje. Vedeli boste, katero je. Ko bom preštel do tri, če si v resnici želite vedeti, bo vaš simptom izginil, pojavilo pa se bo čustvo, ki ga simptom zakriva."

Nastopila je spontana regresija ("age regression"). Pacientka je regredirala na starost desetih let, ko je dobila prvo menstruacijo in je bila zelo preplašena. Ko je to pripovedovala, so se priključile fantazije posilstva ter asociacije na spolne stike z možem, ki so jih spremljala ista čustva preplašenosti.

Avtor opozarja, da se je anksiozni napad pokazal ob sugestiji, naj se osredotoči na to, kar je skupno vsem njenim simptomom. Uporabil je tehniko pojačanja simptoma, za katero meni, da je koristna predvsem tedaj, kadar bolj ali manj tavamo v temi. Nekje v nezavednem je razumevanje, zato se bo odzvalo na to ali ono besedo. Terapevt se ne sme truditi, da naredi preveč in prehitro, treba je pacientu pustiti čas, da poveže posamezne delce. Pri tem ni nujno, da terapevt vnaprej ve za problem, saj ga pacient sam odkrije.

Mobiliziranje nezavednega ob odločitvi.

Primer: Mlad študentski par se ni mogel odločiti, ali naj obdrži otroka ali pa naredi abortus. Imela sta slabe materialne pogoje in nerazumevajoče starše.

Avtor jima je v transu sugeriral naslednje: "Rekla sta mi, da želite abortus, da ni druge izbire. Pravite, da vaju ne more nič ustaviti. Moram vas posvariti, da vas ena stvar lahko ustavi. Ne veta namreč pomembne stvari, in sicer, ali je otrok deček ali deklica. To vprašanje vam bo preprečilo narediti abortus, ker ne veta odgovora. Naj vama pojasnim. Če obdržite otroka, se boste morali spomniti ime, ki ustreza obema spoloma. Tega pa se morate za vsako ceno izogniti. Pod nobenim pogojem niti enkrat ne smete pomisliti na ime,

ki ustreza obema spoloma. Prosim, ne mislite na to, sicer ne bosta mogla narediti abortusa. Vsakič ko bosta pomislila na ime, vaju bo odvrčalo od abortusa. Torej ne mislita na ime, nobeno ime."

Komentar: Par je kasneje povedal, da sta stalno mislila na imena, in res se je bilo vedno težje odločiti za abortus. Poročila sta se in imela otroka. Erickson je uporabil njuno lastno iracionalno mišljenje tako, da sta se odločila na osnovi nezavednih procesov. Avtor meni, da bi nezavedno našla drugačno rešitev, če si ne bi zares želela otroka. Podoben je tudi naslednji primer, ki vključuje terapevtsko uporabo dvojne vezi ("double bind").

Terapevtska dvojna vez in uporaba odporov.

Primer: Dvanajstletni deček je imel enurezo. Ni bil pripravljen sodelovati pri zdravljenju in je rekel, da je tako utrujen, da bi kar zaspal. Avtor je to sprejel in podal sugestijo, naj kar zaspi in ga ne poslušaj, da bo dobro spal, čeprav bo on govoril.

Terapevt: "Ni se ti treba truditi, da bi poslušal, kljub temu pa boš vse razumel." Terapevt je na začetku povedal, da starši želijo, naj preneha močiti posteljo. Ko je bil deček v globokem transu, pa je sledila naslednja sugestija: "Tvoji starši kar takoj želijo suho posteljo, kar je povsem nespametno. Toliko si imel početi, da se nikakor nisi mogel ukvarjati še s tem, da bi se naučil imeti suho posteljo. Toliko si že zrastel in si porabil vso energijo za rast. Kmalu pa boš popolnoma zrastel in takrat boš imel energijo tudi za to. Pravzaprav si že zdaj blizu temu in imaš gotovo že zdaj nekaj odvečne energije. Toda bodimo stvarni. Ne pričakujem, da boš že ta mesec imel trajno suho posteljo. Ne pričakujem niti enkrat suhe postelje ta teden. To bi bilo prezgodaj. Zanima pa me, ali bo postelja suha naslednji teden v sredo ali četrtek. Ne vem in tudi ti ne veš, pa bova že videla. Dolgo bova čakala, ker je danes šele ponedeljek in ti ne boš vedel do petka naslednjega tedna." Terapevt je še ponavljal podobne sugestije dvojne vezi, nato pa je nadaljeval: "Lahko prideš naslednji petek in mi poveš, ali je bila sredo ali četrtek, moral boš počakati, da vidiš."

Deček je zares prišel v petek in povedal, da je imel suho posteljo v sredo in četrtek. Terapevt je to dejstvo omalovaževal: "Bodiva stvarna. Zares ne moreva pričakovati suhe postelje že kar vsak dan. Ne moreva pričakovati, da bi se to zgodilo že ta mesec."

Deček je bil videti uporen in se je sovražno pogreznil v svoj sedež. Zopet je dobil sugestije, kako utrujen je in zaspan, nato pa so sledile nove terapevtske sugestije.

Terapevt: "Lepo je bilo, da si imel kar dvakrat suho posteljo, v sredo in četrtek. To je prijetno presenečenje, vendar se ne more vedno zgoditi. Seveda ne vem, kdaj bo spet nekaj suhih noči, tega meseca januarja ali zgodaj februarja, februar pa je kratek mesec. Zanima me, ali boš trajno suh 1. aprila, ali morda nek dan med 17. marcem in 1. aprilom. Toda bodiva resna. Kdaj se bodo začele tvoje trajne suhe noči, je tvoja stvar. To se mene ne tiče, čeprav bi rad vedel, ali bo to sredi marca ali prvega aprila."

Sugestije so bile formulirane tako, kot da je vprašljiv samo datum. Tudi pacientov odpor - spanje in zavlačevanje - je bil uporabljen terapevtsko. Deček se ni več vrnil, hišna pomočnica pa je telefonirala, da je postal trajno suh v aprilu.

Oglejmo si še en primer enureze pri otroku ter primer enureze pri odraslem paru.

Enureza pri otroku

Primer: Zdravnik in njegova žena, Ericksonova znanca, sta imela desetletnega sina, ki je avtorja poznal in cenil. Otrok je močil posteljo, hkrati pa si je zelo želel psa. Starša sta

mu rekla, da ne more imeti psa, dokler moči posteljo. Zmenili so se za enkratni sestanek z Ericksonom, vendar deček ni smel zvedeti razloga sestanka.

Deček se je zelo zanimal za hipnozo. Terapevt mu je rekel, da lahko doseže trans, v katerem bo našel nekaj, kar si zelo želi. Začetno navodilo je bilo: "Sprehajava se po cesti, morda bova nekaj zagledala." Deček je v transu zares zagledal psico z mladiči in jih je točno opisal. Terapevt pa je rekel: "Dobil boš psa in sam lahko odrediš dan, ko se bo to zgodilo. Vzemi si čas, morda je bolje, da počakaš kakšna dva tedna. Čez dva tedna, ko boš prišel k zajtrku, boš imel čudovito idejo. Rekel boš staršem, naj ti tega dne kupijo psa."

Tako se je tudi zgodilo. Erickson je staršem opisal psa, ki ga je otrok videl kot halucinacijo. Ko je deček rekel staršem, naj mu kupijo psa, so ga vprašali kakšnega. Odgovoril jim je, da že vedo kakšnega in starši so mu takega res kupili.

Kateri dejavniki so privedli do ozdravitve?

- Starši in otrok so cenili Ericksona, tako da je imel velik ugled.
- Terapevt je strukturiral situacijo tako, da ni bilo možno nezavedno upiranje, otrok ni niti vedel za namen sestanka.
- Terapevt je v transu mobiliziral pozitivna pričakovanja, da v resnici lahko ima nekaj, kar si zelo želi.
- Starši so dečku rekli, da ne more dobiti psa, dokler moči posteljo, zato je bila ta povezava že utrjena in je Ericksonu ni bilo potrebno ponavljati.
- Ob intenzivnem halucinatornem doživetju je dečkov cilj postal še bolj oprijemljiv.
- Sporočilo: "Vem, da lahko imaš psa."
- Terapevt je dal otroku čas, ojačal mu je zaupanje, hkrati pa ni rekel direktno, da se mora naučiti nadzorovati izločanje, zato se slednji ni imel čemu upirati.
- Povezava posthipnotske sugestije z vsakdanjim vedenjem:
 - "Ko boš prišel k zajtrku," (časovno vezan uvod)
 - "boš čez dva tedna nenadoma imel čudovito idejo." (to pomeni, da bo do tedaj zanjo amnestičen)
 - "Stopil boš k mizi za zajtrk" (običajno vedenje)
 - "in rekel staršem: 'Danes mi boste kupili psa'" (povezava običajnega vedenja in sugestije).

Na tem primeru vidimo, kako številni so dejavniki, ki privedejo do ozdravitve. Nemogoče je reči, kateri od njih je bil odločilen, vsi pa so na svoj način prispevali. Naslednji primer enureze pri odraslem paru pa pokaže, kako pomemben je individualni pristop k problemu, ki je prilagojen situaciji in osebnosti pacienta v nasprotju s pristopom, ki bi obravnaval le simptom kot tak. Vsi trije navedeni primeri so imeli za simptom enurezo, vendar je Erickson za vsakega našel drugačno rešitev.

Enureza pri odraslem paru

Primer: Mlada zakonca, stara okoli 20 let, sta iskala pomoč zaradi enureze, ki sta jo imela oba. Preden sta se poročila, nista drug drugemu o tem nič povedala. Oba sta se celo leto zakona pretvarjala, da nič ne vidita. Vsak od njiju je mislil, da drugi ne moči postelje. Nekega jutra je eden od njiju rekel, da bi bilo dobro imeti otroka, ki bi bil kriv za mokro posteljo. Šele tedaj sta ugotovila, da je njun problem obojestranski. To jima je sicer prineslo olajšanje, enureza pa je še nadalje vztrajala.

Erickson se je odločil za dokaj nenavadno terapijo. Zagotovil si je njuno popolno sodelovanje in ubogljivost, za plačilo pa je, nasprotno od običajnega zahteval, da bosta plačala le, če uspeha ne bo. Postopek je bil naslednji: zvečer naj pijeta veliko tekočine, dve uri preden gresta spat pa ne smeta na stranišče. Nato naj v pidžamah poklekmeta na posteljo in jo oba skupaj namerno pomočita. Nato naj gresta spat z gotovostjo, da je postelja že mokra in je močenje za to noč že mimo. Tako sta morala delati dva tedna, ne glede na to, kako neprijetno je. Naslednjo nedeljo pa že lahko gresta spat v suho posteljo. Samo, če bosta videla mokro posteljo, bosta vedela, da so pred njima še trije tedni namernega močenja postelje. Terapevt jima je sugeriral, da se bosta po petih tednih vrnila in mu povedala nekaj presenetljivega.

Čez pet tednov sta se zakonca vrnila in povedala, kako mučno je bilo namerno močenje postelje. Zares sta povedala nekaj presenetljivega. Na napovedan dan je bila postelja suha. Uspeh je bil trajen.

Komentar:

- Terapevt jima je dal pravico do odločanja.
- Terapevt je uporabil indirektno hipnozo. Besede je izbral tako, da so vzbudile pozornost nezavednega, hkrati pa te pozornosti ni zahteval. Z drugimi besedami, navodila so ju prisilila, da se svobodno odločita.
- Pomembno vlogo je igral prestiž, ki ga je terapevt užival.
- Oba sta že od malega močila posteljo. Sovražila sta to in se počutila kriva, zelo pa sta si želela imeti suho posteljo. Ko sta v nedeljo imela priložnost za to, da jo v polni meri izkoristila, kot sta prej v polni meri izkoristila močenje postelje.
- Zelo pomembno je bilo tudi navodilo: "Samo, če vidita mokro posteljo..." ni pa bilo rečeno, kaj storiti, če je suha. Tako sta se počutila nekoliko kriva, ker je tisti dan nista pomočila. Tudi ti občutki so delovali v terapevtske svrhe.
- Čez eno leto sta zares dobila otroka in tako zopet imela mokro posteljo.

Ericksonova metoda je zelo učinkovita tudi pri zdravljenju spolnih motenj. Oglejmo si dva primera.

Ejakulacija praecox

Primer: Neporočen moški je imel stalno težave s prezgodnjim izlivom. Bil je povsem obupan in je že vnaprej pričakoval neuspeh. Terapija se je začela z lahnim transom in naslednjo sugestijo: "Namen transa je, da ugotovimo enkrat za vselej, ali ste zmožni spolnih odnosov ali ne." Začetna seansa je trajala približno dve uri in vključevala sugestije na to temo. Terapevt je podal tudi posthipnotsko sugestijo, da mora pacient nujno imeti uro, ki ima svetlikajoče številke in kazalec za sekunde. Druga sugestija je bila, da mora spati z lučjo na omarici, tako da lahko ponoči kadarkoli točno določi čas. Kadarkoli je v postelji, mora imeti tudi uro. Tretja sugestija je bila, da bo vse natančno ubogal.

Vse te sugestije so bile samo za pripravo. Glavna sugestija pa je bila: "Razumeti morate, da se vsi simptomi končajo, samo ne tako, kot mislijo laiki. Tako se bo tudi vaš prezgodnji izliv končal z neuspehom. Prezgodnji izliv bo doživel neuspeh. Ne glede na to, kako dolgo bo vaše erekcija trajala, ne boste imeli izliva za 10 dolgih, 15 dolgih, 20 dolgih, 25 dolgih minut. Ali veste, kako obupno se boste trudili, gledali boste uro na roki, vendar vam ne bo uspelo, ne bo vam uspelo imeti izliva pri 25, pri 25 in pol, pri 26, 26 in pol minute.

Ali bo to 27 ali 27 in pol minut? Naslednje jutro ne boste verjeli, da je res, toda tudi takrat ne boste uspeli, vaša ejakulacija ne bo uspela pri 27 in pol, temveč pri 34 ali 35 minutah. V tem času boste spet obupano gledali na uro in se trudili, da bi ejakulacija ne uspela, trudili se boste, da ejakulacija nastopi pri 27 minutah, a ne boste uspeli..."

Čez teden dni je pacient telefoniral, da je vse v redu.

Komentar: Terapevt je uspešno uporabil kompulzivne elemente pacientove osebnosti, ki jih ni poskušal odpraviti, temveč preusmeriti. Poudek je bil na času, ki je bil pacientov problem, vendar v obratnem smislu. Pacient ni dobil nobenih zagotovil, da bo terapija uspela, temveč le, da bo izvedel, ali je zmožen spolnih odnosov. Sugerirana je bila tudi amnezija, tako da pacient ni vedel, zakaj gleda na uro. Pomembna je tudi uporaba besed. Neuspeh ejakulacije seveda v tem primeru pomeni uspeh. Tu lahko vidimo uspešno uporabo negativnih sugestij, ki so bile bližje pacientovemu doživljanju in so bile postavljene v ustrezen kontekst, v skladu s pacientovo kompulzivno naravnostjo.

Spolne motnje

Primer: Ženska, poročena leto dni, je vedno dobivala napade panike, kadar se ji je skušal mož spolno približati. Oba zakonca sta zato iskala pomoči. Žena je menila, da je njen problem posledica religiozne vzgoje. Vodila je koledarček menstruacije za 10 let nazaj. Imela jo je redno na 33 dni, izjemoma kasneje, nikoli pa prej. Ob pogovoru je postala preplašena in je prosila, če lahko raje pride naslednji dan. Terapevt ji je zagotovil, da se bo lahko sama odločila, če želi obdržati simptom, nakar se je pomirila. Indukcija je potekala tako, da so bile med normalen pogovor vpletene sugestije utrujenosti in zaspanosti, da bo tako hitro izgubila svoj strah in da bo presenečena.

Naslednji dan je dobila menstruacijo 17 dni prezgodaj, kar se ji v 10 letih ni nikoli zgodilo. Terapevt jo je ponovno hipnotiziral s sugestijo, da bo doživela uspešen spolni odnos v naslednjih 10 dnevih. Ona pa bo tista, ki bo določila kdaj. Terapevt je sugeriral: "To bo lahko v soboto ali nedeljo, čeprav bi avtor raje videl, da bi bilo v petek, lahko bo tudi v četrtek, ampak avtor bi raje, da bo v petek." Tako je terapevt naštel vse dni v tednu, z dodatkom, da bi raje videl, če bi bilo v petek. To je večkrat ponovil in ji je šlo na živce. Ko se je zbudila iz transa, je te trditve ponovil.

Mož je kasneje povedal, da je v četrtek zvečer postala zelo dojemljiva in da sta imela spolni odnos, prvič brez vsakih motenj. Okoli polnoči si ga je ponovno zaželela. Hotela pa je, da mož reče terapevtu, da se to ni zgodilo v petek.

Komentar:

- Prezgodnja menstruacija kaže, da psihosomatsko dogajanje lahko služi kot obrambni mehanizem.
- Razlog za sugestijo desetih dni ter imenovanje dnevov v tednu je v tem, da ji je dal dovolj časa, da se odloči. S tem, ko je terapevt poimenoval dneve, je čas zmanjšal na 7 dni. Poudarjanje terapevtove želje, da naj se to zgodi v petek, je povzročilo negativen emocionalni odziv, ki se je vezal na terapevta in ne na dejanje samo. Ker je bilo omenjenih vseh sedem dni, je vsak minuli dan pomenil približevanje nesprijemljivemu dnevu - petku. Tu vidimo primer konstruktivno uporabljene frustracije.

- Druga indukcija je bila uspešnejša. Terapevt je ustvaril dilemo med obema alternativama: ali dan njene izbire ali terapevtove. Ponavljanje terapevtove želje je povzročilo močan emocionalni učinek, ki je imel korekcijsko funkcijo. Potreba po kaznovanju in frustriranju terapevta je zanj postala močnejša od vseh drugih emocionalnih problemov. Ko je spolni odnos uspel, si je še vedno želela, da terapevt misli, da ni bilo v petek (v resnici je bilo v četrtek okoli polnoči).
- Erickson se včasih spušča v globinske terapije, včasih pa ne. Tu je bil sam simptom dovolj moteč, razlogi pa se mu niso zdeli bistveni. Zdaj je srečno poročena in ima otroke, zato ni potrebno brskati po vzrokih.

Naslednji trije primeri še bolj zgovorno kažejo uporabo pacientovega vedenja v terapevtske namene, tokrat pri zdravljenju debelosti.

Uporaba pacientovega vedenja v terapiji debelosti

Primer 1: Ženska srednjih let, ki je tehtala 120 kg, je hotela z eno samo seanso dobiti pomoč proti pretirani debelosti. Značilno zanj je bilo, da je zelo uživala pri hrani in je često jedla ves dan, češ da ji je to največji užitek. Drugih posebnosti ni bilo.

Dosegla je globok trans, v katerem jo je terapevt naučil časovne distorzije, oziroma ekspanzije časa. Dobila je tudi ustrezno dieto. Posthipnotska sugestija se je glasila, da bo pri jedi vedno v stanju časovne ekspanzije. Čas se bo tako podaljšal, da bo potem, ko bo pojedla posamezen delček hrane njen okus in občutek lakote po tej vrsti hrane popolnoma potešen, kot bi jedla ure in ure s popolnim zadovoljstvom. Vrnila se je čez kako leto, tehtala je 60 kg in je povedala, da se je njen užitek pri hrani še povečal, čeprav je jedla manj.

Primer 2: Pacientka, ki je tehtala 90 kg, je imela za seboj že precej neuspešnih diet. Kakor hitro se je približevala zaželeni teži, je pohitela k hladilniku in začela jesti brez omejitev, nato pa je zopet stradala.

Hipnoza je bila srednje globoka, zato sta se s terapevtom zmenila za ponovni sestanek. Pacientka je ponavljala, da ne verjame v uspeh, ker bo zopet sledila stari vzorec. Prav tako ni želela nikakršne psihološke obravnave. Pri ponovnem sestanku je padla v srednje globok trans in je ponovila obljubo, da bo v vsem sodelovala, ob upoštevanju zgoraj navedenih želja. Terapevt je zahteval, da ponavlja, da je njen problem v pridobivanju in izgubljanju teže.

Terapevt je podal naslednje sugestije: "Obravnava bo povsem enaka, gre za pridobivanje in izgubljanje teže, vendar bo tokrat popolnoma drugače. Vsi vaši vedenjski vzorci bodo uporabljeni, vendar na način, ki vas bo osrečil, na nov, uspešen način." Pacientka je zopet morala obljubiti popolno sodelovanje. Ko je bila še v transu, je terapevt pojasnil, da je v preteklosti problem debelosti vedno reševala tako, da je izgubljala in pridobivala na teži. Dejal je: "Tokrat pa bo postopek obrnjen: namesto da bi izgubljanje teže zaključila s pridobivanjem, bo obratno. Najprej mora pridobiti kakih sedem do dvanajst kg in šele potem lahko prične izgubljati na teži." Pacientka je protestirala, vendar jo je terapevt spomnil na obljubo o popolnem sodelovanju. Nato jo je zbudil. Tudi v normalnem stanju je z nejevoljo pristala. Zelo nerada je začela pridobivati težo. Ko je imela sedem kg. več, je hotela nehati, vendar jo je terapevt opozoril, da je bilo rečeno med sedem in dvanajst kg. Končno je imela 10 kg več in terapevt je privolil, da sme začeti izgubljati težo, vendar ne več kot 1,5 kg na teden.

Napredek je bil dober. Izginilo je obsesivno tehtanje. Hodila je redno na kontrolo, na koncu je imela 60 kg. V prvem kot tudi v tem primeru so se kot stranski učinek spremenile tudi življenjske navade, čeprav o tem ni bilo nič rečenega. Vključevale so več socialnega življenja, športa itd.

Primer 3: Ženska srednjih let je tehtala 135 kg. Poskušala je z različnimi dietami, a zaman. Prišla je na željo moža in ni verjela v uspeh. Terapevt ji je spet zagotovil, da bo uporabil njeno vedenje. Ko jo je hipnotiziral, je globina transa nenehno variirala, od lahkega do globokega transa. Terapevt je podal sugestijo, naj bo v tako globokem transu, kot sama hoče, v vsakem primeru pa bo dobro razumela navodila, ki so se glasila: "Imate 135 kg, poznate kalorično vrednost živil, vedno ste in vedno boste jedli preveč, vaše vedenje v preteklosti vas je vedno razočaralo. Tokrat bomo vaše vedenje uporabili v terapevtske namene. Sodelovali boste kot vedno in tudi pretirano boste jedli kot vedno. Ne samo, da boste pretirano jedli, zares morate pretirano jesti, da boste lahko ohranjali svojo težo. Dobro si zapomnite naslednje: ta teden boste pretirano jedli, pazljivo in hote, da boste lahko vzdrževali 130 kg" (imela jih je 135). Nato je pacientko zbudil in se zmenil za naslednji sestanek.

Ko je čez en teden ponovno prišla, je povedala, da je prvič v življenju zares uživala v svojem pretiranem hranjenju in je imela 130 kg. Terapevt jo je ponovno hipnotiziral s sugestijo, naj pretirano je, da bo vzdrževala 125 kg, itd. V pol leta je imela 90 kg, njen cilj pa je bilo 70 kg, ki jih je kasneje tudi dosegla.

Erickson je veliko delal tudi z otroci, kot kažejo že prej navedeni primeri. V tej zvezi poudarja, da je potrebno upoštevati otrokove intelektualne zmožnosti in predstave. Bolje je predpostavljati, da otrok ve več, kot da ve premalo. Še posebno pomembno je spoštovati njegovo predstavo o bolečini. Zdravnik, ki reče otroku: "Saj ni bolelo, kajne?" bo deležen posmehljivega zaničevanja. Neka deklita je na to odgovorila: "Seveda je bolelo, ampak jaz to lahko prenesem." Otroku hoče priznanje, ne pa laži. Narobe je, če rečemo otroku: "Nič ne bo bolelo." Otroci imajo svoje lastne ideje, ki jih moramo sprejeti in šele nato lahko poskušamo doseči spremembo, npr.: "To sicer lahko zelo boli, toda morda ti lahko preprečiš večino bolečine ali pa vso." V ilustracijo naj navedem še naslednji primer.

Otrok in bolečina

Primer: Triletni otrok je padel po stopnicah in si razbil ustnice. Bolelo ga je in močno je krvavel. Ko ga je Erickson zagledal, ga ni poskušal dvigniti, temveč je rekel: "To pa strašno boli." Otroku se je s tem strinjal, avtor pa je nadaljeval: "Še naprej bo bolelo" (potrditev otrokovih strahov). "Ti pa bi želel, da te preneha boleti" (zopet se otrok strinja). "Morda bo že čez kako minuto prenehalo boleti" (sugestija je v skladu z željami, ni pa v nasprotju s situacijo).

Lahko bi navedla še mnoge primere, saj je vsak od njih na svoj način edinstven. Vendar dvomim, da bi nadaljnje navajanje primerov bistveno prispevalo k razumevanju Ericksonove metode. Njegove metode ni moč posnemati v smislu učenja obrazcev ali receptov, pač pa zahteva veliko ustvarjalnosti in često tudi drznosti.

Erickson v svojih delih poroča tudi o neuspehih, pri katerih meni, da je spregledal katero od bistvenih nezavednih funkcij simptoma. Tudi te primere bi se dalo uspešno rešiti, vendar so pacienti izgubili zaupanje in zapustili terapijo. Načelno meni, da je vsak primer, ki ne kaže nikakršnega uspeha, potrebno ponovno premisliti in izdelati novo metodologijo,

dokler ne zadenemo prave. Tega načela se je držal tudi v navedenih primerih, kadar prva indukcija ni povsem uspela.

Ericksonovo delo odlikuje veliko zaupanje v lastne terapevtske sposobnosti, ki je rezultat dejstva, da je svoje metode uspešno uporabil na samem sebi, to zaupanje pa začuti tudi pacient. Hkrati pa njegovo delo preveva tudi skromnost znanstvenika, ki priznava, da v mnogih primerih uspeha ni domislil sam, temveč ga je pacient dosegel z lastno dejavnostjo.

LITERATURA

- *Advanced Techniques of Hypnosis and Therapy: Selected Papers of Milton H. Erickson, M.D.* Ed. Haley, J. Grune and Stratton, New York, 1967.
- *Innovative Hypnotherapy: The Collected Papers of Milton H. Erickson on Hypnosis, Volume IV.* Ed. Rossi, E.L. Irvington Publisherx Inc., New York, 1980.

Ali Bujasov "problemski test" sodi med staro šaro?

Pregled nekaterih metrijskih lastnosti testa za določevanje stopnje občutljivosti za probleme

VALENTIN BUCIK, KLAS BRENK*

POVZETEK

Pred 24 leti je bil v Zagrebu razvit Problemski test - test za preizkušanje sposobnosti lahkega in hitrega odkrivanja neuravnoteženosti v določenih situacijah, na kratko test občutljivosti za probleme. Test je še vedno pogosto uporabljan, v zadnjih letih pa smo pogrešali preverjanje njegovih metrijskih lastnosti. Poskušali smo analizirati testne naloge, določiti diskriminativnost in zanesljivost testa. Ugotovili smo, da je Pb-test še vedno zelo pripraven instrument za merjenje občutljivosti za probleme, ki je ena temeljnih lastnosti mišljenja v problemskih situacijah in ki je tesno povezana z G-faktorjem inteligentnosti. Test je ustrezno težak, težavnost je enakomerno porazdeljena in narašča linearno proti koncu testa. V povprečju so preizkušanci dosegali polovični uspeh, distribucija individualnih dosežkov pa je blizu normalni. Več vrst koeficientov zanesljivosti kaže dovolj visoko stopnjo zanesljivosti in nudi garancijo za uporabnost Pb-testa tudi v prihodnje pri testiranju ljudi različnih starosti, spolov in izobrazbenih ravni ter struktur.

ABSTRACT

SHOULD WE THROW THE BUJAS' "PS-TEST" INTO A GARBAGE CAN?

(The psychometric analysis of the "Problem-solving" test)

24 years ago, a "Problem-solving" test was developed at Department of psychology in Zagreb. This is the test with which the ability of easy and quick detection of unbalanced situations in problem solving can be measured. The application of the test is still frequent, but there is lack of reliability and validity analyses in the last few years. The item-analysis is reported in this article, and also the discriminant validity, split-half reliability and internal consistency of the test are checked. It is concluded that PS-test is still a very applicable instrument for measuring the sensitivity of problem detection, which is one of the essential cognitive characteristics, and which is highly correlated with G-factor of intelligence. The test is difficult to an appropriate level, and the difficulty of items arises from the beginning to the end of test and the distribution

* - asist. mag. Valentin BUCIK, izr. prof. dr. Klas BRENK,
Univerza v Ljubljani, Filozofska Fakulteta Oddelek za psihologijo Katedra za psihološko
metodologijo Aškerčeva 12 61000 LJUBLJANA

of the test scores tends to be normal. The reliability coefficients show that PS-test is a good measure of intelligence for different groups of subjects regarding gender, age, education level and occupation.

V procesu raziskovanja teorij inteligentnosti in konstrukcije novih merskih instrumentov za merjenje različnih vidikov inteligentnosti je **Z. Bujas** pred več kot dvajsetimi leti v Zagrebu s sodelavci razvil prvo obliko t.i. "Problemskega testa". To naj bi bil nov instrument za preučevanje ene od temeljnih lastnosti razmišljanja v problemskih situacijah - **občutljivosti za probleme**, ki jo klasični testi inteligentnosti nehoti zanemarjajo, bodisi zaradi možnosti, da preizkušanec rešuje eno nalogo s pomočjo pri drugi nalogi osvojenega načina reševanja, bodisi zaradi preveč natančnih predhodnih navodil o načinu reševanja posameznih nalog oziroma skupin nalog.

Avtor je menil (**Bujas, 1966; Krković in Kolesarić, 1970**), da je uspešno reagiranje človeka v novih problemskih situacijah odvisno predsem od njegove sposobnosti vpogleda v neuravnoteženost med strukturami v okolju oziroma v neravnotežje med situacijo in cilji, h katerim teži. Iz tega naj bi izhajala osebnostna poteza občutljivosti za probleme.

Opredelitev osnovne ideje za konstrukcijo takšne vrste testa je razvidna iz avtorjevih besed ob predstavitvi testa:

"Ljudje z različno razvito inteligentnostjo se razlikujejo po tem, da inteligentnejši individuum odkriva neuravnoteženosti tudi v tistih situacijah, ki se manj inteligentnim zdijo uravnotežene in jih zato ne pripravijo do miselne aktivnosti. To sposobnost lahkega in hitrega odkrivanja neuravnoteženosti v določenih situacijah lahko imenujemo občutljivost za probleme" (Bujas, 1966; Krković in Kolesarić, 1970).

V Problemskem testu¹ preizkušanec torej sam, brez posebnega navodila za reševanje, odkrije "problem", neuravnoteženost znotraj posamezne naloge, in ko v tem uspe, če uspe, zaradi enostavnosti problema rešitev naloge ni več vprašljiva. Toda odkritje neuravnoteženosti znotraj ene naloge subjektu ne pomaga pri reševanju naslednjih nalog; tu mora problem na novo odkriti (**Radošević in Krizmanić, 1973**). Test torej zahteva od preizkušanca pri reševanju posameznih nalog različne miselne pristope.

Raziskovalci so na različnih vzorcih preizkušancev ugotovili dobre merske karakteristike Pb-testa (**Krković in Kolesarić, 1970; Matešić, 1983**). Primerjalne študije kažejo na visoko napovedno vrednost rezultatov Pb-testa glede na Bujas-Petzovo M-serijo za merjenje inteligentnosti² (**Krković in Kolesarić, 1973**), glede na Domino test ($r = 0.62$), glede na Test poznavanja tujk ($r = 0.49$) ter glede na teste znanja na sprejemnem preizkusu za vpis na študij psihologije v Ljubljani (Bucik, 1987) ter v Zagrebu³ (**Krković in**

1 - Nadalje označevan kot Pb-test.

2 - $r = 0.81$, kar je največja doslej objavljena korelacija Pb-testa s kakim drugim testom inteligentnosti. M-serija je sicer baterija testov, zelo visoko saturirana z G-faktorjem.

3 - Dobljene so bile tudi relativno visoke stopnje povezanosti s Testom večkratne klasifikacije ($r = 0.54$), Testom numeričnega rezoniranja ($r = 0.70$) ter Testom poznavanja tujk (v Zagrebu razvit objektivni test izbirnega tipa s 100 testnimi vprašanji, kjer mora subjekt med petimi alternativami izbrati pravilni slovenski sinonim za določeno tujko ($r = 0.56$)).

Kolesarić, 1970, str.77) in glede na uspešnost v osnovni šoli (Gregorač, Toš in Žagar, 1988) itd.

PROBLEM

Kljub temu, da je bil v zadnjih letih Pb-test na podlagi dobrih rezultatov predhodnih analiz merskih lastnosti često uporabljan v baterijah instrumentov za različne selekcijske preizkuse, v strokovni literaturi ne najdemo svežih preverjanj njegovih merskih karakteristik. Zaradi časovne oddaljenosti opravljenih analiz so se pričeli pojavljati dvomi v nekatere, od uporabe odvisne metrijske karakteristike testa, npr. težavnost, zanesljivost, diskriminativnost itd.

METODA

Analizo smo izvedli na vzorcu 255 preizkušancev z različnimi stopnjami in smermi izobrazbe. 102 preizkušanca sta bila moškega, 153 pa ženskega spola. Starost preizkušancev v času testiranja se je gibala od 14 do 46 let s povprečno vrednostjo (M) 26.4 let in standardnim odklonom (σ) 6.43 let. Testiranja so bila izvedena v letih 1989 in 1990.

V analizo smo vzeli slovenski prevod Pb-testa s 66 testnimi nalogami. Iz skupine 70 nalog v prvotnem testu so bile namreč 4 naloge zaradi neustreznosti izločene. Preizkušanci imajo za reševanje na voljo 40 minut.

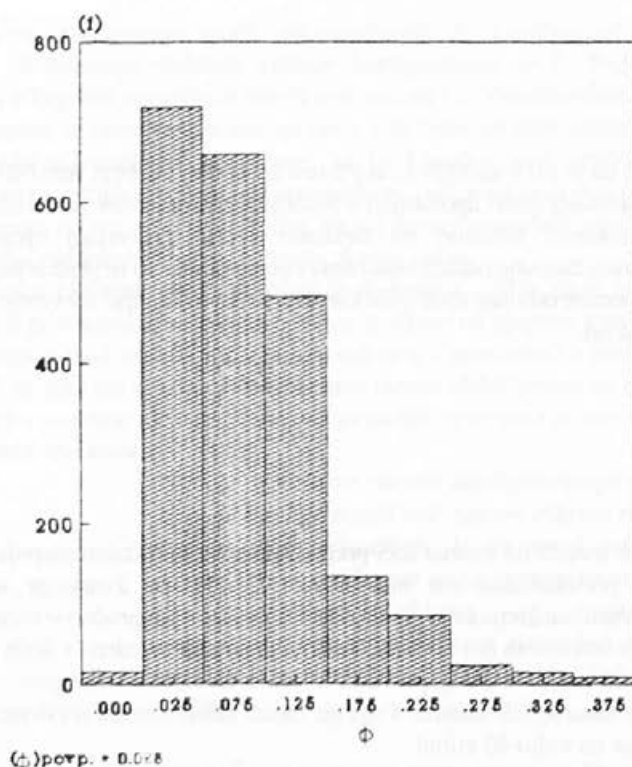
REZULTATI

Analiza testnih nalog:

O tem, da poznavanje principa reševanja ene naloge preizkušancu ne pomaga mnogo pri reševanju drugih nalog, govori povprečni interkorelacijski koeficient med vsemi nalogami. Glede na to, da gre pri odgovorih na posamezno testno nalogo za dihotomizirane vrednosti (pravilno - nepravilno), je prikladna mera interkorelacije ϕ - koeficient za 2x2 tabele. Njegova povprečna vrednost za 2145 interkorelacij znaša 0.088, razpršenost vrednosti posameznih ϕ -koeficientov pa je prikazana na Sliki 1.

Indeks "težavnosti" posameznih nalog (opredeljen kot propore števila preizkušancev, ki so nalogo pravilno rešili) variira od 0.992 pri 1. nalogi, ki je nista pravilno rešila le dva preizkušanca od 255-ih, do 0.012, pri 59.nalogi. Pogostost posameznih vrednosti Indeksov je prikazana na sliki 2. Videti je, da je težavnost nalog v testu relativno enakomerno razporejena od najlažjih do najtežjih.

Slika 1: Distribucija koeficientov interkorelacij nalog v Pb-testu (N = 2145)

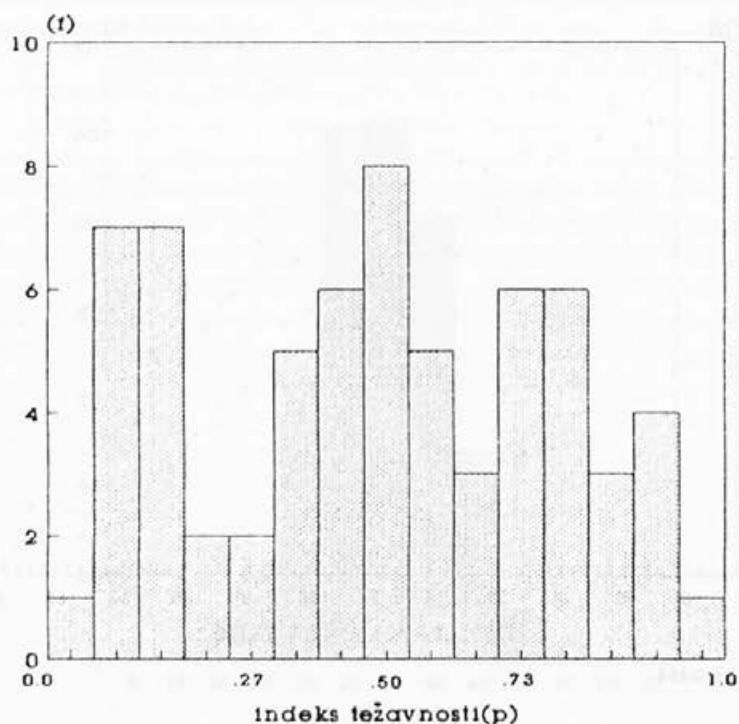


Povprečni indeks znaša 0.484^4 , kar pomeni, da je za ta vzorec preizkušancev test "ravno prav" težak, saj so najprimernejši testi z indeksom težavnosti okrog 0.5 - ko ni test ne prelahek in ne pretežak (Krkovič, 1978). Iz Slike 3 pa je razvidno, kako so naloge po težavnosti distribuirane glede na svoje "delovno mesto" v testu.

Trend prehajanja nalog od lažjih k težjim nalogam je jasen (in to je lastnost, ki jo pripisujemo kvalitetno konstruiranim testom), čeprav je treba opozoriti, da naraščanje težavnosti nalog proti koncu testa ni samo posledica težavnosti posameznih nalog, temveč tudi dejstva, da je Pb-test v prvi vrsti test hitrosti in šele nato test moči. To pomeni, da

4 - Torej so preizkušanci v povprečju rešili ca. 48 % vseh nalog.

Slika 2: Distribucija nalog glede na indeks težavnosti (p)- Pb-test

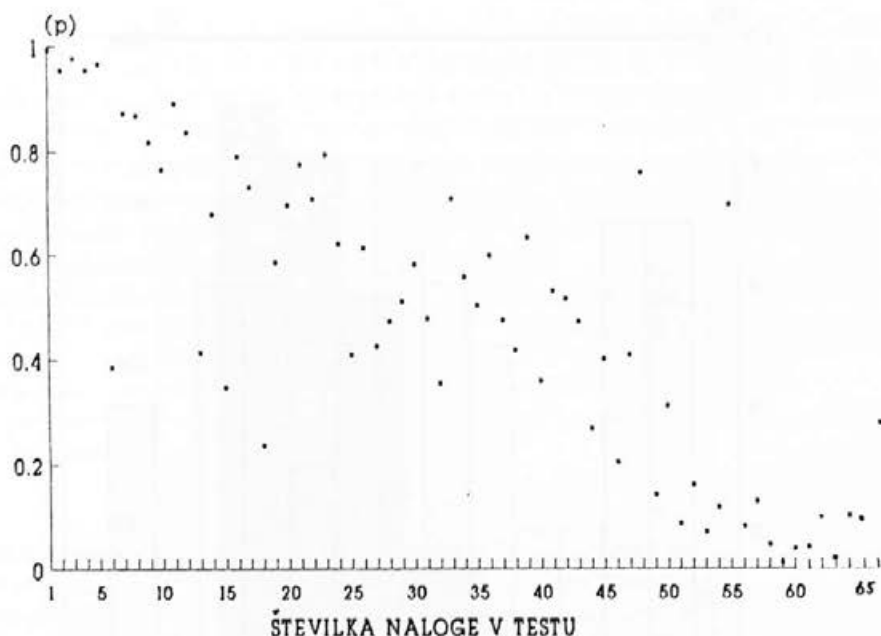


p (povp.) = 0.484

nekateri preizkušanci zaradi pomanjkanja časa verjetno ne uspejo niti začeti reševati nalog na koncu testa, kar vpliva na izrazitejši koeficient težavnosti.

Povprečni dosežek na Pb-testu je 31.95 točk (glej tudi op. 4), standardna deviacija pa 7.77 točke. Pri izračunu t-testa nismo med spoloma našli nobene statistično pomembne razlike v aritmetičnih sredinah dosežkov na testu, prav tako se mlajši preizkušanci niso pomembno razlikovali od starejših, ko smo jih razdelili v grupi pod in nad Mediano ($Me=26$ let). Distribucija bruto dosežkov na Pb-testu je prikazana na Sliki 4. Dosežki so grupirani v 10 razredov in kažejo relativno normalno porazdelitev okrog sredine. Najnižji dosežek je znašal 9 točk, najvišji pa 53, kar je okrog 80 % maksimalnega seštevka 66 točk. Zanimivo

Slika 3: Koeficientežavnosti (p) za vsako nalogo glede na njeno mesto - Pb-test



$p(\text{povp.}) = 0.484$

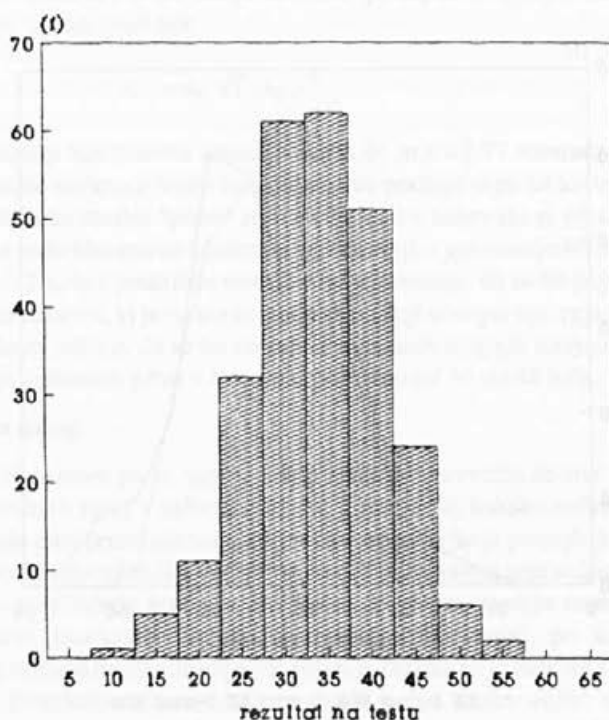
je, da nihče od 255 testirancev ni dosegel maksimalnega števila točk. Tudi to je ena od karakteristik "dobrega" testa.

Koeficienti diskriminativne veljavnosti, tj. korelacije med uspehom na posamezni nalogi v testu in končnim testnim rezultatom, od naloge do naloge močno variirajo in znašajo od 0.003 do 0.719.

Zanesljivost:

Zanesljivost merjenja s Pb-testom smo odredili na dva načina: Indeks interne konsistentnosti kot odraz homogenosti testa smo določevali s pomočjo Kuder-Richardsove formule 20 (KR-20), katere rezultat je pri dihotomnih nalogah enak Cronbachovemu

Slika 4: Distribucija končnih dosežkov
za vseh 255 testirancev - Pb-test

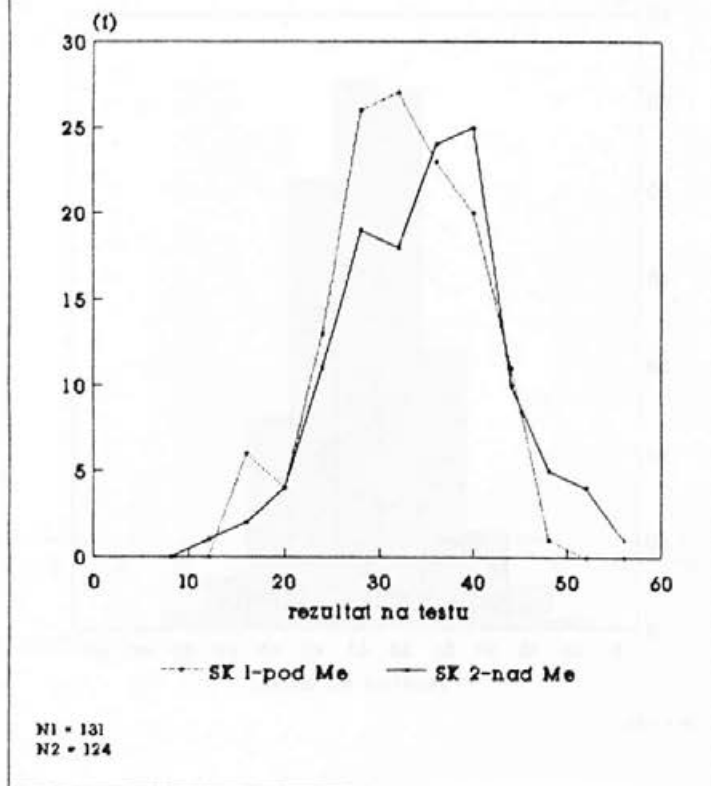


N = 255

koeficientu alfa (α) - Cohen, Montague, Nathanson in Swerdlik, 1988, str. 108-111). Zanesljivost testa, razdeljenega na dva enaka dela (t.i. "split-half"), smo preverjali s koreliranjem testnih rezultatov, seštetih iz parnih in neparnih nalog v testu⁵, ta korelacijski koeficient pa smo korigirali s Spearman-Brownovo formulo (ibid., str. 106-108; Krković, 1978).

5 - Osnovna distinkcija med postopkoma je v "predmetu analize - metode razdeljevanja testa na polovici primerjajo eno polovico z drugo, mere notranje konsistentnosti pa primerjajo vsako od nalog s katerikoli drugo nalogo v testu posebej (Murphy in Davidshofer, 1988).

Slika 5: Distribuciji pravih odgovorov skupine nad in pod Mediano - Pb-test



Koeficient zanesljivosti Pb-testa, izračunan po formuli KR-20 znaša **0.85**, po KR-21 pa **0.81**. Ko smo test razdelili na dva enaka dela (v enem delu parne in v drugem delu neparne naloge) ter evaluirali parcialne rezultate na teh dveh "podtestih" za vsakega testiranca, smo izračunali koeficient korelacije med temi rezultati v višini **0.76**, po korekciji s SB formulo pa je koeficient zanesljivosti znašal **0.86** (prav toliko - **0.85** - znaša tudi Guttmanov "split-half" koeficient). V primerjavi z rezultati analiz Pb-testa, ki so nam na voljo (Krković in Kolesarić, 1970; 1973), so ti koeficienti v povprečju za okrog 0.06 enote nižji, kar pomeni, da se je test na podlagi naših rezultatov pokazal za malenkost manj zanesljivega. To bi lahko pripisali predvsem dejstvu, da gre v naši študiji za dokaj heterogen vzorec testirancev tako po višini in smeri izobrazbe, kot tudi po starosti, v nasprotju z vzorci, na

katerih je bila preverjana zanesljivost testa leta 1970. Kljub temu pa lahko na podlagi izračunanih koeficientov sklepamo na zadostno zanesljivost Pb-testa za uporabo v današnjem času. Standardna deviacija distribucije napak merjenja, oziroma standardna napaka merjenja, opredeljena kot

$$s_e = s_x \sqrt{1 - r_{tt}},^6$$

pri povprečnem koeficientu zanesljivosti 0.84 in $s = 7.77$ namreč znaša 3.08, kar je okroglo 40 % dane variance bruto rezultatov. Na podlagi tega lahko trdimo, da se bo z gotovostjo 68 % individualni "pravi" rezultat pojavil v intervalu $x_i \pm s_e$, kjer x_i pomeni dobljeni rezultat individuuma na konkretni preizkušnji, z gotovostjo 95 %, da se bo pojavil v intervalu $x_i \pm 2 s_e$ in s praktično stodontno gotovostjo, da se bo pojavil v intervalu $x_i \pm 3 s_e$. Za preizkušanca, ki je na konkretni preizkušnji dosegel npr. rezultat 42 točk, lahko torej s 5 % rizikom trdimo, da se bo ob nespremenjenih pogojih merjenja njegov rezultat tudi ob drugih priložnostih gibal v intervalu približno od 36 do 48 točk.

Način reševanja nalog:

V zvezi s Pb-testom pa se nam je zdelo zanimivo preveriti še eno hipotezo, ki jo na tem mestu omenjamo zgolj v informacijo. Ne glede na to, kakšen rezultat je kdo dosegel na testu, obstajajo med preizkušanci glede načina odgovarjanja precejšnje razlike. Nekateri na vsak način poskušajo rešiti čim več nalog, bodisi pravilno ali nepravilno, drugi pa naloge, pri katerih niso popolnoma gotovi v pravilnost odgovora, pustijo nerešene. Za vsakega preizkušanca smo izračunali "Indeks nepravilnega reševanja", pri katerem je število nerešenih nalog odštet od števila napačno rešenih, razlika pa je deljena z številom pravilno rešenih nalog. Preizkušance smo nato razdelili v dve enako veliki skupini (glede na Mediano). V prvo skupino (pod Me) so bili uvrščeni preizkušanci, ki so imeli več nerešenih kot napačno rešenih nalog, v drugo skupino pa tisti z večjim številom napačnih odgovorov. Distribuciji povprečnih dosežkov pravilnih odgovorov na testu za obe skupini sta razvidni iz slike 5.

Ne glede na težje vidne razlike na sliki je enosmerna analiza variance pokazala, da se skupini med seboj pomembno razlikujeta ($p=0.014$), in sicer preizkušanci v prvi skupini v povprečju za okrog tri točke zaostajajo za onimi v drugi skupini. Torej so tisti, ki poskušajo, se borijo in se pri težjih nalogah ne predajo, za kanček uspešnejši od onih, ki "si upajo" v odgovorne liste vpisati rezultat naloge le, še so prepričani v njegovo pravilnost.

ZAKLJUČEK

Kljub temu, da je pričujoča analiza le delna in da je opravljena na relativno majhnem vzorcu, pa rezultati po našem mnenju kažejo na zadovoljivo stopnjo težavnosti, diskriminativne veljavnosti in zanesljivosti Pb-testa. Test dobro odkriva razlike v dosežkih

6 - Kjer je s_x standardna deviacija skupnih bruto rezultatov, r_{tt} pa koeficient kot pokazatelj odnosa med "pravo" in skupno variacijo rezultatov.

preizkušancev in že zgoraj omenjene korelacijske študije nakazujejo, da gre do te razlike v veliki meri na račun delovanja faktorja splošne sposobnosti (G). Za 253 preizkušancev, ki so bili testirani tako s Pb-testom, kot tudi s Testom poznavanja tujk, smo mogli izračunati koeficient korelacije, ki znaša 0.499, kar pomeni, da je okrog 25 odstotkov celotne variance lahko pripisemo delovanju istih faktorjev. Seveda pa bi bila analiza popolnejša, če bi lahko opravili pregled prognostične veljavnosti testa na naših podatkih. Vendar nas ta naloga še čaka in v tem trenutku si lahko pomagamo le z izsledki predhodnih, že opravljenih analiz, ki so omenjene v uvodu.

Vendar pa lahko zaključimo, da Bujasov Problemski test nikakor ne sodi v koš za odpadke in da je uporaben za preizkušance različnih starosti in izobrazbenega nivoja ter strukture. Dopadljiv je tudi zato, ker za razliko od nekaterih drugih testov vsebuje kratko ter enostavno navodilo za reševanje in zahteva relativno kratek čas za aplikacijo.

LITERATURA

- BUCIK, V. (1987). Metodološki problemi selekcijskega postopka ob vpisu na študij psihologije - pogled nazaj. *Anthropos*. 1-2, 250-259.
- BUJAS, Z. (1966). Testovi za ispitivanje inteligencije naših ljudi. Elaborat za Savjet za naučni rad SR Hrvatske. Zagreb.
- COHEN, R. J., MONTAGUE, P., NATHANSON, I. S. & SWERDLIK, M. E. (1988). *Psychological testing. An introduction to tests & measurement*. Mountain View: Mayfield Publishing Company.
- GREGORAČ, J., TOŠ, I. & ŽAGAR, D. (1988). Napovedna veljavnost Bujasovega Problemskega testa in Torrancovih testov ustvarjalnega mišljenja za učni uspeh učencev. Zbornik XVI. posvetovanja psihologov Slovenije, Radenci - 1987. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije. 66-72.
- KRKOVIĆ, A. (1978). *Elementi psihometrije I*. Zagreb: Sveučilište - Filozofski fakultet.
- KRKOVIĆ, A. & KOLESARIĆ, V. (1970). Prikaz novog testa za ispitivanje osjetljivosti za probleme. *Revija za psihologiju*. 1, 73-78.
- KRKOVIĆ, A. & KOLESARIĆ, V. (1973). Prilog odredjivanju simptomatske vrijednosti "Problemnog testa" i "M-serije". *Stručni skupovi "Dani R. Bujasa" 1970 i 1972*. Zagreb: Društvo psihologa SR Hrvatske. 175-187.
- MATEŠIĆ, K. (1983). Prikazi testova: Problemni test (A). *Primijenjena psihologija*. 4, 169-170.
- MURPHY, K. R. & DAVIDSHOFER, C. O. (1988). *Psychological testing. Principles and applications*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall International, Inc.
- RADOŠEVIĆ, Z. & KRIZMANIĆ, M. (1973). Težina zadatka u Problemnom testu za ispitivanje inteligencije kod normalnih i shizofrenih. *Stručni skupovi "Dani R. Bujasa" 1970 i 1972*. Zagreb: Društvo psihologa SR Hrvatske. 195-201.

Projekt znanstvene psihologije

DUŠAN RUTAR

POVZETEK

Spregovorili smo o enem od Freudovih zgodnejših in temeljnih del, v katerem je razvil nekatere osnovne koordinate svoje psihologije. Omembe vredna se nam zdita predvsem koncepta percepcije in zavesti, ki ju podrobneje obdelamo.

ABSTRACT

PROJECT FOR A SCIENTIFIC PSYCHOLOGY

We analysed some aspects of Freud's earlier and most important work, where he developed some basic coordinates of his psychology. Two concepts were of special importance for us, namely a concept of perception and a concept of consciousness, to which we payed full attention.

"Konec analize je praktična zadeva," (G.W. 6, str.148) pravi Freud, ko svari pred napačnim razumevanjem svojega premisleka o tem, da jaz ni gospodar v lastni hiši. **Rebus bene gestus**, le nekoliko zadržkom in od strani je treba na vse skupaj gledati. Takšna drža pomeni sprejetje kastracije pri moškem in sprejetje svoje vloge pri ženski, je zapisal S.Ferenczi leta 1927.

Kar se spreminja, je način gledanja, do tega zaključka je prišel Freud ob koncu svojega premisleka o koncu analize.

Konec analize je izkušnja, ki subjektu vzame tisto, kar si je obetal obdržati. Poleg simptomov, ki predstavljajo način strukturiranja njegovega užitka - vsak simptom manj pomeni toliko manj uživanja -, mu postavi pod vprašaj še fantazmo, o kateri sploh ni kanil govoriti. Nemogoče podjetje torej, kajti koordinate uživanja omogočajo trdnost in tla pod nogami. Poleg tega sta seveda vsaka želja in vsak užitek zavezana neki etiki.

O etiki je Freud veliko govoril v svojem spisu o konstrukciji (Konstruktionen in der Analyse, G.W., 16,1937d), v katerem nam že takoj na začetku postane jasno, da analitik lahko pride do skušnjave o vnaprejšnjem vedenju glede pacienta, ki pred njim seveda nima nikakršnih možnosti in mu ne ostane drugega, kot da se identificira v skupnem narcizmu z analitikom ali pa ga zapusti. Konec analize je v tem primeru vsekakor spoznanje o analitikovi želji in resnici želje, kar pa nesporno zadošča za psihično zdravje. Torej je v takšni situaciji pacient vsekakor na boljšem kot analitik in je zdravljenje uspešno, ne da bi

se sploh dobro začelo. Praksa skupnega narcizma je bila Freudu v analizi tuja, zato ni pomišljal reči besedo ali dve o etiki.

Kaj je tisto, kar omogoča analitiku, da ne naredi iz množice fragmentov, ki jih pred njega stresa psihoanalizirajoči, sinteze ali kar sintetične resnice? Kaj mu preprečuje, da ne reče: "Sedaj vam bom povedal, kako se stvarem v resnici streže?" Kaj ga drži na stolu, ko psihoanalizirajoči ponavlja svoje težave in analiza noče napredovati, kot se je zgodilo v primeru Wolfsmanna? Na kaj se opira analitikova želja, ko pobira koščke in jih ob priložnosti ponudi kot interpretacijo?

Analitik hoče najprej prebroditi zgodovino in upa, da bo le-ta popolna, da mu bo uspelo priti do najbolj skritih koščkov subjektive intime. Freud se je zavedal, da takšno podjetje v prvi vrsti zahteva dva človeka, da se analiza takorekoč dogaja na dveh ločenih mestih. Če se mora psihoanalizirajoči spominjati, se analitiku čisto gotovo ni treba, zato se Freud še bolj upravičeno vpraša, kaj je njegova naloga.

Analitikova naloga je, takoj odgovarja Freud, da konstruira neko zgodbo iz sledov, ki jih zapušča pacientovo govorjenje. Analitikovo početje je tako zelo podobno početju arheologa. Kljub temu, da je ves material prisoten, pa nikakor ne moremo biti gotovi glede veljavnosti konstrukcij. Vprašljiv pa je seveda prav koncept veljavnosti, kajti oba, analitik in psihoanalizirajoči, sta v istem čolnu, nobeden od njiju ne more vedeti, kaj je resnica. Vsaka konstrukcija je zato nujno nepopolna, negotova, zato moramo biti previdni v primerih, ko pacient zavrne konstrukcijo. Tekom dogodkov namreč vse postane jasno.

Narava nezavednega je tako sestavljena iz fragmentov, ki insistirajo, da nekdo vrže oko nanje in jih uvrsti v zgradbo. Kakšna je ta zgradba, kako nastane, je naslednje vprašanje, ki vznemirja našo pozornost.

Začnimo z mestom objekta. Človek lahko poseduje objekt ali pa je objekt. Ob koncu svojega življenja, 12. julija 1938, je Freud zapisal naslednje misli: "Imeti" in "biti" pri otrocih. Otroci radi izrazijo objektni odnos z identifikacijo: 'Jaz sem objekt'. 'Imeti' je kasneje od obeh; ko izgubi objekt, se vrne k 'biti'. Primer: prsi. 'Prsi so del mene, jaz sem dojka'. Šele kasneje: 'Imam ga' - to je, 'Jaz nisem on'..." (Ergebnisse, Ideen, Probleme, G.W., 17, 1938f). Otrok je najprej objekt materine želje in kastriranost pomeni prehod od 'biti' k 'imeti'. Vedno obstaja razlika, ne moremo biti objekt in ga hkrati imeti. Model nastane v zelo zgodnjem otroštvu in Freud bo 3. avgusta 1938 zapisal: "Vedno nekaj manjka za popolno olajšanje in zadovoljstvo" (ibid.). Strah pred kastracijo je tako zadnje zatočišče subjekta, kajti z one strani kastracije ni nobene poti več, ki bi zagotavljala kompromisno rešitev želje v podobi težnje k harmoniji. **Aphanisis**, ki jo je Jones zoperstavil Freudovemu konceptu kastracije, hoče preveč - simetrijo seksualnosti med spoloma in upadanje želje. Niti prvo niti drugo ni mogoče, saj je Freud dovolj dobro pokazal, da je želja neuničljiva in da razmerje aktivno - pasivno nikakor ni biološko razmerje, ampak prej gramatično.

Ob bok temu razmerju lahko postavimo še neko drugo razmerje, ki je temeljno za naš premislek; razmerje med zavestnim in nezavednim. V svojem spisu iz leta 1895 (A Project for a Scientific Psychology, S.E., I) je Freud razvijal nekaj, kar bo sicer kasneje bolj ali manj spreminjal, bo pa vseeno močno vplivalo na njegovo nadaljnje razmišljanje. V tem spisu se je lotil problema zunanje realnosti in problema potreb, ki se izražajo kot določen pritisk. Seksualnost Freud v tem obdobju še umešča na mesto poleg respiracije in lakote.

Za to stanje uporabi nek izraz, ki vsekakor zasluži vso našo pozornost, saj se bo kasneje pojavil še večkrat. **Življenska nuja** (the exigencies of life), kar bo kasneje zamenjal grški izraz "ananke". Individuum, pravi Freud, se subjektivira pod pogoji, ki zahtevajo določeno reakcijo. Freud jo je imenoval "specifična reakcija". Če je primarni proces v živčnem sistemu tisti, ki povezuje kvantiteto vzbujenja (Qn) z muskularnim mehanizmom, potem deluje življenska sila na nivoju sekundarnega sistema, katerega naloga je obdržati stanje vzbujenosti na čim nižji ravni ali pa na nekem konstantnem nivoju.

Na začetku Freud loči dva razreda nevronov, tiste z barierami in tiste brez njih. Bariere omogočajo spomin, to nam je Freud zelo jasno pokazal. Prvi sistem se imenuje Phi sistem, drugi pa Psi sistem, medtem ko stanje barier predstavlja stopnjo facilitacije.¹ Razlika med facilitacijami Psi nevronov je spomin (ibid., str. 300). Freud se je moral vprašati, od česa je facilitacija odvisna, saj je odgovor na to vprašanje zelo pomemben. Psi sistem se sooča z določeno mero kvantitete, ki je glavni operativni dejavnik, čeprav to še ni vse.

Življenska nuja pritiska, nadaljuje Freud, in sicer pritiska z neko železno nujnostjo, ki ima značaj kompulzivnosti. Pritegniti moramo torej koncept (ne)prepustnosti v nevronskega sistema, ki je zgrajen kot struktura medsebojnih povezav. Prehod med njimi je bolj ali manj otežen oziroma prost. Nevronski sistem, pri tem mislimo na sekundarni sistem, se pred povečanjem kvantitete brani s facilitacijo. "Facilitacija služi primarni funkciji," pravi Freud (ibid., str. 301). Povezave v strukturi nevronov so odvisne od izbire, saj ni strogo določeno, kateri kanal se mora odpreti. Izbiro determinira facilitacija in reči moramo, da v tesnem sodelovanju z načelom ugodja. Načelo izbire mora obstajati, kajti drugače ne bi bilo nobenega motiva, nadaljuje Freud in s tem potegne ločnico med uniformno kvantiteto in mehanizmom diferenciacije. To nas pripelje k pomembnemu sklepu. Facilitacije ne smemo razumeti kot zadrževanje katekse, kajti v tem primeru ne bi bilo razlik v facilitaciji. Ker je bariera istočasno tudi stik, predstavlja Psi sistem partikularno in lokalno determinirano upiranje, ki predstavlja strukturiranje dražljajev. Vidimo torej, da Psi sistem deluje in se razvija kot rešeto in se upira naraščanju kaotičnosti.

Sistem Psi, ki sprejema endogene dražljaje, tem dražljajem namreč ne more pobegniti, ostane mu le, da jih na določen način organizira. Organiziranje vključuje tudi represijo.

Na tem nivoju svojega raziskovanja je bil Freud še zelo zavezan biologiji in je celo skušal videti Psi sistem v sivi substanci možganov.

V vsakem primeru se sistem razvija in zanj so značilne **specifične akcije**, kar je Freud zelo rad omenjal. Razvoj sistema je nekaj kompleksnega in Freud se bo zelo namučil pri pojasnjevanju tega, da se sistem Phi ne razvija, saj so tudi zanj značilne bariere in stiki med posameznimi nevroni. Kakšne so torej razlike med obema sistemoma?

V času pisanja "Projekta" je bil Freud v zelo globokem transfernem odnosu do Fliessa, kar je bilo odločilno, saj je vse, kar je napisal, napisal zanj, poleg tega pa je bil njegov prvotni cilj filozofija in to ga je verjetno rešilo in mu kasneje preprečevalo utemeljiti psihoanalizo na biologiji in fiziologiji.

1 - Freud uporabi nemško besedo "Bahnung", ki nakazuje koncept utiranja, medtem ko Strachey uporabi pri prevodu angleško besedo "Facilitation", ki nakazuje drug aspekt, pomeni namreč "olajšanje, pomoč, podporo", čeprav je tudi utiranje poti povezano z nekim olajšanjem

Sistem Psi prejema kvantitete le preko sistema Phi, ki jo prejema od zunanjega sveta. Živčni sistem je konstruiran tako, da večji del kvantitete ostane izven obeh sistemov. Temu sledi nekaj bistvenega, namreč vprašanje zavesti ali vprašanje kvalitete, saj smo se do sedaj ukvarjali izključno s kvantiteto.

Zavest ne ve o kvantiteti ničesar, opraviti ima le s kvalitetami. Ne smemo se pustiti zmesti, pravi Freud, in doda, da ob vprašanju zavesti najprej naletimo na nezavedno. Nevronalni procesi so najprej nezavedni, kar predstavlja pasivno držo (nemški izraz "unbewußt" je pasivna glagolska oblika, kot je pripomnil Strachey). V kolikor je zavest le zavest o kvalitetah, se moramo vprašati, kako do teh kvalitet pride; kako nastanejo iz kvantitet kvalitete. V prvem približku je odgovor povsem jasen, zato Freud pribije: "Prav gotovo ne v zunanjem svetu" (ibid., str. 308). Izkaže se, da tudi spominjanje še ne pomeni nikakršne kvalitete in pod vprašaj se postavi sam značaj zavesti, saj smo rekli, da je zavezana kvalitetam. Freudu ne ostane drugega, kot da postulira tretji sistem nevronov, ki ga bo imenoval Omega sistem. Videli smo, da Freud tega ne stori brez razloga. Sistem Omega je sistem, ki razreši vprašanje o kvalitetah. Ponovno pa se pojavi iznajdljivost živčnega sistema, kot jo imenuje Freud. Iznajdljivost namreč pomeni transformiranje zunanjih kvantitet v kvalitete; pri tem zopet triumfira težnja k odstranitvi kvantitet in vzdrževanje čim nižjega nivoja vzbujenja. Če sistem Psi je v odnosu do sistema Phi opremljen z manjšimi magnitudami kvantitet, za sistem Omega pa se zdi, da je magnituda še dosti manjša, kar pomeni slabšo prepustnost, kot jo zasledimo v sistemu Psi. Sistemu Omega ne ostane drugega, kot da si prisvoji **periode ekscitacije**, za razliko od sistema Psi, kjer so periode monotone. "Odstopanje od teh psihičnih period pridejo v zavest kot kvalitete" (ibid., str. 310).

Senzorni organi delujejo kot rečeto in razlike prenašajo v sistem Phi. Komuniciranje razlik in modifikacij se nadaljuje do sistemov Psi in Omega, kjer končno pride do kvalitet. Pomembno je naslednje: transmisije, ki smo jo pravkar opisali, ni mogoče ponoviti/reproducirati in za seboj ne pusti nobenih sledi (ibid.).

Med sistemom Omega in sistemom Phi ne obstaja nobena neposredna povezava.

Percipiranja zunanjega sveta torej ni nekaj kontinuiranega, kar sodobna fiziologija tudi potrjuje, pač pa nam je dana v majhnih paketih (Cf. Demidov V., How we see what we see, MIR Publishers Moscow, 1985). Dokler obstaja gibanje in dokler obstajajo razlike, človek izkuša realnost, sicer ne.

Naš pogled zahteva usmeritev na drug par mehanizmov, ki smo ga do sedaj nekoliko zanemarili. Poleg razmerja kvantiteta- kvaliteta, obstaja še par ugodje-neugodje. Kolikor ugodje teži k odstranitvi dražljajev, pa se na ravni sistema Omega dogaja nekaj prav nasprotnega. Do kvalitativnih senzacij v tem sistemu pride natanko takrat, ko se v sistemu Psi poveča stopnja Qn. Med sistemoma Psi in Omega obstaja povezava, ki dodatno obogati sistem Omega s kvalitetami, medtem ko se par ugodje-neugodje vmešča drugam, na neko raven, ki je po Freudovem mnenju samostojna.

Za sistem Omega smo že rekli, da se polasti periode, ta polastitev pa ima svoj optimum na določeni stopnji zaposedenosti - nad njo naj bi prišlo do občutja neugodja, pod njo pa do občutja ugodja, ob tem pa bo prišlo tudi do izginjanje percepcije, če bi kateksa izginila. Perioda predstavlja prvi korak k reprezentaciji zunanje realnosti v živčnem sistemu človeka. Sistema Phi in Psi še nimata kvalitete, pač pa samo kvalitativne karakteristike - periodo -, ki postanejo kvalitete, ko dosežejo sistem Omega. Vse to se dogaja na način, ki nikakor ni preprost. Freud s tem v zvezi omenja določeno "redukcijsko formulo", ki mu ni

znana, vsekakor pa je pomembna pri razlagi prodiranja dražljajev do sistema Omega . Določena perioda gibanja nevronov ni iste narave kot dražljaj. Perioda izgine proti motorični strani sistema in dokler ne pride v sistem Omega ne pusti za seboj nikakršne sledi (ibid., str. 314). Samo del kvantitete, ki doseže sistem Phi, gre naprej v sistem Psi , katerega nevroni ohranjajo mesto med prehodnostjo in neprehodnostjo, to pa pomeni določen odpor proti kvantitetam, ki je lahko konstanten. Freud na tem mestu uporabi besedo "Trieb", kar je v tem času storil zelo redko.

Derivat nagona je volja. Določene poti impulzov so takšne, da je dovajanje neomejeno, i.e. akumulacija dražljajev ima prosto pot. "Na tem mestu je Psi v milosti Q-ja", pravi Freud, "in v sistemu nastajajo impulzi, ki oskrbujejo celotno psihično aktivnost" (ibid., str. 317). To moč je Freud imenoval volja. Volja pomeni neko enakomerno investiranje, ki v glavnem ni omejeno, predstavlja strukturo, katere kanali so prehodni.

Pojavila se bo nuja, ki jo bo mogoče odvajati vzdolž motoričnih poti. Izkušnje so pokazale in Freud je na osnovi njih sklepal, da je prvi takšen odvod tisti, ki pripelje do notranjih sprememb, to pa se kaže v vaskularni inervaciji, emocijah itd. Vsekakor ti procesi ne proizvedejo sprostitve, kajti nenehno prihajajo novi dražljaji. Zaradi tega pride do napetosti, do sprostitve pa lahko pride le na povsem določene načine, ki jih je Freud imenoval **specifične akcije**. Do teh akcij pa lahko pride le, kolikor subjekt uspe ohranjati nekaj, česar ni mogoče zanemariti. Pot sprostitve zahteva neko sekundarno funkcijo, ki je bolj pomembna. Freud je tu povsem jasen - potrebna je **komunikacija**. Stanje nemoči, doda Freud, je primarni izvir vseh moralnih motivov. Orientacija subjekta v svetu, ki ga obdaja, je možna le preko komunikacije, saj bi sicer ostal nemočen. Odstranitev endogenih dražljajev je sedaj možna - nujna aktivnost za to je prisotna. Gibanje, ki je strukturirano po besedi, subjektu služi in to precej dobro, saj bo s pomočjo tega mehanizma doživljal določeno mero ugodja. Stanje nuje je stanje želje, zato bo Freud zapisal: "Mnemična podoba objekta bo prva, ki jo bo afektirala aktivacija želje" (ibid., str.319).

Nevroni Psi sistema so med seboj povezani z zakonom asociacij, zato bo kateksa v primeru želje potovala po teh kanalih in aktivirala asociacije. Rezultat takšne aktivacije se giblje na nivoju **halucinacije** (ibid.), čemur mora nujno slediti razočaranje, reakcija je bila pač refleksna. Vse to nakazuje, da je iskanje objekta želje nekaj, kar ni brez povezave s haluciniranjem, za halucinacije pa je znano, da so zavezane določenemu manjku, namreč manjku na mestu objekta percepcije.

Stanje želje ima za posledico privlačnost objekta, ki je dan kot mnemična podoba. Lahko bi rekli, da je takšnemu gibanju k objektni podobi korelativna odtegnitev od podobe, ki povzroča bolečino. Gre za mehanizem obrambe, ki odvrča od **Erinnerungsbildes**, za katere velja dvojni značaj: pomenijo podobo, tvorbo, ki je nujno pravilna in napačna, saj vmes posega neka formula, za katero bi lahko trdili, da reducira in selekcionira človekove izkušnje; poleg tega pa moramo upoštevati mehanizme primarne refleksne reakcije, ki predstavlja dokaj kompleksen problem, saj ni povsem gotovo, zakaj bi morala biti primarna reakcija refleksna, še posebej če vemo, da to pomembno determinira velik del človekovega psihičnega življenja. Freud je tukaj stopil na sled nečemu, kar bo dokončno artikuliral šele tri desetletja kasneje.

Na mestu sovražnega objekta, ki se ga človek skuša znebiti, se pojavi nujnost po novem objektu. Sistem bo težil k reprodukciji stanja brez bolečine. Tukaj je križišče, kjer bodo po eni poti, ki nikakor ne bo Freudova, kasneje krenili avtorji teorij objektnih odnosov in dobrih in slabih objektov. Vendar pa Freud tega ni imel v mislih, kajti obstaja objekt, ki ni

niti dober niti slab. Vsega tega pa takrat Freud še ni natanko vedel, natančneje rečeno, o tem ni vedel ničesar.

V sistemu Psi se razvija neka organizacija, ki jo bo Freud imenoval "das Ich". Gre za skupino nevronov, ki je nenehno zasedena in predstavlja nosilca shrambe, ki jo zahteva sekundarna funkcija. To je Freud posebno poudaril. "Ich" moramo razumeti kot "totaliteto Psi investicij v določenem času, v kateri je mogoče razločiti permanentno in spreminjajočo se komponento" (ibid., str. 323). "Ich" ima na razpolago dva procesa, s pomočjo katerih bo ohranjal svojo vlogo. Prvi pomeni vpliv na ponavljanje izkušenj bolečine in afektov, druga metoda je inhibicija. Če hoče "Ich" sploh obstajati, mora inhibirati primarne procese, to je bilo Freudu popolnoma jasno. Neugodje je tisto, ki predstavlja primarni pogoj obrambnega delovanja jaza, medtem ko za ugodje Freud ni predvidel posebne razrešitve. Želja pomeni zasedanje objektov, vendar nastane problem pri razlikovanju med percepcijo in idejo (ibid., str. 325). Iskanje objekta je brez dvoma povezano s pozornostjo, vendar je bil v tem času Freud preveč obremenjen z biologizmom, da bi lahko izpeljal vse konsekvence takšnega razmišljanja. Gre za problem testiranja realnosti, kar ni brez povezave s spoznavno prakso. Vprašanje je - kako ločiti realnost od nerealnosti.

Realitätszeichen je Freud povezal s sistemoma Omega in Psi. V prvem sistemu nastanejo kvalitativne ekscitacije, nato pride do sproščanja. Informacije o sproščanju dosežejo sistem Psi in predstavljajo "indikacije o kvaliteti ali realnosti za Psi" (ibid., str. 325). Zgolj imaginacija ali halucinacije takšne kvalitete ne proizvedejo, zato lahko pride do razlikovanja, in kriterij testiranja realnosti ima svojo vrednost prav tukaj. Sistem Psi, v katerem se razvija jaz, ni primarni sistem zaznave, zavest se dogaja namreč na ravni sistema Omega, za ta sistem pa vemo, da ni v neposredni povezavi z zunanjo realnostjo. Indikacija kvalitete, kadar prihaja iz zunanjega sveta, pravi Freud, sledi intenzivnosti katekse, če pa prihaja iz sistema Psi, bo do tega prišlo le, če bo intenzivnost dovolj velika. Kriterij razlikovanja med percepcijo in spominom bo Freud postavil na mesto inhibicije, ki jo lahko aktivira jaz. Stanje, v katerem pride do nastanka kvalitete realnosti v sistemu Omega, povzroči napetost, ki predstavlja željo, zato napetosti sledi akcija. Jaz bo skušal odstraniti neugodje, če se bo v akciji pojavilo.

Testiranje realnosti je kompleksen proces, ki mu je Freud posvetil zelo veliko pozornosti. Presojanje realnosti ima v vsakdanji praksi opraviti s stvarmi in njihovimi predikati. Od tod je Freud razmišljal naprej, saj je to izkušnja, ki je povsem zdravorazumska in zlahka preverljiva. Kljub temu pa se pojavijo nekateri pomisleki glede njene veljavnosti.

Presojanje je funkcija sistema Psi in je možno le pod pogojem, ki jim zadosti jaz. Govorimo seveda o inhibiciji, ki je posledica razlikovanje med takojim. "**želeno katekso**" in "**opaženo katekso**". V biološkem jeziku, ki se ga v tem času (1895) Freud ni mogel znebiti, čeprav mu, mimogrede, ni prav posebno služil, bi to pomenilo naslednje: dovolj smo govorili, realnost se ujema z našo željo ali pa narobe, če vam je tako bolj všeč, sedaj moramo to samo realizirati v praksi. Misel je preprosta, a le kako bi jo bilo mogoče realizirati!

Narava tistega "impetus", ki ga Freud tukaj vpelje, nas navaja k misli, da neujemanje med obema kateksama preprosto ni signal in je mišljenje še naprej nujno. Nič čudnega in

presenetljivega ni, da da Freud primer lačnega otroka, ki išče materino dojko. Isti primer bo nekaj let kasneje navedel tudi v analizi sanj, le da bo takrat v njegovi teoriji bolj jasno izstopila narava želje. V slednjem primeru je njegova misel popolnoma jasna: "Cilj te prve psihične aktivnosti je bil v proizvajanju 'perceptivne identitete' - ponavljanje percepcije, ki je bila povezana z zadovoljitvijo potrebe." (The Interpretations of Dreams, S.E. V, str. 339-627). Funkcija sekundarnega sistema je v tem, da inhibira regres, skozi katerega je edino možno zadovoljiti željo. Načelo realnosti tako ni nič drugega kot proces, ki posameznika šele zares oddalji od realnosti! Za človeka ni hujše izkušnje od koincidence želene in opažene realnosti, šele ko postane realnost tisto, kar si želimo, da bi bila, izkusimo vso grozo, ki jo prinese "prava realnost". S stališča mentalnega zdravlja je zato priporočljivo, da ostaneta opažena in želena realnost vsaksebi.

Reprodukcija misli, ki je značilna za sekundarni proces, je zato vedno neuspešna.

Freud je v svojem spisu o znanstveni psihologiji sistematično menjal nevtralno besedo "**Wahrnehmungsbild**" s feminino besedo "**Wahrnehmung**". Oblikovanje mnemičnih podob in reprodukcija teh podob imata namreč veliko skupnega s femininostjo, saj se vse od poudarjanja vloge matere v procesu vzgoje otrok do same narave želje vleče funkcija ženskosti: "**Dokler kateksi koincidirata, ni nobene priložnosti za aktivnost mišljenja**" (ibid., str. 331). Zaradi pomembnosti navedimo daljši odlomek Freudovega premisleka:

"**Predpostavimo, da je objekt, ki oskrbi percepcijo, podoben subjektu - sotrpinu (a fellow human being). Če je tako, potem lahko teoretski interes (pritegnjen vanjo) razložimo z dejstvom, da je bil objekt kot tak hkrati prvi zadovoljujoči človekov objekt in njegov prvi sovražni objekt, kakor tudi njegova izključna 'helping power'. Zaradi tega je v odnosu do sotrpina, ki se ga človekovo bitje uči spoznavati. Perceptivni kompleksi, ki izhajajo iz sotrpina, bodo kasneje deloma novi in neprimerljivi - njegove poteze v vidnem polju npr. - toda ostale vidne percepcije - tiste o gibanju njegovih rok - , bodo v subjektu sovpadale s spominom na zelo podobne vidne vtise samega sebe, t.j. lastnega telesa.**

Ti spomini so povezani s spomini na gibanje, ki ga je izkusil sam. Ostale percepcije objekta - njegovi kriki npr. - bodo vzbudili spomin na lastno kričanje in istočasno na lastno izkušnjo bolečine. Tako kompleks sotrpina razpade v dve komponenti, od katerih ena predstavlja vtis njegove stalne strukture in se drži skupaj kot stvar, medtem ko drugo komponento lahko razumemo s pomočjo spominske aktivnosti - lahko ji sledimo nazaj k informacijam iz lastnega telesa" (ibid., str. 331).

Freud je v tem odlomku na sledi nečemu, kar bo bistveno zaznamovalo njegov pogled na človeka skozi celoten njegov opus. Bližnjik (sotrpina, der Nebenmensch) nikakor ni nekakšna homogena celota. Freud eksplicitno pove, da imamo opraviti z dvema elementoma, od katerih je eden stvar (das Ding). En del se drži skupaj kot ta stvar. Raztelesenja perceptivnega kompleksa je tisto, ki omogoča spoznavanje, prav tako kakor vpelje presojanje, ki ni primarna funkcija, pač pa "predpostavlja katekse jaza". Kateksa ni homogena, saj pomeni investiranje v "neprimerljive" dele percepcije. Sintetična funkcija se odvija drugje, čeprav vedno nepopolno, saj kljub temu, da miselni proces zasleduje cilj, ki je najdenje identitete, to ni izvedljivo brez plačevanja določene cene. Nek kompleks, to nam je Freud povedal, vztraja kot stvar in ob tem subjekt reagira s krikom in bolečino.

Ob tem velja omeniti, da je A. Janov razvijal celo teorijo in terapijo primarnega krika, ki pa se povsem loči od Freudovega premisleka. Po Janovu je prvotno stanje človeka realno in normalno in se šele kasneje, pod pritiski in vplivi okolja, sprevrže v nenormalno in

nerealno. Takšne travme, ki jih doživlja otrok, bistveno vplivajo na njegov razvoj, ki se razcepi in prvotno harmonično stanje postane polno ran, brazgotin; pride do razcepa med tistim, kar človek zares je, in tistim, kar si samo domišlja, da je. Otrok bo zaradi posamičnih travm, kjer bi rad zakričal, pa si ne upa, postajal vedno bolj napet, pojavila se bo tesnoba itd. Nezadovoljstvo bo posledica nemožnosti zadovoljevanja potreb, ki jih ni mogoče zadovoljiti natanko zaradi tega, ker so pač nerealne, nerealnih potreb pa po definiciji ni mogoče realno zadovoljiti; možno jih je zadovoljiti samo na nek imaginaren, iracionalen, nerealen način, ki pa seveda nikoli ni ustrezen. Odprava takšnega razcepa je po Janovu temeljni pogoj zdravja in normalnosti. Za to pa mora človek izkusiti primarno bolečino in jo odpraviti v primarnem kriku, ki prinese olajšanje in razbremenitev.

Prvinski krik je povezan s prvinsko bolečino in Janov se zadovolji s tem, da je prvinska bolečina pač posledica nasilja, ki so ga izvajali (predvsem) starši nad otrokom. Kar je pri tem najbolj problematično, je namreč sama prvinskost. Vprašamo se: kaj naj bi prvinskost sploh bila? Janov na vprašanje ne odgovori dovolj dobro, saj razen že omenjenega opisa prvotnega stanja ne ponudi ničesar. Kaj je namreč "normalnost", če ne neka norma, zapoved, zakon. Normalnost je nekaj povsem arbitrarnega in stoji na tistem praznem mestu, ki nenehno izziva našo pozornost.

Prvinski krik je krik zaradi neznosne tesnobe, tesnobo pa povzroča neka odsotnost. Ali ni Freud poudaril v citatu, ki smo ga navedli, prav tega? Ali ni prvinski krik izraz pomanjkanja prvinskosti? Krik zato, ker prvinskosti ni. Stalnost kot stvar (das Ding), okoli katere blodi subjekt vse svoje življenje, za vse to pa nikakor nista kriva roditelja ali kdo drug.

Janov ni spoznal, da je normalnost nekaj, česar ni, in da se posameznik s tem ne more identificirati. Prav v tem, da obstajajo samo odstopi od normalnosti in da identifikacija z normalnim ni možna, se skriva mesto nasilja.

Opisovanje zapaženega se vedno odvija na dveh ravneh, to seveda Freudu ni moglo uiti. V svojem spisu o šali in njenem odnosu do nezavednega je spregovoril o mimetičnosti in zabeležil misel o mimetični in verbalni obliki reprezentacij. Medtem ko človek z besedami opisuje, kar hoče povedati, pa mu same besede ne zadoščajo, zato skuša poleg jasnih besed uporabiti še ekspresijo. Mimesis pa ne pomeni prilagajanja, pač pa reprezentacijo nečesa, kar je ves čas nemo in v tej svoji nemosti tudi vztraja, nekako tako kot vztrajajo egiptovske piramide.

Sekundarni proces, ki je mišljenje, predstavlja ponavljanje, ali dugače rečeno, predstavlja proces zaporednih poskusov najdenja identitete. Überdenken, pravi Freud, -ponovno začeti vsa pot in jo prehoditi brez oziranja, da se ne bi približali nesrečni usodi Orpheusa, katerega usoda je bila dvojna. Ne samo da je igral tako lepo, da je onemela vsa narava, na onemelost je naletel tudi na nekem drugem mestu. Odločil se je namreč za podjetje, ki ni uspelo še nobenemu smrtniku. Ko mu je umrla žena Euridike, se je odločil iti v spodnji svet, da bi prepričal Kharona, naj ga odpelje pred Hadesa. Uspel je, kajti njegova lira je premamila starca, kasneje pa še Hadesa in ves podzemni svet. Ko se je z ženo že bližal svetu živih, je klonil in se ozrl. Videl je samo še senco svoje žene, ki se je oddaljevala v smeri podzemlja.

Ves problem je v tem, da oziranje pomeni pozornost jaza. Kolikor je spomin na primarno percepcijo vedno halucinacija, potem je prav inhibicija jaza tista, ki preprečuje regres s sekundarnega na primarni proces mišljenja. Takšna inhibicija ima zelo pomembno vlogo, saj tako kot drugi zakon termodinamike ohranja strukturo mišljenja. Ohranjanje strukture pa ima tudi svojo drugo stran, ki se kaže v obrambnem delovanju. Jaz s pomočjo pozornosti, to pot v smislu čuječnosti, ne dovoli nastajanja afektov in primarnega mišljenja. Problem takšnega delovanja je seveda v tem, da ni percepcija tista, ki vzbuja nelagodje, pač pa ga vzbuja spomin. Afekti so povezani z ugodjem, prav tako tudi primarni procesi, samo spomin je povezan z neugodjem.

"Če imam na eni strani jaz in na drugi strani percepcijo -to pomeni investiranje v Psi, ki prihaja iz Phi (zunanjega sveta) - potem zahtevam mehanizem, ki vpliva na jaz tako, da sledi percepciji in vpliva nanjo. Tak mehanizem sem našel v dejstvu, da, glede na moje predpostavke, percepcija nenehno vzburja in s tem daje Qualitätszeichen. Še bolj jasno rečeno, vzburja zavest (zavest o kvalitetah) v Omega in sproščanje ekscitacij v Omega bo, tako kot vsako sproščanje, oskrbelo z informacijo Psi, kar je dejansko Qualitätszeichen" (str. 360).

To, kar smo pravkar opisali, je mehanizem psihične pozornosti, kajti tisto, kar v percepciji zanima sistem Psi, je prav omenjena indikacija kvalitete (Qualitätszeichen). Sem sodijo še hrepenenje, želja in pričakovanja.

Stanje napetosti, ki se pojavi v jazu, sledi neki Vorstellung, ki je zavezana želji. Pozornost in pričakovanje sta tesno povezana in pomembno vplivata na izkušanje identitete želenega in opaženega, saj krepita percepcijo, to pa privede do prilagoditve psihične drže. Pomembno je, da si zapomnimo Freudovo odkritje, ki pravi, da je Q v sistemu Psi prisotna le na način kompleksnih investicij. Med Q in Psi ni nikakršne neposredne povezave; zavestna, opazujoča misel nastane tako, da ekscitacije potujejo od zvokovnih podob k besednim podobam, temu sledi izpraznitev. Mnemična podoba nastane v procesu povezovanja posameznih investicij.

Povezovanje ne poteka gladko, saj Freud poudari, da v procesu presojanja - ko percepcija vzbudi interes- opaženi kompleks razpade na del, ki ni primerljiv z ostalimi in ga ni mogoče asimilirati, in del, ki ga jaz pozna iz prejšnjih izkušenj. Ta razcep Freud imenuje razumevanje.

V prvi vrsti, nadaljuje Freud, obstajajo objekti, ki povzročajo bolečino, zato krik in informacija, ki jo posameznik dobi od lastnega krika, služita označevanju objekta.

Procesu povezovanja je lastna mehaničnost, tudi avtomatičnost in določena zaprtost. Strukturiranje kompleksov poteka tako, da se investicije vedno znova po istih kanalih usmerjajo v sistem Psi. Jaz, ki je sestavljen iz nuklearnih nevronov, dobiva endogeno Qn na ta način. Do notranjih sprememb pride tako, da se dobljena kvantiteta odvajajo po določenih poteh. Izkušnja ugodja nastane tako, da se povežejo jaz kot nukleus in zelene podobe ter informacije o gibanju (refleksne specifične akcije). Posledice takšnega procesiranja so pritiski in pričakovanja, kar pomeni, da se nastale povezave nenehno vzdržujejo, da ne bi prišlo do naraščanja neugodja. Posameznik vidi, kar pričakuje, čeprav je pričakovanje vedno temeljito moteno. Kljub temu se povezave ojačujejo, saj ima jaz na voljo korektivne mehanizme, ki omogočajo prilagoditev percepcije in pričakovanj. Investiranje, ki ga bo jaz sposoben, je odvisno natanko od tega mehanizma. V pričakovanju neugodja bo investicija upadla, in obratno, v pričakovanju ugodja bo narasla. "Samo grožnja

z neugodjem, ki se je navezala na prezgodnje odvajanje, lahko predstavlja oviro" (ibid., str.370).

Pred nastankom ovire je odvajanje potekalo neposredno v motorične kanale - v skladu z željo -, vendar je prihajalo redno do neugodja. Zaradi tega je nastala bariera, ki naj ščiti pred neugodjem. Bariera torej ni nekaj, kar preprečuje ugodje, pač pa ga prav varuje in zagotavlja.

Primarna obramba, ki smo jo pravkar opisali, omogoča subjektu, da preživi, zato je Freud leta 1895 ta mehanizem imenoval prvo biološko pravilo. Razlikovanje med realnostjo in fantazijo je neposredno povezano s tem.

Indikacije glede realnosti so povezane s percepcijo, vendar je tudi govorica indikacija realnosti. Vse to so Freudove besede, nad katerimi ni bil nemalo začuden, zato si ni mogel kaj, da ne bi dejal, kako je govorica indikacija le o miselni realnosti in ne o zunanji realnosti. "Misli, povezane z investicijami indikacij miselne realnosti ali indikacijami govorce, so višja, varnejša oblika kognitivnih miselnih procesov" (ibid., str. 374). Imamo torej naslednjo triado: kognicija, spomin, želja. Želja je vzrok za težnjo k identiteti opaženega in želenega; spomin je potreben za testiranje realnosti. Spomin je hkrati tisti, ki omogoča proizvajanje neugodja; zaradi anticipiranega neugodja pride do preusmeritve pozornosti. To je Freud imenoval primarna miselna obramba. Kasneje bo še bolj jasen; praktične misli usmerja biološko pravilo obrambe (ibid., str. 383). K temu pa doda Freud še stavek, ki pravi, da tega pravila ne opazimo več, ko gre za teoretsko misel. Takšna poteza se zdi Freudu povsem upravičena, saj za teoretsko misel ne more biti poti, ki bi bila prepovedana ali tako povezana z neugodjem, da se je ne bi lotili in jo prehodili. Vsaka pot, pravi Freud, mora biti za teoretsko misel dostopna, nobeni poti se ne sme izmikati. Da bi se izognili napakam v mišljenju, moramo "misliti naravnost" (ibid.). Ali ni podobno razmišljal tudi Descartes, ki je predlagal, naj v primeru, ko se izgubimo sredi gozda, hodimo čim bolj naravnost, kajti v vsakem primeru bomo prišli nekam, kjer bomo na boljšem, kot smo trenutno, izgubljeni sredi gozda. Gre seveda za to, da se ne ustrašimo nelagodja, ki v teoretski misli ne sme igrati nobene vloge, pravi Freud, saj v nasprotnem primeru ne bi, glede na praktično mišljenje, pridobili ničesar. Nelagodje v teoretski misli je namreč povezano s statusom Stvari (das Ding).

Platonova brada, kot jo je imenoval Quine, je pogosto pokazala svojo moč, kajti kako misliti nekaj, kar je z one strani.

Vrednote kot predmet psihološkega proučevanja

JANEK MUSEK

POVZETEK

Vrednote postajajo vse česteje predmet raziskovanja v psihologiji. Namen študije je pojmovna in empirična analiza vrednot in vrednostnih usmeritev s psihološkega vidika. Razprava obravnava glavne smeri teoretskega opredeljevanja vrednot in primerja najpomembnejše psihološke definicije in klasifikacije vrednot. Drugi del raziskave prikazuje rezultate empiričnih analiz vrednot in vrednostne usmerjenosti. Multivariantne analize kažejo, da obstaja dokaj jasna dimenzionalna struktura človekovih vrednot, ki zajema različno število vrednostnih kategorij na različnih nivojih abstrakcije. Te kategorije med drugim zajemajo hedonske vrednote, vrednote socialne moči, vrednote notranje harmonije, vrednote moralne orientacije, vrednote religiozne orientacije, patriotske vrednote, vrednote splošne blaginje in vrednote kultivirane duhovnosti. Na višjem nivoju se te skupine vrednot združujejo v tri velike skupine: individualistične, tradicionalistične in humanistične vrednote, te pa še na višjem nivoju v dve veliki skupini, dionizične in apolonske vrednote. Ugotovljene vrednostne kategorije se do neke mere ujemajo z znanimi domenami človekove motivacije, vendar ne izrazito. Očitno kaže pojmovati vrednote ne kot neposredni odraz človekove motivacije (npr. potreb), temveč kot posebno kategorijo motivacijskih ciljev.

ABSTRACT

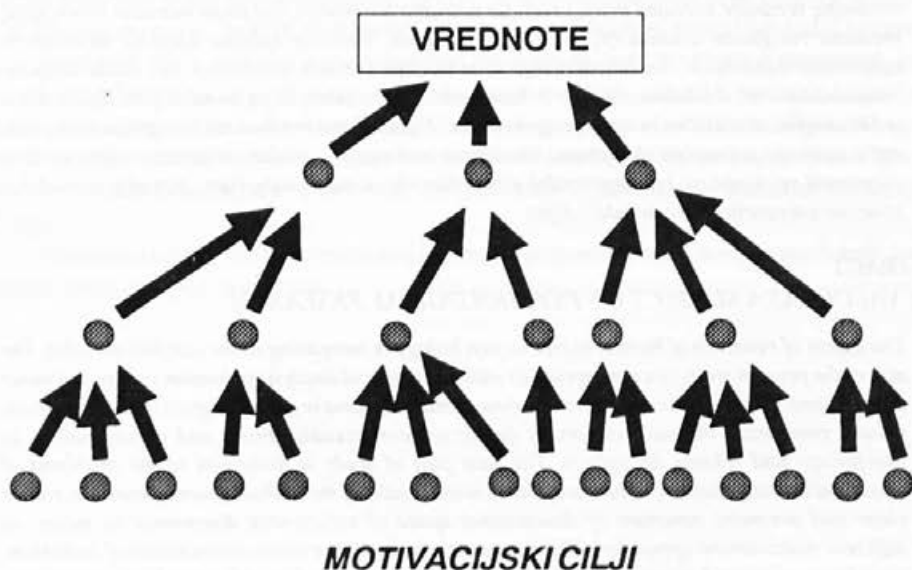
THE VALUES AS A SUBJECT OF PSYCHOLOGICAL RESEARCH

The extent of research of human values in psychology is increasing in the last few decades. The aim of the present study is a conceptual as well as empirical analysis of human values and value orientations. The analysis embraces a review of main streams in psychological theorizing about values, comparing the most important definitions, conceptualizations and classifications in psychology and related disciplines. The next part of study is dedicated to the problems of empirical investigations of values and shows some results of the author's own research. A rather clear and pregnant structure of dimensional space of values was discovered by means of different multivariate approaches. This structure encompasses value orientations of hedonism, social power, inner harmony, social directedness, trust, morality, religious faith, patriotism, common well-being, and cultural idealism.

KAJ SO VREDNOTE?

Vsi ljudje cenimo in vrednotimo različne stvari: predmete, dejavnosti, osebe... Različni pojavi imajo za nas različno vrednost, privlačnost, so bolj ali manj zaželeni. To velja za čisto konkretne stvari, velja pa tudi za abstraktne kategorije, kot so svoboda, enakost, pravica, napredek, dobrot, resnica, zdravje. Pojmom, ki se nanašajo na stvari in kategorije, ki jih visoko vrednotimo in h katerim si prizadevamo, pravimo **vrednote**. Znani ameriški kulturolog in sociolog C. Kluckhohn (1951)¹ označuje vrednote kot **pojmovanja zaželenega, ki vplivajo na to, kako se ljudje odločajo za akcije in kako ocenjujejo pojave**. Nekako v tem smislu si moramo zamišljati pojem vrednot.

Po mojem mnenju si lahko vrednote zamišljamo kot vrednostne kategorije, h katerim si prizadevamo in ki nam predstavljajo neke vrste cilje oziroma ideale. Morda bi lahko pojmovali vrednote kot **posplošene in relativno trajne predstave o ciljih in pojavih, ki jih visoko cenimo, ki se nanašajo na široke kategorije podrejenih objektov in odnosov in ki usmerjajo naše interese in naše vedenje**. Videti je, da imajo vrednote motivacijsko vrednost, vendar jih moramo ločevati od motivov in potreb. Le-ti se nanašajo na celotni krog motivacijskega delovanja, od javljanja potrebe do zadovoljitve potreb. Vrednote pa lahko smatramo za posebno vrsto motivacijskih ciljev, morda najvišje kognitivne



Slika 1. Vrednote v hierarhiji motivacijskih ciljev.

* številka velja za seznam literature na koncu članka.

reprezentacije teh ciljev. Pred leti sem predlagal shemo, po kateri lahko vrednote opišemo kot motivacijske cilje najvišjega hierarhičnega reda (glej tudi sliko 1).²

Z naziranjem, da lahko vrednote pojmujeemo kot (cilje), se očitno strinjata tudi Schwartz in Bilsky (1987)³ v svojem odličnem sestavku o vrednotah. Sklicujoč se na številne avtorje in definicije vrednot, predlagata naslednjo opredelitev, po kateri so vrednote **(a) pojmovanja ali prepričanja o (b) zaželenih končnih stanjih ali vedenjih, ki (c) presegajo specifične situacije, (d) usmerjajo in vodijo izbiro ali pa oceno ravnanj in pojavov in (e) so urejena glede na relativno pomembnost.** Avtorja posebej opozarjata na motivacijski vidik vrednot in menita, da so vrednote kot posebne vrste ciljev povezane z različnimi interesi (ti so lahko spet različni - individualni, kolektivni ali pa oboje), dalje z različnimi motivacijskimi področji ali domenami (uživanje, varnost, storilnost, samousmerjanje, socialna prilagojenost, prosocialno obnašanje, socialna moč in zrelost). Vrednote lahko predstavljajo, kot pravi Rokeach (1973)⁴, predstavo o zaželenih **končnih stanjih (terminalne vrednote**, npr. svoboda, nacionalna enakopravnost, lepota, zveličanje), ali pa predstavo o **vedenju**, ki omogoča doseganje zaželenega (**instrumentalne vrednote**, npr. poštenost, pogum). Na podlagi gornje definicije vrednot sta avtorja Schwartz in Bilsky izdelala poseben obrazec, ki združuje vsa temeljna določila pojma vrednote (slika 2).

Poleg navedenih najdemo v literaturi še številne druge definicije vrednot. Znana je definicija vrednot iz slovarja zakoncev English (1972): "**Vrednote so abstraktni, često implicitni pojmi, ki posamezniku definirajo cilje ali sredstva za doseganje ciljev, ki jih ima sam za zaželene.**" Krech, Crutchfield in Ballachey (1962) pravijo, da so vrednote "**verovanja o tem, kaj je zaželeno in dobro... in kaj je nezaželeno ali slabo**" ter dodajajo, da vrednote "**reflektirajo družbeno strukturo... in da si jih člani družbene skupnosti na široko delijo**". Brown in Herrnstein (1975) opredeljujeta vrednote kot "**aktivnosti in izide, h katerim stremi neka družbena institucija**".

Bcograjski psiholog Boško Popović (1973) meni, da so vrednote "**vsí tisti objekti - naše vedenje, medčloveški odnosi, predmeti, naravni pojavi - s katerimi se povezuje človekova potreba po trajnosti, obstojnosti.**"

Za vrednote je v vsakem primeru značilna vrednostna komponenta: vedno se nanašajo na stvari, ki so bodisi pozitivno vrednotene in cenjene bodisi negativno (**ne-vrednote, antivrednote**). Za razliko od drugih motivacijskih ciljev imajo vrednote bolj abstrakten, posplošen značaj - ne predstavljajo nečesa konkretnega, temveč zajemajo cel razred pojavov. Velikokrat se poudarja tudi družbeni in kulturni značaj vrednot; v vrednotah se odražajo družbene in kulturne norme. In končno imajo vrednote globok osebni značaj za posameznika, doživljamo jih z občutkom odgovornosti in zavezanosti, angažirajo nas v naši notranjosti in globini.

NADALJNE DEFINICIJE

Kot najbrž upravičeno ugotavljata Reich in Adcock (1978)⁵, so psihologi znani "po svoji obsesiji, da definirajo". Mislim pa, da je to ena od tistih redkih obsesij, ki le redko škodijo, velikokrat pa lahko koristijo. Čeprav smo že navedli opredelitve vrednot, pri

katerih bomo tudi skušali vztrajati, ne bo odveč, da se seznanimo še z nekaterimi definicijami raznih avtorjev .

Jones in Gerard (1967)⁶ pravita takole: "Vsako posamezno stanje ali objekt, h kateremu oseba teži, se mu približuje ali ga povečuje, ga prostovoljno uporablja ali pa si na svoje stroške prizadeva, da bi ga dosegla, predstavlja pozitivno vrednoto... Vrednote animirajo posameznika, jo vodijo po njenem okolju glede na to, da določajo privlačne in odbojne dele tega okolja." Ta nekam široka definicija je morda bližje Lewinovemu pojmu valence oziroma valenčnega objekta kot običajnemu pojmovanju vrednote. Vendar opredeljujeta avtorje še dalje: "Vrednota izraža odnos med emocionalnimi doživljanji osebe in določenimi kognitivnimi kategorijami." In: "Vojna (kognitivna kategorija) je slaba (izraz emocionalnega doživljanja)." Avtorja definirata vrednote izrazito široko, tako da ne razlikujeta med različnimi vrednostnimi kategorijami, kot so valenčni objekti (npr. diamanti), in abstraktnimi vrednotami (kot npr. ljubezen, vera v boga), prav tako ne razlikujeta med vrednoto kot kognitivnim objektom in (emocionalnim) vrednostnim doživljanjem. Vendar bi težko zanikali, da vključujejo vrednote tako kognitivne kot emocionalne sestavine.

Allport (1961)⁷ definira vrednote drugače: "Vrednota je prepričanje, na osnovi katerega posameznik deluje s pomočjo preferenc." Tudi Rokeach smatra, da so vrednote kategorija verovanj oziroma prepričanj (beliefs): "Vrednota je trajno prepričanje, da je specifični način obnašanja ali eksistence družbeno ali osebno bolj zaželen v odnosu na nasprotni ali obratni način obnašanja ali eksistence." Tako Allport kot Rokeach bolj poudarjata vrednote kot osebne kategorije (prepričanja), kakor vrednote kot lastnosti objektov. Tu nekako poteka razmejitev med objektivnimi in subjektivnimi definicijami vrednot.

V mnogih definicijah vrednot je implicitno, ponekod tudi eksplicitno navedeno, da vrednote usmerjajo obnašanje in da na njihovi podlagi oblikujemo preference oziroma prioritete tako za različne objekte kot za različna obnašanja. Rokeach (1973) sploh izrecno govori, da imajo vrednote po eni strani **normativno funkcijo**, po drugi strani pa **motivacijsko funkcijo**. Po eni strani predstavljajo standard, na osnovi katerega merimo in ocenjujemo stvari in obnašanja; po drugi strani nas usmerjajo in vlečejo - prizadevamo si, da bi dosegli stvari, ki nam predstavljajo vrednoto.

RAZMEJITVE POJMOV

Že iz doslej navedenega je razvidno, da je vrednote včasih kar težko razlikovati od nekaterih drugih pomembnih pojmov. Med temi so npr. motivacijski pojmi, pojmi motiva, (motivacijskega) cilja interesa in potrebe, dalje pojem ideala, pojem preference, pojem stališča in pojem prepričanja.

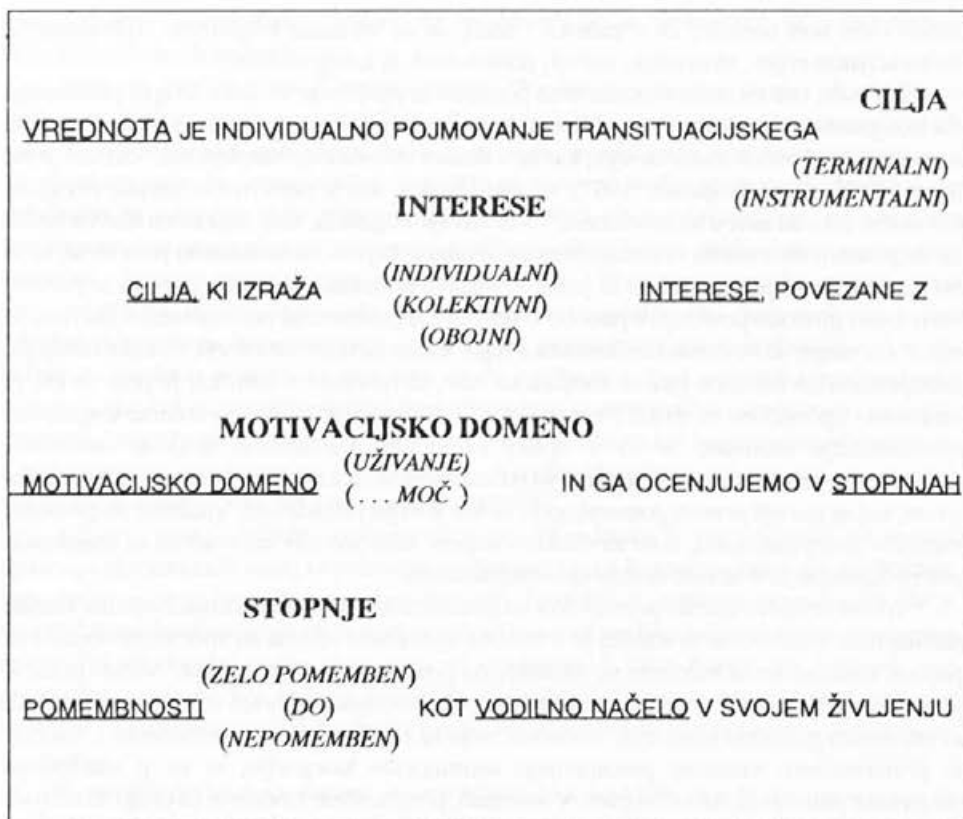
Vrednote vsekakor niso identične z motivi, interesi ali celo potrebami, čeprav jim - kot smo pokazali - nedvomno ne gre odrekati motivacijske vloge in funkcije. Vrednote vključujejo jasne elemente kognicije, kar jih seveda razlikuje od tipično motivacijskih in dinamičnih pojavov. Pač pa je precej težje v Pogačnikovi (1986⁸; 1987) trditvi, da "so vrednote v bistvu kognitivne reprezentacije človekovih motivov". Še bolj določno bi morda

lahko - kot sem opozoril že v začetku - rekli, da so vrednote kognitivne reprezentacije motivacijskih ciljev, in to tistih, najbolj pomembnih in kategorialnih.

Pri vsem tem ne smemo pozabiti na pomembno značilnost vrednot, ki spet predstavlja razliko glede na potrebe in motive. Gre za imperativni normativni značaj vrednot: vrednote niso zgolj preference in odraz tega, kar bi v danem trenutku ali nasploh radi - so kot pravi Scott (1957, cit. po Pogačnik, 1987), ne zgolj "nekaj, kar je preferirano, ampak nekaj, za kar oseba čuti, da **mora** biti preferiran". Kot navaja Pogačnik, tudi zelo lačen človek hrane ne bo postavil med vsemi vrednotami na prvo mesto, čeprav bo nedvomno prva stvar, ki jo bo naredil, da bo poiskal hrano in jedel. Predstava dolžnosti in obveznosti, ki se po vsej verjetnosti globoko povezuje s podobo o sebi in z regulativnimi predstavami o lastnem in tujem ravnanju, je bistvena karakteristika tega, kako občutimo vrednote in kako delujejo. Intrapersonalne instance jaza in nadjaza so tiste, ki odločajo o tem, kaj je prav in kaj je vrednota - upravičeno se mi zdi Pogačnikovo (1986) opozorilo, da so vrednote kognitivne reprezentacije motivov, in to v optiki centralnih regulativnih struktur osebnosti, sentimentov jaza in nadjaza: vrednote so izraz zavestne, deklarativne presoje posameznika o tem, kaj se mu zdi prav in pomembno in za kar si velja prizadevati. Vrednote so globoke, vikane v jedro osebnosti, a so za razliko od prav tako jedrnih nezavednih in nagonskih potreb zavestne in v nekem smislu celo nadzavestne.

To nas že vodi v bližino pojmov, kot so interesi, stališča in prepričanja. Najodločilnejša razlika med vrednotami in stališči je v tem, da so stališča vezana na specifične objekte in pojave, medtem ko se vrednote ne nanašajo na povsem konkretne pojave. Njihov položaj je generalnejši in centralnejši. V tem smislu lahko vrednote vplivajo na celo vrsto stališč, ki se nekako grupirajo okoli njih. Podobno velja za razlikovanje med vrednotami, interesi in preferencami: vrednote predstavljajo centralnejšo kategorijo, ki so ji interesi in preference podvrženi, subordinirani. V interesih, preferenčnih izborih in na drugi strani tudi stališčih se manifestirajo vrednote in vrednostne usmerjenosti. Pojem prepričanja je še bližji: videli smo, da avtorji, kot sta denimo Allport in Rokeach, menijo, da predstavljajo vrednote podvrsto prepričanj. Za vrednote je značilno med drugim tudi to, da ne morejo biti delne ali polovične, imajo značaj pregnanosti (na to je opozarjal Wolfgang Koehler, glej o tem v Musek, 1982). Če nam neka vrednota kaj pomeni, tedaj nam nekaj pomeni v svoji pregnanosti, popolnosti. Kot pravita Reich in Adcock (1978), ne stremimo k nekoliko poštenja ali nekoliko svobode, temveč k popolnemu poštenju in popolni svobodi - seveda v razumni meri.

Na ta način se približamo še enemu pojmu, namreč pojmu ideala. Vrednote predstavljajo reprezentacije določenih idealov, idealnih, popolnostnih kategorij o stanjih in ravnanjih, ki jih velja dosegati. Hkrati so takšni ideali tudi posebne vrste motivacijski cilji, in tako se ponovno vračamo k predloženemu pojmovanju vrednot, o katerem je bil govor na začetku. Seveda pa mora biti jasno, da obstajajo tudi druge kategorije idealov, torej predstav najvišje stopnje popolnosti, za katere ne moremo trditi, da bi bile ravno vrednote. Popolno ni vedno in nujno zaželeno, vrednote pa vselej predstavljajo tudi nekaj zaželenega.



Slika 2
Formalni obrazec z definicijo vrednot

KLASIFIKACIJE VREDNOT

Klasifikacije vrednot v filozofiji in filozofski psihologiji

Še iz antičnih časov imamo sporočila in pojmovanja o glavnih kategorijah vrednot. Rimski pisci so navajali tri osnovne vrednote, ki jih France Veber (1924)⁹ označuje kot "starodavno trojico vrednot": **lepo, resnično in dobro (pulchrum, verum, bonum)**. Tri pglavitne vrednote krščanstva pa so **vera**, upanje in, kot najvišja, **ljubezen**. Friedrich Nietzsche je v svoji znameniti tezi o "prevrednotenju vrednot" postavil nekakšno kontrapozicijo tako klasičnim antičnim kot krščanskim vrednotam: tem, ki bi jih v ničejanski terminologiji lahko označili kot **apolonske vrednote** (vrednote kulture, omike, ravnovesja, reda, harmonije in samoizpopolnjevanja), stojijo nasproti "barbarske" **dionizične vrednote** (moč, ncomejenost, svoboda, strasti, oblast).

Pozneje najdemo v filozofski in filozofsko psihološki aksiološki* literaturi več pomembnih analiz in klasifikacij vrednot (glej sliko 3). Med najbolj znanimi je vsekakor klasifikacija nemškega pedagoga, psihologa in filozofa, Diltheyevega učenca, Eduarda Sprangerja (1930)¹⁰. Njegov teoretski sistem vrednot se naslanja na filozofijo tipov duhovne usmerjenosti: teh je po Diltheyu in Sprangerju šest, vsakemu od njih pa ustreza po ena temeljna vrednota. Tako je Spranger zasnoval celo osebnostno tipologijo, ki zajema šest tipov - **teoretskega, estetskega, ekonomskega, socialnega, političnega in religioznega**. Spranger torej razvršča posameznike v osebnostni tip glede na to, katera duhovna usmerjenost oziroma temeljna duhovna vrednota prevladuje pri nekom. Sprangerjeva tipologija je bila precej vplivna in njegova analiza vrednot je kar nekaj časa prevladovala tudi v psihologiji. Allport, Vernon in Lindzey (1951)¹¹ so na tej tipologiji zasnovali svoje znane študije vrednot in po njej je izdelan eden izmed najbolj znanih in uporabljenih vprašalnikov za merjenje vrednostne usmerjenosti.

K filozofiji vrednot je veliko prispeval nemški personalistični filozof Max Scheler. Na njegovo analizo vrednot se naslanja klasifikacija vrednot, ki jo v delu "Doživljaj, umetniško delo in vrednote" navaja eden od Schelerjevih naslednikov, poljski filozof Roman Ingarden (1975)¹². Scheler in Ingarden delita vrednote najprej na dve veliki skupini: na **življenjske** ali **vitalne** vrednote in na **kulturne** vrednote. Prve so v zvezi z osnovnimi življenjskimi potrebami in so nekako odraz človekovega biološkega bistva - mednje bi npr. lahko šteli **hedonske** in **utilitarne** vrednote (prijetnost, koristnost...). Kulturne vrednote pa odražajo vse glavne ideale človekovega kulturnega ustvarjanja in delovanja, zlasti v sferi **spoznavanja, estetike, morale in etike**.

Tem klasifikacijam vrednot lahko postavimo ob bok klasifikacijo našega filozofa Franceta Vebera (1924). Veber govori, podobno kot Spranger, o šestih poglavitnih kategorijah vrednot, jih pa za razliko od Sprangerja tesno povezuje s čustvovanjem: "Torej razpade po svojih psiholoških podlagah vse čustvovanje v 1. **hedonska** (prijetnost - neprijetnost), 2. **estetska** (lepota - grdota), 3. **logična** (resnica - neresnica), 4. **aksiološka** (vrednost - ne vrednost), 5. **eleverična** (prostost - neprostost) in 6. **hagiološka** (svetost - ničevost). Veberova klasifikacija dokaj ustreza drugim sočasnim aksiološkim klasifikacijam; morda je nekam problematična kategorija aksioloških vrednot, s katerimi misli Veber na "vrednotenje v ožjem pomenu", torej na vrednostno dojetje miselnih objektov (prav tam, str. 88-89).

Med novejšimi filozofskimi obravnavanji vrednot zasluži pozornost sodobna madžarska filozofinja Agnes Heller (1981)¹³, učenka znanega Gyorgya Lukácsa. V delu "Vrednote in potrebe" z neomarksističnega stališča analizira odnos med obema pomembnima kategorijama človekove eksistence. Njena klasifikacija vrednot je prepričljiva tudi zato, ker upošteva hierarhične ravni vrednotenja. Vsaka nižja raven je za stopnjo bolj specifična od višje, ki je bolj abstraktna in generalna. Po Hellerjevi lahko na najvišji hierarhični ravni govorimo le o eni vrednostni kategoriji, namreč o dimenziji **dobro - slabo**. Na to raven se namreč "preslikavajo" vsi pozitivni in negativni poli nižerednih vrednot. Primarni vrednostni dimenziji sledi vrsta sekundarnih vrednot: **hedonske, utilitarne, vrednote uspešnosti, vrednote ustreznosti, spoznavne, estetske, moralne,**

* Aksiologija je veda o vrednotah; iz gr. *axios*=vreden in *logos*=beseda, nauk, zakon.

religiozne. Zatem bi lahko govorili tudi o še nižjih ravneh vrednot, tako bi lahko npr. na terciarnem nivoju med estetskimi vrednotami nadalje diferencirali **literarne, glasbene, likovne** idr.

<u>SPRANGER</u>	<u>SCHELER/INGARDEN</u>	<u>VEBER</u>	<u>HELLER</u>
		aksiološke	PRIMARNE
	ŽIVLJENJSKE VREDNOTE		dobro-slabo
ekonomske	uživanje	hedonske	SEKUNDARNE
politične	koristnost		hedonske
		elevterične	utilitarne
socialne			uspeh
			ustreznost
	KULTURNE VREDNOTE		
teoretske	spoznavne	logične	spoznavne
estetske	estetske	estetske	estetske
religiozne	moralne	hagiološke	moralne
			religiozne

Slika 3

Klasifikacije vrednot v filozofiji

Psihološke klasifikacije vrednot

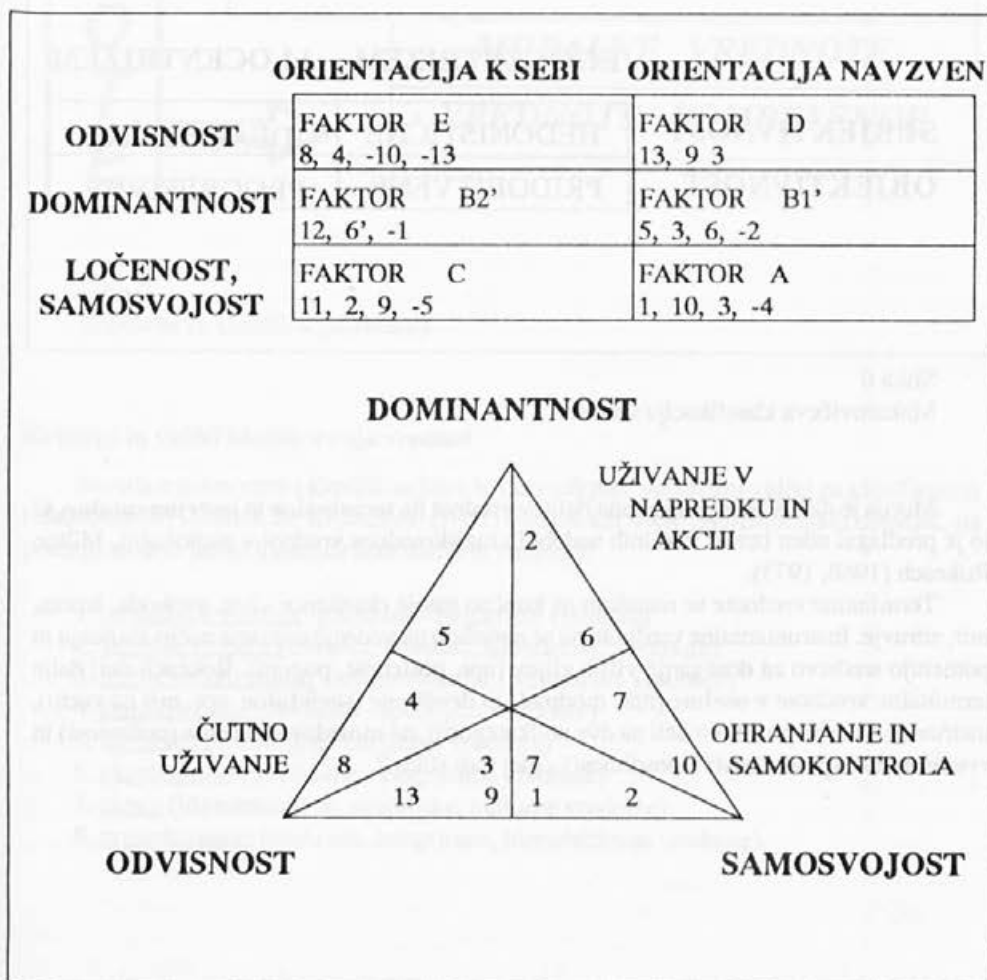
Med pomembnimi psihološkimi klasifikacijami vrednot (glej sliko 4), ki segajo nekako v pionirsko psihološko raziskovanje vrednot, je treba omeniti klasifikaciji Henryja Murraya (1951) in Charlesa Morrisa (1956)¹⁴. Po Murrayu je psihološko smiselno razlikovati naslednja področja vrednot: **vrednote posedovanja, vrednote fizičnega zdravja, vrednote avtoritete, vrednote zблиževanja (afiliacije), vrednote spoznavanja (kognitivne vrednote), vrednote estetske forme in ideološke vrednote.**

<u>MURRAY</u>	<u>MORRIS</u>	<u>PETROVIČ</u>
posedovanje	dionizične vrednote	utilitarne vr.
telesno zdravje		hedonistične vr.
avtoriteta		
zблиževanje	prometejske vrednote	sentimentalne vr.
znanje		vr. znanja in dela
estetska forma		
ideologija	budistične vrednote	moralno-altr.vrednote

Slika 4

Psihološke klasifikacije vrednot

Znana je tudi Morrisova razdelitev vrednot na **dionizične vrednote**, **prometejske vrednote** in **budistične vrednote**. K prvim sodijo vrednote čutnega uživanja, k drugim vrednote akcije in napredka in k tretjim vrednote samokontrole in notranje izpopolnitve. Morris je bil očitno pozoren na tiste dimenzije vrednot, pri katerih se kažejo značilne razlike med pomembnimi kulturami, ugotavljal pa je povezanost navedenih kategorij vrednot tudi z drugimi dejavniki, kot so spol, starost, temperament, somatotip, osebnostne poteze idr. (o tem glej tudi Pogačnik, 1987¹⁵). Faktorske analize Morrisovih vrednostnih kategorij so dale zanimive rezultate, ki jih je mogoče razvrstiti v klasifikacijsko shemo, ki upošteva tako tri vsebinske kriterije (odvisnost, dominantnost in ločenost/samosvojost), kot dva vidika usmerjenosti vrednotenja (usmerjenost k sebi, usmerjenost navzven). Iz slike 5 je tudi razvidno, kako so Morrisove vrednostne postavke locirane v trikotnem prostoru med tremi vsebinskimi področji vrednotenja.



Slika 5
Morrisova shema vrednot

Beograjski psiholog Petrović (1973)¹⁶ je pri svojih raziskavah - delal je predvsem na delinkventni populaciji - uporabil delitev vrednot na **utilitarne, hedonske, sentimentalne, delovne in moralno-altruistične**.

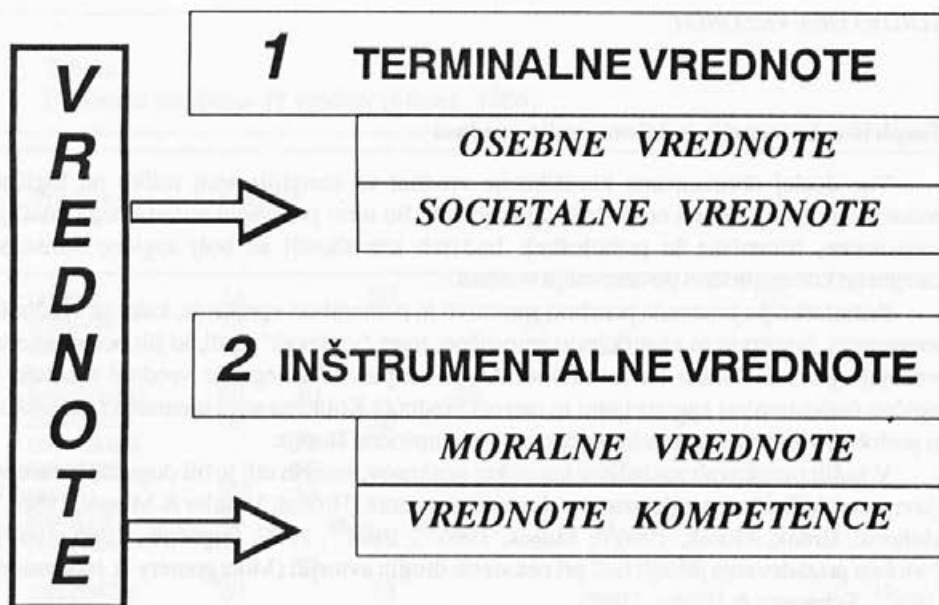
Zanimiva je klasifikacija vrednot, ki jo je izdelal Jan Makarovič (1978). Po Makaroviču lahko delimo vrednote glede na dva aspekta, subjektivnost - objektivnost in egocentrizem - alocentrizem. Upošteva oba vidika, dobimo štiridelno klasifikacijo vrednot (slika 6): **hedonske vrednote** (subjektivne in egocentrične), **vrednote pridobivanja** (objektivne in egocentrične), **idealistične vrednote** (subjektivne in alocentrične) ter **progresivne vrednote** (objektivne in alocentrične). Klasifikacije se v nekaterih pogledih približuje Morrisovi.

	EGOCENTRIZEM	ALOCENTRIZEM
SUBJEKTIVNOST	HEDONISTIČNE	IDEALISTIČNE
OBJEKTIVNOST	PRIDOBITVENE	PROGRESIVNE

Slika 6
Makarovičeva klasifikacija vrednot

Morda je danes že najbolj znana delitev vrednot na **terminalne in instrumentalne**, ki jo je predlagal eden izmed vodilnih sodobnih raziskovalcev vrednot v psihologiji, Milton Rokeach (1968, 1973).

Terminalne vrednote se nanašajo na končno stanje eksistence - npr. svoboda, lepota, mir, zdravje. Instrumentalne vrednote pa se nanašajo na vedenje oziroma način življenja in pomenijo sredstvo za doseganje višjih ciljev (npr. poštenost, pogum). Rokeach deli dalje terminalne vrednote v **osebne** (npr. modrost) in **družbene (socialne)**, npr. mir na svetu), instrumentalne pa prav tako deli na dve podkategoriji, na **moralne vrednote** (poštenost) in **vrednote kompetentnosti** (sposobnost) - glej tudi sliko 7.



Slika 7
Rokeacheva klasifikacija vrednot

Kriteriji in vidiki klasificiranja vrednot

Seveda z navedenimi klasifikacijami še niso izčrpani vsi možni vidiki za klasifikacijo (taksonomijo) vrednot. Že Kluckhohn (1951) omenja kar osem pomembnejših izhodišč, na podlagi katerih lahko klasificiramo različne vrednote:

1. modalnost vrednot (pozitivne - negativne vrednote)
2. vsebina vrednot (estetske, moralne, spoznavne...vrednote)
3. intencionalni značaj (instrumentalna - terminalne vrednote)
4. posplošenost (generalne - specifične vrednote)
5. intenziteta (centralne - periferne vrednote)
6. eksplicitnost (implicitne - eksplicitne vrednote)
7. obseg (idiosinkratične, skupinske, kulturne vrednote)
8. organiziranost (izolirane, integrirane, hierarhizirane vrednote).

Empirične kategorije in taksonomije vrednot

Vse doslej obravnavane klasifikacije vrednot so temeljile vsaj toliko na logično deduktivni presoji kot na empiričnih ugotovitvah. So torej predvsem teoretičnega značaja (aksiološke, filozofske in psihološke). Izid teh klasifikacij so bolj logično smiselne kategorije kot empirično povezovanja vrednot.

Psihološko pa je seveda posebno zanimivo in pomembno vprašanje, kako se vrednote povezujejo, grupirajo in klasificirajo empirično, torej "v glavah" ljudi, ki jih ocenjujejo in presojajo povsem laično ter intuitivno. Ali se empirične kategorije vrednot ujemajo z logično deduktivnimi kategorijami in razredi vrednot? Kolikšna so ta ujemanja? Na takšna in podobna vprašanja nam lahko odgovore le empirične študije.

V naših raziskavah zasledimo kar nekaj poskusov, katerih cilj je bil dognati, katere so glavne empirične kategorije oziroma dimenzije vrednot (Hrovat, Vinkler & Musek, 1986¹⁷; Mohorič, Brenk, Musek, 1986¹⁸; Musek, 1986¹⁹, 1988²⁰, 1989; Pogačnik, 1986, 1987). Podobna prizadevanja je najti tudi pri nekaterih drugih avtorjih (Montgomery & Johansson, 1986²¹; Schwartz & Bilsky, 1988).

V teh raziskavah je bil pogosto uporabljen multivariantni pristop. S pomočjo multivariantne analize korelacij med različnimi vrednotami je namreč mogoče izluščiti, katere vrednote imajo v očeh ocenjevalcev podoben pomen. Te vrednote tvorijo povezane razrede, kategorije oziroma skupine vrednot. Za tovrstno analizo prihajajo v poštev zlasti faktorjska analiza in analiza "grozdov".

Tabela 1 prikazuje rezultate takšne multivariantne analize vzorca 37 vrednot, ki je bila izvedena pri 100 srednješolcih obeh spolov (Musek, 1986). Poskusne osebe so ocenjevale pomembnost vrednot na sedemstopenjski lestvici (ocene so se gibale v razponu pomembnosti od (1)- malo pomembna vrednota do (7) visoko pomembna vrednota). Njihove ocene so bile nato korelirane in dobljene korelacije smo analizirali z različnimi multivariantnimi metodami. Faktorjska analiza interkorelacij med temi 37 vrednotami je izločila osem skupnih dimenzij (faktorjev), ki pojasnjujejo okrog 65 odstotkov celotne variance ocen.

S prvim, v vzorcu celotne lestvice vrednot najbolj obsežnejšim faktorjem so nasičene predvsem vrednote hedonskega in utilitarnega značaja (udobje, spolnost, denar, zanimivo življenje, privlačen izgled in zasebnost). Imenovali smo ga faktor **evtimije**. Naslednji faktor korelira najvišje z vrednotami red, vzorniki, ugled, tradicije, poštenost in načelnost. Upravičeno ga lahko označimo kot faktor **societalne moralnosti**. Tretji faktor nasiča vrednote zanimiv poklic, napredek, enakost in lepota; ta faktor očitno združuje na pogled dokaj heterogene vrednote. Nadaljnji faktorji so prav tako zanimivi; četrti povezuje vrednoti zdravje in dobra hrana, peti združuje vrednote prijateljstvo, družabnost in prosti čas, šesti vrednote ustvarjanje, svoboda in varnost, s sedmim je najbolj nasičena vrednota resnica, z osmim pa vrednoti družinska sreča in varnost. Podobno skupinsko povezanost vrednot smo dobili tudi s pomočjo analize "grozdov" (klastrske analize; natančneje o tem Musek, 1986).

Na podlagi teh analiz bi morda že lahko tvegali nekakšno preliminarno kategorizacijo vrednot. Videti je, da se mnoge kategorije vrednot, ki jih zasledimo pri raznih strokovnih klasifikacijah, dejansko pojavljajo tudi kot empirične kategorije - npr. hedonske vrednote, utilitarne vrednote (ki se zdijo intuitivnim ocenjevalcem očitno medsebojno povezane),

Tabela 1

Faktorska nasičenja 37 vrednot (Musek, 1986)

Vrednote	Faktorji							
	1	2	3	4	5	6	7	8
udobje	74		20					-20
spolnost	73				26			
denar	72		-23		-20	22		
zan. življ.	68	-25			33			
privlačnost	60	40		-23				
zasebnost	60		20				49	
red/zakoni		75		27				
vzorniki		69				-26		
ugled	39	58						21
tradicije	53				22			
poštenost	52		41		-26	31		
načela		52					38	
zan.poklic	20		73					
napredek	27		68	32				-28
enakost		31	58	52				
lepota			56	-34	24	23	23	
zdravje		20		77				
hrana/pijača	54			60			24	-24
prijateljstvo					67			
družabnost	39	20			60			
prosti čas	27	-22			58	35		
ustvarjanje						69	-21	
svoboda						58	23	
varnost					30	52	25	40
samoizpopol.						47	44	
resnica			22				77	-18
druž.sreča		30		41				57
navезanost	35			30	32			33
otroci		48		22		-47		21
ljubezen	34		28		41		-36	19
mir/sloga	-21	36		43	48			20
altruizem	-20	35	41		45		21	
zabava	48			20	49	28		-21
prosto gib.	25							-65
uveljavljanje	37	39	31	-21		28		
dosežki	32	36	35	-31				
upanje			31	-20		-25	30	

družbene in moralne vrednote, kulturne vrednote itd. Po drugi strani pa se empirično povezujejo tudi vrednote, ki jih po deduktivni logiki vsebinsko ločujemo in uvrščamo v različne kategorije: npr. lepota, enakost in napredek; ustvarjanje, svoboda, varnost in samoizpopolnjevanje; denar in spolnost. Pa vendar bi v mnogih izmed teh primerov našli neke vrste logiko tudi v teh povezavah - ustvarjanja ni brez svobode, svobode ni brez varnosti, tudi denar in spolnost se lahko poveujeta...

Takšno preliminarno taksonomijo vrednot, dobljeno na empiričnih podatkih, prikazuje tabela 2. Klasifikacija upošteva poleg čisto empiričnih povezav do neke mere seveda tudi določene logične kriterije. Logično smiselno se zdi določene empirične kategorije vrednot

Tabela 2

Preliminarna empirična klasifikacija vrednot

OSEBNOSTNE VREDNOTE

ŽIVLJENSKE OSEBNE VREDNOTE

- Evtimne vrednote (hedonske, utilitarne, materialne, lukrativne, avanturistične)
- Vrednote življenske ekspresivnosti
 - biopetalne (biofilne, sociofilne)
 - individuacijske (spoznavne, samooblikovalne, ustvarjalne...)

KULTURNE VREDNOTE

- estetske, duhovne, altruistične, poklicne...

DRUŽBENE VREDNOTE

VREDNOTE MORALE IN REDA

- Societalne vrednote (moralne, legalne, avtoritarne, tradicionalne)
- Družinske vrednote
- Vrednote občega miru in blagostanja

VREDNOTE SOCIALNEGA NAPREDKA

- demokratske, progresistične, egalitarne...

povezati še naprej med seboj, posebno ker si tudi tukaj lahko s pridom pomagamo z empirično utemeljenim združevanjem. Klastrska analiza vrednot (Musek, 1986) nam nekako potrjuje klasifikacijsko shemo, ki postulira dve veliki temeljni kategoriji vrednot, od katerih se vsaka dalje deli v svoje podrazrede. Prva od teh kategorij obsega vrednote, ki zadevajo osebni blagor, življenje in razvoj posameznika - **osebnostne vrednote**, druga velika kategorija pa zajema **družbene vrednote**. Seveda pa je to le začetna, aproksimativna klasifikacija. Dobljena je na podlagi vzorca vrednot, ki je resda precej širok, ki pa nekaterih pomembnih vrednot ne zajema. Niso zajete pomembne kategorije vrednot: religiozne, nacionalno patriotske, "ekološke" in še katere. Prav zato smo v nadaljnjem raziskovanju skušali zajeti tudi te vrednote.

V eni izmed raziskav smo analizirali strukturni prostor dvajsetih pomembnih vrednot; s faktorsko analizo je bilo izločenih šest faktorjev, ki pojasnjujejo skoraj 80 odstotkov interkorelacijske variance (tabela 3). Dobljene faktorske dimenzije so zanimive zaradi tega, ker opozarjajo na bipolarno strukturo posameznih vrednostnih klastrov. Prvo dimenzijo bi

lahko označili kot vrednostno orientacijo **kvietizma** (zdravje, varnost, družinska sreča) nasproti **proliferaciji** (ustvarjalnost, osebni razvoj). Drugi faktor zajema na eni strani **hedonizem/materializem** (udobno življenje, dobra hrana, prosti čas, denar), na drugi strani pa negativno korelirata z njim vrednoti ljubezen in spoznavanje resnice (**duhovnost, idealizem**). Tretja dimenzija združuje na enem polu vrednote uživanje v lepoti in umetnosti, prosti čas in prijateljstvo, na drugem nasprotnem polu pa najdemo red in nato tudi vrednote mir, svoboda in varnost. To dimenzijo bi težko zanesljivo označili, morda predstavlja polariteto med interesno emotivnimi ideali ter urejenostjo (**idealiziranje izraznosti - idealiziranje reda**). S četrto faktorsko dimenzijo visoko korelirajo vrednote enakost, mir in spoznavanje resnice, nizko pa razburljivo življenje in prijateljstvo. Peta dimenzija močno poudarja zlasti **religioznost** (vera v boga), v nasprotju z bolj posvetnimi vrednotami (udobno življenje, prijateljstvo, razburljivo življenje, denar). Šesta dimenzija povezuje vrednoti ugled in svoboda (**moč**).

Pogačnik (1986, 1987) je med našimi raziskovalci opravil vrsto raziskav z vrednotami. Med izidi njegovih raziskovanj je tudi instrument za merjenje vrednot - LV (Lestvica

Tabela 3
Faktorji 20 vrednot

Vrednote	Faktorji					
	1	2	3	4	5	6
zdravje	72					
varnost	69	23	-32			
družinska sreča	68	-27				
mir	66	-36	43			
ustvarjalnost	-86					
osebni razvoj	-77					23
spoznavanje res.	-49	-42		38		
udobno življenje		72			43	
dobra hrana		66		-29		-34
prosti čas	-32	51	47		26	
denar		33			32	
ljubezen		-75	27			-36
lepota	-25		73			
prijateljstvo		-21	43	-46	39	
red	35	-71				
enakost				78		
razburljivo življ.	-44	22		-64	38	
vera v boga					-89	
ugled						80
svoboda			-36	29	26	63
Odstotek variance	30.2	18.4	11.1	7.2	6.5	6.1

individualnih vrednot). Lestvica v končni obliki zajema 22 vrednot. Faktorske analize Pogačnikovega vzorca vrednot so pokazale na nekaj pomembnih grupiranj. Eno pomembno skupino vrednot tvorijo nove izkušnje, svoboda, osebna izpopolnitev, ustvarjalni dosežki in modrost. Nasproti njim stojijo vrednote, povezane z družinskim življenjem: otroci, družinska sreča in razumevanje s partnerjem. Polarizirani skupini tvorijo dalje tudi vrednote družbena priznanost, imetje in moč na eni strani ter vrednote svet lepote, spoštovanje družbenih načel in modrost na drugi strani. Naslednjo skupino tvorijo vrednote, povezane z družbenim življenjem in poklicnim angažiranjem: družbena pripadnost, družbena priznanost in izpolnjevanje delovnih ciljev. Samostojne klastre tvorijo še vrednote hedonskega značaja (počitek, preskrbljenost s hrano in pijačo), religiozne vrednote in altruizem (vera, ljubezen), varnost in moč.

V naslednji raziskavi smo analizirali spet 37 vrednot, ki pa niso povsem identične z vrednotami že prej omenjene lestvice. Vključene so bile vrednote s področij, ki jih prejšnja lestvica 37 vrednot ni zajemala, izpadle pa so nekatere vrednote, ki so visoko korelirale z ostalimi (in tako niso prispevale kakih novih informacij). Tudi ocenjevanje vrednot je potekalo drugače: osebno pomembnost posamezne vrednote je bilo treba oceniti na lestvici od 1 do 100, pri čemer je bila ocena prve ("standardne") vrednote že postavljena kot 50. Ocenjevalci so bili študenti dveh različnih fakultet (FS in FSPN), obeh spolov, starost se je gibala med 20 in 25 leti, celotno število pa je bilo 53 oseb.

Tabela 4 prikazuje rang povprečnih ocen za vseh 37 vrednot. S faktorsko analizo je bilo izločenih 10 faktorjev, ki skupno pojasnjujejo 76,7 odstotkov celotne variance. S prvim faktorjem so najbolj nasičene vrednote družinska sreča, dobrot, delavnost, razumevanje s partnerjem, poštenost in zdravje. Dimenzija očitno kaže na vrednote, ki pomenijo ideal normalnega družinskega in osebnega življenja. Lahko bi jo interpretirali kot dimenzijo **notranje (družinske in osebne) harmonije ali dobrobiti**, ki združuje v sebi idealne in normativne predstave o medosebnem in družinskem življenju ter ustreznih značajskih in drugih lastnostih. Gre za predstavo o osebni sreči in blagostanju v krogu družinskega življenja, ki zahteva kot dopolnilo še poštenost, delavnost in zdravje. To je najbrž v našem

Tabela 4
Rangi povprečnih ocen pomembnosti 37 vrednot

Vrednote	Ocena	Rang
zdravje	85.4	1
ljubezen	83.7	2
druž.sreča	82.8	3
svoboda	82.7	4
razumevanje s p.	79.9	5
poštenost	74.3	6
pravica	73.3	7
mir	72.4	8
resnica	70.7	9
zvestoba	68.7	10
dobrota	68.6	11
varnost	68.5	12
delavnost	67.6	13
modrost	67.1	14
sloga	66.8	15
vznem.življenje	63.8	16
upanje	62.3	17
zabava	61.9	18
morala	60.3	19
narava	59.9	20
družabnost	57.5	21
lepota	57.2	22
privlačnost	55.2	23
kultura	54.2	24
nac.enakopr.	53.8	25
red	52.8	26
ugled	50.8	27
dolgo življ.	48.6	28
umetnost	48.4	29
udobno življ.	46.7	30
denar	46.9	31
moč	46.3	32
slava	40.5	33
vera	38.5	34
ljubezen do dom.	34.6	35
prekašanje	33.7	36
politič.usp.	24.2	37

kulturnem krogu precej razširjen vrednostni stereotip življenjske primernosti oziroma ustreznosti: dom, zdravje, delo in poštenje. Izpolnitev teh idealov daje človeku pravico, da ga štejejo za častivrednega drugi in da se ima za srečnega in zadovoljnega tudi sam.

Drugi ekstrahirani faktor nasiča vrednote ugled, slava, dolgo življenje, moč, prekašanje drugih, udobno življenje, denar in politični uspeh. V nasprotju s prejšnjo dimenzijo gre tu za idealiziranje stvari, ki so manj skromne in veliko bolj ambiciozne ter zahtevne. Gre za stvari, s katerimi se posameznik uveljavlja in izkazuje v sodobnem svetu, predvsem pred drugimi. V nasprotju s tihimi ideali domačnosti: delavnosti, poštenja in zdravja imamo tu agresivnejše ideale družbene moči ter konkurenčnosti; tako bi lahko tudi morda najbolj ustrezno označili to faktorsko dimenzijo kot dimenzijo **družbene moči**.

Tretja dimenzija najviše korelira z vrednotami vznemirljivo življenje, privlačnost, lepota, denar in varnost. Gre za napogrešljivo kategorijo hedonskih, senzualnih, utilitarnih in materialističnih vrednot, za dimenzijo **hedonizma**.

Naslednja dimenzija pa združuje ravno "apolonske" duhovne in kulturne vrednote: umetnost, resnica, modrost, kultura, red, pravica. Faktor je psihološko dokaj jasen, označuje dimenzijo **kulturne (kultivirane) duhovnosti**.

Peti ekstrahirani faktor zajema vrednote mir, sloga, svoboda in varnost. Tudi tu so precej pregnantno povezani ideali miru in blagostanja, medsebojnega sožitja, vendar ne v smislu na osebo in družino vezane sreče, temveč širše dobrobiti in harmoničnosti. Faktor bi lahko interpretirali kot dimenzijo **splošne sreče in harmonije**.

Šesti faktor zelo ekskluzivno določata samo dve vrednoti: ljubezen do domovine in nacionalna enakopravnost - gre za dimenzijo **nacionalnega čuta in patriotizma**.

Sedmi faktor visoko nasiča vrednoto družabnost in nekoliko manj vrednoto zabava, tolmačimo ga lahko kot dimenzijo **družabne orientacije**.

Z osmim faktorjem je nasičena predvsem vrednot morala - ustrezno dimenzijo lahko označimo kot dimenzijo **moralnosti** oziroma **moralne orientacije**.

Deveti faktor nasiča vrednote zvestoba, upanje in ljubezen, precej visoko negativno pa korelira z njim vrednota narava. Ta faktor se očitno nanaša na vrednote medsebojnega zaupanja in zблиževanja (upanje in ljubezen sta poleg vere vodilni krščanski vrednosti). Ustrezno dimenzijo lahko opredelimo kot **orientacijo zaupanje**.

Deseti faktor visoko korelira vrednoto vera (nekoliko tudi z vrednoto narava). Tako imamo razlog, da potrdimo kot samosvojo vrednostno dimenzijo tudi **religiozno usmerjenosti**; v kombinaciji z vrednotenjem narave bi lahko morda govorili o posebni kategoriji **transpersonalnih vrednot**, torej vrednot, ki se ne nanašajo niti na ideale individua (**personalne vrednote**), niti na ideale interpersonalnega, socialnega življenja (**interpersonalne vrednote**). Med temi, transpersonalnimi vrednotami, bi našle mesto tako religiozne vrednote, kot tudi nekatere druge bolj ali manj "parareligiozne" vrednostne kategorije, ki se nanašajo na transindividualni vidik bivanja: narava, nadčutno ipd.

Upošteva rezultate navedenih in drugih analiz strukture empiričnega pomena različnih vrednot, lahko predlagamo izpopolnitev preliminarne kategorizacije vrednot kot je prikazana na tabeli 2. Takšno izpopolnjeno klasifikacijo sem navedel že na drugem mestu (Musek, 1988), shema na str. 250 pa jo prikazuje v nekoliko modificirani obliki.

Po tej klasifikacijski shemi lahko razdelimo vrednote v tri glavne skupine. Če gre za vrednote, ki zadevajo osebne, individualne ideale, govorimo o **osebnih vrednotah**. Naslednjo kategorijo vrednot predstavljajo **medosebne vrednote**; te zadevajo pojave na interpersonalni in socialni ravni. Končno je tu še kategorija **medosebni vrednot**, ki se

mad

Empirična klasifikacija vrednot
(končna shema)

OSEBNE VREDNOTE

- 1.1** Vrednote osebne harmonije
(notranje zadovoljstvo, osebni mir, dobrot)
- 1.2** Hedonske vrednote
(hedonske, senzualne, erotične, materialistične, utilitarne, avanturizem, zabava, prosti čas)
- 1.3** Duhovne vrednote
(spoznavne, estetske, etične, idealizem, kultiviranost)
- 1.4** (Pro)individualne vrednote
(ugled, moč, uveljavljanje, svoboda, uspeh)
- 1.5** (Pro)socialne vrednote
(ljubezen, zvestoba, družabnost, altruizem, prijateljstvo)
- 1.6** Samoaktualizacijske vrednote
(osebna rast, poklicni uspeh, ustvarjanje, dosežki)

MEDOSEBNE VREDNOTE

- 2.1** Vrednote miru in harmonije
(sreča, blagostanje, mir, zdravje, sožitje, sloga)
- 2.2** Vrednote družinskega življenja
(družinska sreča, razumevanje v družini)
- 2.3** Vrednote avtoritete in socialnega reda
(red, zakoni, morala, avtoriteta, tradicije)
- 2.4** Demokratske vrednote
(pravičnost, napredek, enakopravnost)
- 2.5** Vrednote nacionalne vezanosti
(patriotizem, nacionalni ponos, internacionalizem)
- 2.6** Vrednote skupinske vezanosti
(pripadnost, lojalnost skupini, privrženost)

NADOSEBNE VREDNOTE

- 3.1** Religiozne vrednote
(vera, svetost, odrešenje)
- 3.2** Vrednote transcendence
(harmonija z kozmosom, naravo; mistične vrednote)

nanašjo na transpersonalne vidike stvarnosti, npr. na religiozne vsebine, transcendenco ipd. Znotraj te klasifikacije lahko dejansko razvrstimo vse pomembne identificirane skupine in razrede vrednot, npr. hedonistične, duhovne, družinske, religiozne itd. Tem sledijo nato še podrazredi, tako najdemo npr. med duhovnimi vrednotami spoznavne, estetske, etične in druge. Ta takosnomska shema vrednot je podobno kot shema na tabeli 2 nekakšen "križanec" med empiričnimi in logično-deduktivnimi kategorijami vrednot; vsekakor je mogoče reči, da so njene kategorije utemeljene v obeh ozirih, tako empirično kot logično.

Osnovne psihološke kategorije vrednot

Če ostanemo pri glavnih kategorijah (oziroma dimenzijah) vrednot, ki tvorijo psihološko strukturo vrednostnega "hiperprostora", se znajdemo navidez pred precej heterogenimi rezultati različnih analiz različnih avtorjev. Toda primerjave teh analiz dajejo vendarle tudi konvergetne rezultate. Nekatero skupino vrednot se pojavljajo skoraj v vseh analizah, čeprav so jih različni avtorji različno interpretirali in poimenovali. Neskladja so morda bistveno manjša, kot kaže na prvi pogled. Med takšnimi kategorijami vrednot, ki jih lahko glede na rezultate drugih in naših študij smatramo za replicirane, so nedvomno kategorije **hedonskih vrednot, vrednot notranje harmonije, duhovnih vrednot, vrednot moči in uveljavljanja, societalnih vrednot, družinskih vrednot, verjetno pa tudi (pro)socialnih, religioznih** in morda še katerih.

Širši seznam vrednostnih kategorij se kar dobro ujema z Rokeachevim seznamom t.i. *motivacijskih domen* (tako ugotavljata tudi Schwartz in Bilsky, 1988). Rokeach meni, da se vrednote pojavljajo predvsem na sedmih univerzalno veljavnih področjih ali domenah motivacije: **uživanje, varnost, doseganje, samousmerjanje, restriktivni konformizem, prosocialnost, socialna moč in zrelost**. Med ugotovljenimi skupinami vrednot najdemo več takšnih, ki se dobro ujemajo s temi domenami. Z domeno uživanja se ujemajo hedonske oziroma hedonistične vrednote, z domeno varnosti (v širšem smislu) se skladajo vrednote notranje harmonije, družinske vrednote ter vrednote neogrožene sreče ter blagostanja (mir, zdravje, sloga...); v domeno socialne moči sodijo številne vrednote družbene moči ter uveljavljanja (ugled, moč, slava, politični uspeh...), v domeno doseganja npr. sposobnost, kompetentnost, storilnost, v domeno samousmerjanja vrednote osebnostnega oblikovanja, poklicne vrednote in vrednote ustvarjanja, v domeno restriktivne konformnosti moralne in avtoritetne vrednote (morala, red, disciplina...), v prosocialno domeno prosocialne in demokratske vrednote (ljubezen, prijateljstvo, enakost, pravičnost...) in v domeno zrelosti duhovne in samoaktualizacijske vrednote. V svoji primerljani medkulturni študiji, ki je zajela vzorce iz Izraela in Nemčije, ugotavljata Schwartz in Bilsky, da posamezniki pri ocenjevanju vrednot dejansko uporabljajo kategorije, ki so zelo blizu tem motivacijskim domenam in da ocenjevalci tudi ločujejo med naravo vrednot kot motivacijskih ciljev - ločujejo med terminalnimi in instrumentalnimi vrednotami in tudi ločujejo, ali gre pri vrednotah za uveljavljanje individualnih, kolektivnih ali obojnih interesov.

KATEGORIJE VIŠJEGA REDA

Omenjene kategorije vrednot se po vsej verjetnosti še do določene mere povezujejo med seboj in tako tvorijo višjeredne **temeljne kategorije vrednot**. Občutek imam, da so tudi te kategorije morebiti bolj primerljive in izenačene, kot bi se zdelo pri površnem primerjanju ugotovitev različnih avtorjev. Klastrske analize vzorca 37 vrednot (vrednote iz tabele 4) prepričljivo kažejo na obstoj treh kardinalnih grupacij vrednot (slika 8). Do zelo

podobne slike o glavnih dimenzijah strukture vrednot pridemo, če ekstrahiramo samo tri faktorje iz interkorelacijske matrike teh 37 vrednot (tabela 6). Ti trije faktorji namreč pojasnijo zelo levji delež celotne variance, dobro polovico, kar 50,5 odstotka!

Prvo temeljno kategorijo predočata klaster 1 na sliki 8 in saturacije s faktorsko dimenzijo 1 na tabeli 6. Ta kategorija vključuje vrednote dobrotljivosti, altruizma, moralnosti, medsebojnega zaupanja in upoštevanja, vključuje pa tudi zdravje in vero. Njeno

37 VREDNOT: TRIJE KLASTRI

poštenost, delavnost
dobrota, razum, s.p.
morala, zvestoba
kultura, zdravje
družinska sreča,
ljubezen, umetnost

udobno živ., moč
denar, privlačnost
vznem.živ., slava
prekašanje

pravica, modrost
resnica, red

37 VREDNOT: DVA KLASTRA

narava, delavnost, kultura
razumevanje s partnerjem
mir, zdravje, pravica
družinska sreča,
modrost, red
upanje, ljubezen, resnica
umetnost

dolgo življenje, ugled
moč, denar, udobno
življenje, vera, varnost
privlačnost, vznemirljivo
življenje, slava, politični uspeh,
prekašanje

Slika 8

Triklastrska in dvoklastrska struktura 37 vrednot

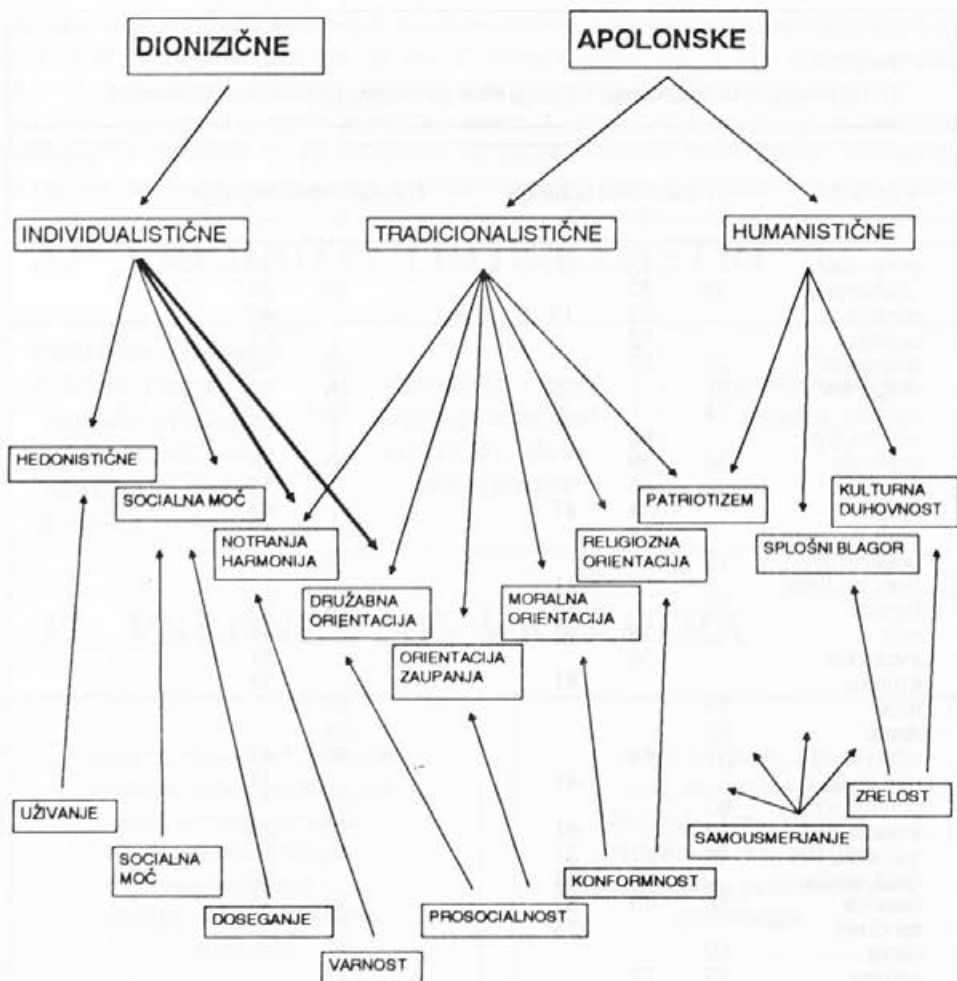
kristalizacijsko jedro je bržkone dimenzija notranje (osebne in družinske) harmonije in dobrobiti (glej tudi opis tabele 5). V kategoriji so združene vrednote, ki so značilne za vse tiste kulturne tradicije, ki visoko cenijo in gojijo notranjo harmonijo, altruizem, zaupanje in moralnost. To bi veljalo za večino vodilnih **tradicionalnih kultur** npr. za krščansko tradicijo, pa tudi za konfucijansko, nekoliko manj za taoistično in budistično. Pri nas je očitno v to skupino vključena tudi vrednota delavnost, kar kaže, da je vrednostni sistem naših ljudi obarvan z duhom luteranske, protestantske etike. Ta kategorija vrednot ima v sebi komponente Morrisove prometejske in budistične orientacije (slika 4). Faktorska nasičenja kažejo, da sta čista predstavnika te kategorije zlasti vrednoti poštenje in dobrota (ki nista bistveno saturirani z nobenim od drugih dveh faktorjev).

Tabela 5

Trifaktorska in dvofaktorska solucija dimenzionalnega prostora 37 vrednot

Vrednote	Trifaktorska solucija			Dvofaktorska solucija	
	1	2	3	1	2
poštenost		73	-27		44
družabnost	39	37		40	34
narava		35	33		49
dobrota		72			61
delavnost	23	67		25	62
dolgo živ.	51		-24	48	
ugled	74		-21	72	
razum, s p.		80			72
svoboda	34	39		36	39
morala		46	30		55
sloga		44	47		63
vera		32			32
udobno živ.	71			72	
ljub. do dom.			21		
lepota	52		46	56	29
mir		28	42		47
zvestoba		58			51
kultura			81		53
moč	79			79	
denar	85			85	
zdravje	37	61		36	43
nac.enak.			41		34
privlačnost	62			63	
vznem. živ.	54		41	58	29
varnost	44		35	48	24
druž. sreča		83	24		80
pravica	26	43	37	30	55
modrost			58	21	33
slava	69			71	
zabava	73	22		73	
upanje	22	40	41	26	55
ljubezen	24	54	40	66	28
resnica		35	59	63	
red		42	44		59
umetnost			90		50
polit.usp.	51		30	53	

Drugo temeljno kategorijo vrednot tvorijo precej preganantno vrednote socialne moči v kombinaciji s hedonskimi vrednotami (klaster 2 na sliki 8 in faktorska dimenzija 2 na tabeli 6). Ta kategorija morda zajema vrednote, katerih osnova je naravna tendenca posameznika k moči, neomejenosti in uživanju. Motivacijski aspekt ustreznih vrednot bi lahko povezovali z individualno nagonkostjo, s sposobnostno konkurenčnostjo v darvinovskem smislu boja za premoč in obstanek, s težnjo po moči in uveljavljanju ničejanskega dionizičnega človeka in pa z libidnimi in agresivnimi težnjami freudovskega ida. V nasprotju z drugima dvema kategorijama predstavlja ta kategorija kontratezo udomačenim in kultiviranim "apolonskim" vrednotam in pomeni predvsem grupiranje **individualističnih vrednot**. Ta kategorija se zelo lepo ujema z Morrisovimi dionizičnimi



Slika 9
Psihološka struktura vrednot

vrednotami (slika 4), ustrežala pa bi tudi primerjava z Makarovičevimi egocentričnimi vrednotami (slika 6). Moč, denar, prekašanje, udobno življenje in ugled so dokaj čisti predstavniki te vrednostne orientacije.

Tretjo temeljno kategorijo sestavljajo predvsem duhovne vrednote in vrednote kulturne nadgradnje (spoznavne, estetsko-umetnostne, etične), vključene pa so tudi vrednote reda in zunanje harmonije - red, mir, sloga, ki so obenem nasičene tudi s prvim izmed treh ekstrahiranih faktorjev (klaster 3 na sliki 8 in faktorska dimenzija 3 na tabeli 6). Prva kategorija se povezuje bolj s tradicionalnimi kulturnimi vrednotami, ta kategorija pa bolj z višjimi kulturnimi ideali. Mislim, da bi to skupino vrednot lahko kar primerno označili

kot **humanistične (klasične) vrednote**, saj spominjajo na renesančne in klasicistične vrednote in na njihov vzor, duhovno orientacijo in ideale razvite antične miselnosti. Umetnost, kultura in modrost so npr. značilne vrednote za to kategorijo. Med to kategorijo in drugimi bi prav lahko našli nekatere vzporednosti, tako npr. z Morrisovo prometejsko orientacijo.

Vablljivo se zdi poskusiti še nadaljnjo združitev kategorij. Med kategorijama 1 in 3 je videti nekaj povezanosti. Če bi torej združili še ti dve kategoriji, bi dobili na koncu dve temeljni grupaciji vrednot. Ena od teh grupacij bi precej ustrezala vrednostni orientaciji, kjer prevladujejo visoko vrednotenje kulture, altruizma, sožitja, reda in harmonije, in da bi jo lahko po Nietzscheju in Kluckhohnu označili kot **apolonsko**, medtem ko bi druga grupacija ustrezala **dionizični** vrednostni usmerjenosti s poudarjanjem moči, agresivnosti in čutnosti. Če pogledamo rezultate klasterskih analiz za 37 vrednot in dvofaktorsko solucijo teh vrednot (slika 8 in tabela 6), potem se nam ti dve kategoriji kar dobro potrdita. K prvi sodijo vrednote harmonije, prosocialne in duhovne vrednote, k drugi pa predvsem hedonske vrednote in vrednote socialne moči. Ti dve kategoriji se do neke mere ujemata z opozicijo med alocentričnimi in egocentričnimi vrednotami pri Makaroviču, z opozicijo med prometejskimi in budističnimi vrednotami na eni strani in dionizičnimi vrednotami na drugi strani pri Morrisu ter opozicijo med kolektivnimi ter individualnimi vrednotami pri Rokeachu. Seveda pa ta ujemanja nikakor niso popolna.

Na sliki 9 si lahko predočimo odnose in podobnosti med vrednostnimi kategorijami na različnih nivojih, ki so bile ugotovljene v raziskavah različnih avtorjev. Ta slika podaja in primerja binarno, trinarno in multimodalno psihološko strukturo vrednot. Na binarnem nivoju se pojavljata dve veliki skupini vrednot, imenujmo jih apolonske in dionizične. Na trinarnem nivoju se apolonske razdelijo v dve podkategoriji, tradicionalistične in humanistične vrednote, ki ustrezajo glavnim empirično ugotovljenim dimenzijam vrednot, kot so jih ugotavljali različni avtorji. Kot primer so navedene skupine vrednot, ki smo jih dobili v naših raziskavah, ter njim vzporedne motivacijske domene.

Zanimivo je, kako nasičenja s faktorskimi dimenzijami lepo pokažejo, da se nekatere vrednote povezujejo z različnimi temeljnimi kategorijami. Vrednoti ljubezen in upanje vsebujeta tako komponente apolonske kakor tudi dionizične orientacije - ljubezen do drugih in erotična ljubezen. Podobno velja za vrednote lepota (spolni in estetski ideal), svoboda, družabnost, zabava, zdravje, pravica (pravica močnejšega in pravičnost), vznemirljivo življenje in politični uspeh. In res, pri vseh teh vrednotah najdemo saturacije z različnimi faktorji. Matematična analiza nam lahko pokaže stvari, ki so navidez varno skrite v naših glavah.

Seznam literature

1. Kluckhohn, C, Values and value orientations in the theory of action. In: Parsons, T. & Shils, E. (Eds.) *Toward a general theory of action*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1951.
2. Musek, J., *Osebnost*. Ljubljana, DDU Univerzum, 1982, str. 300.
3. Schwartz, S. H. & Bilsky, W., *Toward a universal psychological structure of human values*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1987, 53, 3, str. 550-562.
4. Rokeach, M., *The nature of human values*. New York, The Free Press, 1973.
5. Reich, B. & Adcock, Ch., *Vrednosti, stavovi i promena ponašanja*. Beograd, Nolit, 1978.
6. Jones, E. E., & Gerard, H. B., *Foundations of social psychology*. New York, Wiley, 1967.

7. Allport, G. W., *Pattern and growth in personality*. New York, Holt-Rinehart-Winston, 1961.
8. Pogačnik, V., *Jaz, struktura osebnosti in vrednote*. *Anthropos*, 1986, št. 1-2, str. 58-63.
9. Veber, F., *Očrt psihologije*, Ljubljana, 1924.
10. Spranger, E., *Lebensformen*, Halle, Max Niemeyer, 1930.
11. Allport, G. W., Vernon, P. G. & Lindzey, G., *Study of values*. Boston, Houghton-Mifflin, 1951.
12. Ingarden, R., *Doživljaj, umetniško delo i vrednost*. Beograd, Nolit, 1975.
13. Heller, A., *Vrednosti i potrebe*. Beograd, Nolit, 1981.
14. Morris, C., *Varieties of human Values*. Chicago, University of Chicago Press, 1956.
15. Pogačnik, V., *L.V. Lestvica individualnih vrednot*, Ljubljana, Zavod za produktivnost dela, 1987.
16. Petrovič, M., *Vrednostne orientacije delinkventa*. Beograd, Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, 1973.
17. Hrovat, I., Vinkler, B. & Musek, J., *Mesto kontrole ojačanja, izvorne poteze osebnosti in vrednote*. *Anthropos*, 1986, št. 1-2, str. 72-77.
18. Mohorič, I., Brek, K. & Musek, J., *Vrednote, življenjski cilji in odločitve in zadovoljenost temeljnih potreb*. *Anthropos*, 1986, št. 1-2, str. 66-71.
19. Musek, J., *Opšte kategorije vrednosti i ličnost*. Referatna IX. kongresu psihologov Jugoslavije, Vrnjačka Banja, 1988.
20. Musek, J., *The dimensions of values*. Report on Alps-Adria Psychology Symposium 1987, Klagenfurt, Universitaetsverlag Carinthia, 1988, 19-21.
21. Montgomery, H. & Jacobsson, U. - S., *On the classification of life-values*. *Goeteborg Psychological Reports*, 1986, 7, 16.

POVZETEK

V prispevku so prikazane nekatere temeljne psihološke dileme v odnosu med posameznikovo moralno kognicijo, tj. interpretacija moralne situacije, moralno presojanje, določanje vrednostne prioritete možnim akcijam in njegovim vedenje. Skladnosti in diskrepance med tema dvema aspektoma moralnosti so prikazane z vidika empiričnih študij ameriških kognitivistično in behavioristično usmerjenih avtorjev.

V drugem delu pa skušamo podrobneje osvetliti novejšo psihološko teorijo moralnosti Jamesa Resta, ki predstavlja most med kognitivistično in kontekstualistično koncepcijo moralnosti. Ta teorija po eni strani predstavlja najnovejše trende v psihologiji moralnosti, saj opozarja na permutativne zveze med posameznikovimi karakterinimi potezami, emocionalnimi značilnostmi, moralno kognicijo, vrednotami in situacijskimi faktorji. Po drugi strani pa razlaga interaktivne odnose med štirimi temeljnimi "notranjimi" procesi - komponentami - od percepcije moralne situacije do moralne akcije.

ABSTRACT

BETWEEN MORAL JUDGEMENT AND ACTION

Certain fundamental psychological dilemmas in relation between the individual's moral cognition, that is interpretation of moral situations, moral judgements, determinations of value priority to possible actions, and his behavior are presented in this contribution. The congruencies and discrepancies between these two aspects of morality are presented from the point of view of empirical studies done by American cognitively and behavioristically oriented authors. In the second part we try to enlighten James Rest's modern psychological theory of morality. It represents the tie between the cognitivist and the contextualistic conception of morality. On one hand, this theory represents the newest trends in the psychology of morality because it points to permutative relations among individual's traits of the character, emotional characteristics, moral cognition, personal values and situational factors. On the other hand, it interprets the interactive relations between four fundamental "inner" processes - components - from the perception of moral situation to the moral action.

Psihološke definicije moralnega dejanja se po A. Kleinbergerju² vežejo na tri etične modele:

- a) racionalistični oz. tip etike čiste intencionalnosti, katerega zagovorniki so npr. Kant, Piaget in Kohlberg. V skladu s tem pojmovanjem so moralna misel, razlog ali sklep nujen in zadosten pogoj za moralno dejanje;

- b) naturalistični tip oz. odgovornostna etika, katere predstavniki so npr. Aristotel, Dewey, in Gilliganova, ki menijo, da je moralna kognicija nujen, a ne zadostni pogoj za moralno dejanje in
- c) behavioristični tip, po katerem moralno dejanje lahko definiramo ne oziraje se na akterjevo moralno mišljenje. Predstavniki te koncepcije so npr. Aronfreed, Bandura, Eysenck, Havighurst in Taba. V ta kontekst pa sodi tudi t.i. dvostezna teorija Browna in Herrnsteina (1975)³, ki postulira, da se moralno presojanje sicer razvija v smislu Piagetovih in Kohlbergovih principov kognitivno-moralnega konflikta in sekvenčno stopenjskih reorganizacij, vendar se moralnega vedenja posameznik nauči preko procesov socialnega učenja (imitacija, podkrepljevanje ipd.).

Začetne psihološke študije o povezanosti med moralnimi sodbami in moralnim vedenjem potrjujejo behavioristično hipotezo, zlasti dela avtorjev situacijske teorije moralnega vedenja Harsthorna in Maya (1923-30)¹. V svojih laboratorijsko eksperimentalnih raziskavah na adolescentih nista potrdila "notranjih" determinant moralnega vedenja in eksistence moralnega karakterja. Na podlagi metodološko sicer vprašljivih raziskav (laboratorijski pogoji, vsebinska omejenost dejanj na poštenost, v konkretni situaciji nihče izmed udeležencev ni kakorkoli osebno ali drugače močno emocionalno prizadet, goljufanje nima dolgoročnih negativnih posledic za nikogar) sta ugotovila, da se goljufanje ne distribuira bimodalno, temveč normalno; goljufanje v eni situaciji je slab prediktor goljufanja v drugih situacijah; korelacije med različnimi testi poštenosti so minimalne, prav tako tudi korelacije med verbalnimi sodbami o poštenosti in dejanskim laboratorijskim vedenjem. Edini faktor predikcije goljufanja pa je stopnja rizika oz. možnost detekcije prekrška. Iz eksperimentalne mere upiranja skušnjavi sta avtorja sklepala na moralno vedenje kot na situacijsko specifično. Nekoliko "boljše" rezultate kot odnos med verbalno ekspresijo poštenosti in dejanskim vedenjem v eksperimentalni situaciji so pokazale kognitivne mere moralnega presojanja in stališč, čeprav korelacije še vedno ostajajo nizke - okoli 0.30 (Hartshorne, May, 1928-30)¹. Kasnejše empirične raziskave so tezo o popolnoma kontekstualno determiniranem moralnem vedenju zavrnilo. Ortodoksni moralni kontekstualizem je verjetno rezultat dejstva, da eksperimentalni pogoji Hartshorna in Maya še zdaleč ne predstavljajo moralne dileme za posameznika, temveč kvečjemu neko konvencijo, katere kršenje ne oškoduje drugih, ne ogroža socialnih odnosov, lahko pa koristi le protagonistu akcije.

Način, kako posameznik razume situacijo moralnega, vsekakor mora delno determinirati njegovo vedenje v tej situaciji, kajti vsaki moralni akciji predhodi (čeprav morda minimalna) moralna kognicija ali del komponente moralnega presojanja, sicer same situacije ne moremo direktno oceniti kot moralne, prav tako pa ne posameznikove akcije. Moralno presojanje ali moralna kognicija dalje generirata načine možnih akcij, ki jih posameznik predvidi v dani situaciji, čeprav samo spoznanje, kakšna bi moralna akcija ali akcije morale biti, še ne determinira akcije, konsistentne moralni sodbi. Tako so npr. dejanja ljudi v primerih, ko vedo, kaj bi morali storiti, pod močnimi pritiski avtoritet lahko zelo nemoralna in v popolnem nasprotju z njihovimi moralnimi sodbami (Lai, Milgram, 1975)⁵. Empirične raziskave so tudi pokazale, da se posamezniki na principielnem nivoju moralnega sklepanja bolj upirajo pritiskom in sankcijam legitimnih avtoritet in tako bolj težijo h konsistentnosti med svojimi moralnimi sodbami in vedenjem. Posamezniki, ki se nahajajo na šesti stopnji (usmerjenost k univerzalnemu etičnemu principu) po Kohlbergovi

shemi v večini (75%) prenehajo z eksperimentom dajanja elektrošoka poskusni osebi in svoje odločitve argumentirajo z vprašljivostjo moralnih pravic avtoritet glede povzročanja bolečine drugim. Tisti na peti stopnji (usmerjenost k legalnemu družbenemu dogovoru) moralnega presojanja v povprečju sicer hočejo odnehati z eksperimentom, a tega v resnici ne storijo. Opravičujejo se s tem, da "žrtve" prostovoljno participirajo, kar jih osvobaja osebne odgovornosti za njihovo početje. Na nižjih stopnjah se je eksperimentu odpovedalo skupaj le 13% oseb (Milgram, 1974)³. Kaže, da v primeru močnega pritiska avtoritet le univerzalnost etičnega principa determinira samoizbiro, projekтивna mera simpatije pa ne, temveč izzove le ego obrambo. Tudi subjekti na nižjih stopnjah, ki presojujejo po Kohlbergovem načinu B (perfekcionistični in deontološki)⁴, so bili v svojem vedenju bolj konsistentni s svojimi sodbami o žrtvah kot tisti, ki so presojali po načinu A (apriorno sledenje normam in utilitarizem), saj je že po definiciji način B bolj splošen, univerzalen in notranje konsistenten. Podobno se je izkazalo tudi v študiji McNameeja (1978)³, kjer so subjekti z višjimi stopnjami moralnega presojanja v linearnem razmerju bolj pomagali laboratorijski "žrtvi".

Večina empiričnih raziskav (Blasi, 1980)⁵ kaže, da med moralnim presojanjem Kohlbergovih moralnih dilem in dejanskim vedenjem v različnih moralnih situacijah obstaja sicer konsistentna, a zmerna zveza, kar konkretno pomeni, da moralno presojanje v povprečju determinira moralno vedenje v 15-20%. Teh indeksov ne moremo enostavno generalizirati, saj je vprašanje, v kakšnih situacijah moralnih dilem so bili dobljeni, poleg tega so raziskave pretežno laboratorijskega tipa, delno izoliranega od realnega socio-moralnega okolja. Možno pa je tudi, da se subjekti vedejo v teh pogojih drugače že zaradi predpostavke o določenih pričakovanih eksperimentatorja (njegova pričakovanja si različni subjekti različno interpretirajo. Nekateri mu npr. skušajo ustreči, drugi oponirati).

Tudi v primeru, ko eksperiment zajame neko realno življenjsko moralno dilemo, ki je maksimalno precizno in zamaskirano pripravljena, v večini primerov subjekti vedo, da gre za neke vrste preizkus in se zato verjetno nekoliko drugače vedejo, kot bi se sicer v realnih življenjskih pogojih. V teh pogojih pa so vključeni tudi drugi udeleženci, ki s svojimi značilnostmi in vedenjem drugače vplivajo na posameznikove akcije kot eksperimentator oz. "laboratorijske osebe". Ta odstopanja najbrž niso zelo velika, pri psihološki interpretaciji rezultatov pa jih je vsekakor potrebno upoštevati.

Tudi rezultati na testih moralnega presojanja (Kohlbergov standardizirani intervju, njegove revizije in DIT-Defining Issues Test) že v svojem izhodišču implicirajo alternativnost definicij moralne situacije, kar vodi do razlik v presojanju tega, kar je pomembno in posledično. Tako sami načini definicije moralne situacije določajo, kakšno vedenje bi bilo primerno in zakaj. Zato so raziskovalci, npr. Thoma (1985)¹⁰, rezultate testa DIT primerjali z rezultati na skalah stališč in tako ugotavljali, kako različne percepcije in koncepcije socio-moralnih odnosov vplivajo na proces moralnega presojanja že v samem izhodišču. Ugotovili so npr., da stališča do svobode govora in državljskih dolžnosti pozitivno korelirajo s četrto stopnjo (usmerjenost k zakonitostim in redu) po Kohlbergovi shemi, s principiarno moralnostjo pa negativno (Rest, 1979, Thorlindsson, 1978)¹⁰. S slednjo pozitivno korelira liberalna politična pozicija (Barnett, 1985, Getz, 1985)¹⁰, ki se bolj ozira na človekove pravice. Negativno pa s principiarno moralnostjo korelirata tudi tradicionalni moralizem in avtoritarnost (Lapsley, 1976)¹⁰.

Čeprav povezave med moralno kognicijo in moralnim vedenjem niso izredno visoke, avtorji racionalistično usmerjenih teorij moralnosti trdijo, da je moralno vedenje

konsistentno z vsebino moralne sodbe, kakršnakoli ta že je. Pri tem se sklicujejo predvsem na empirična dejstva, ki podpirajo večjo determiniranost moralnega vedenja z moralno sodbo pri posameznikih na višjih stopnjah moralnega presojanja. Menijo, da je moralna odločitev na nižjih stopnjah bolj odvisna od kvantitativnih afektivno situacijskih faktorjev, ker so nižje stopnje manj kompleksne, diferencirane in integrirane, skratka so inferiorne in jih je treba preseči. S progresom moralnega sklepanja na višje nivoje pa raste konsistentnost med idejo in dejanjem, kar označujejo kot "rast" moralne odgovornosti, preko katere se povečuje predikcija s kognicije na akcijo.

Z vidika razlage odnosa med moralnim presojanjem in moralnim vedenjem oz. procesa od rekognicije moralne situacije do izvedbe moralne akcije velja omeniti novejšo psihološko teorijo ameriškega avtorja Jamesa Resta. Restova koncepcija moralnega razvoja se metodološko sicer tesno povezuje s Kohlbergovo, vendar se Kohlbergovo pojmovanje veže zgolj na načelo pravičnosti, ki posameznika vodi v njegovem moralnem razvoju, Rest pa govori o moralnosti kot o posebnih tipih socialnih vrednot, ki se nanašajo na to, kako ljudje med seboj sodelujejo in koordinirajo svoje aktivnosti z namenom vzdrževanja blagostanja v svojem socialnem okolju ter kako ljudje razrešujejo konflikte v medsedojnih interesih. Za pojav moralnega vedenja so nujno potrebni štirje temeljni procesi oz. komponente:

- a) sposobnost posameznika za interpretacijo določene situacije v smislu možnih akcij, ki bi in na kakšen način bi zadevale druge in njega samega ter na kakšen način bi soudeleženci hipotetične akcije pojmovali efekte teh akcij glede na njihovo koeksistenco,
- b) sposobnost presojanja, kateri način akcije je pravilen, "fair", dober ali pravičen in na podlagi tega sposobnost determinacije možne linije akcije oz. sposobnost presojanja, kaj bi moral posameznik storiti v dani situaciji,
- c) sposobnost določanja prioritete moralnim vrednotam pred osebnimi, tako da se odločitev formira kot namera za moralno pravilno akcijo,
- d) sposobnost izvedbe, vztrajnost in moč ega, ki omogočajo sledenje nameri o moralnem vedenju in premagovanju ovir.

Moralni razvoj po Restu ni rezultat enega ali enotnega procesa, čeprav eden lahko vpliva na druge. Vsak izmed štirih procesov predstavlja različne funkcije. Procesi nasplošno sicer delujejo interaktivno, vendar ni nujno, da ima posameznik z visoko razvito eno komponento tudi adekvatno razvite ostale komponente. Interakcije med komponentami so kompleksne in ni nujno, da se pojavljajo po natančno določenem zaporedju, temveč "druga" komponenta lahko povzroči "prvo" ipd. Vsak izmed štirikomponentnih procesov vsebuje različne načine kognitivno afektivnih povezav, ki se vključujejo v moralno vedenje, ne vsebuje pa splošnih osebnostnih potez, niti te štiri komponente ne predstavljajo štirih vrednot, ki konstituira moralno osebo. Obravnavamo jih lahko le kot temeljne enote za analizo in spremljanje določenih načinov moralnega vedenja v specifičnih situacijah.

- a) Prva komponenta vsebuje identifikacijo tega, kar v dani situaciji lahko posameznik stori, razumevanje lastnih prvih emocij v kontekstu te situacije, ugotavljanje, kakšne bodo posledice hipotetične akcije za soudeležence situacije, identifikacijo vseh možnih načinov akcije ter specifično moralno normo, ki je v tem primeru aplikativna. Že pri interpretaciji zelo enostavnih situacij pa lahko prihaja do naslednjih težav:

- Ljudje ne morejo vedno jasno percepirati in interpretirati situacije in tako v svoji akciji ne implicirajo takšne moralne norme, kot bi jo sicer (Staub, 1978)⁸. Napačna interpretacija pa je lahko tudi defenzivna, ker ljudje zaradi defenzivne blokade ločijo nekatere informacije od zavedne prepoznave (delovanje ego obrambe);
- med ljudmi obstajajo velike razlike glede senzitivnosti za dobrobit drugih;
- določene socialne situacije lahko vzbudijo v posamezniku močne emocije še pred podrobnejšim kognitivnim dekodiranjem, zlasti v situacijah močne privlačnosti ali odbojnosti cilja (Zajonc, 1980)⁸, zato posameznik odreagira na podlagi "primitivne" ali avtomatske kognicije s spremljajočim afektom, kar ne omogoča reflektivne sodbe in skrbnega tehtanja problema. Tako reagiranje bi lahko v nekaterih primerih označili tudi kot reagiranje na podlagi prve impresije, ki lahko sicer signalizira pomembne aspekte situacije, največkrat pa ovira objektivno sodbo. Afektivno vzburjenje kot prva impresija se pojavi neodvisno od posameznikove zavedne kontrole in ostane v vsakem primeru del situacije, ki jo interpretira. Posameznik se je lahko le bolj ali manj zaveda in jo upošteva v kontekstu tekoče situacije.

Prva komponenta zahteva tudi določeno stopnjo empatije, katere temelj je distres posameznika, ki ga sproži percepcija distresa drugega. Čeprav je empatija primarni afektivni odgovor, ki za svojo aktivacijo zahteva le nizek nivo kognitivnega razvoja, pa ni popolnoma ločena od kognicije, saj razvoj kognicije transformira kvaliteto afekta. Otrok se že v 3. letu starosti zave deprivacije v življenjski situaciji drugega. Tako empatične sposobnosti že v zgodnjem otroštvu prispevajo k razvoju prve komponente v moralnem razvoju.

b) Druga komponenta vsebuje načine, po katerih se posameznik odloča, katera od akcijskih izbir je moralno pravilna oz. obravnava psihološka vprašanja formiranja moralnih sodb. K razlagi te komponente so prispevali predvsem kognitivisti (Piaget, Kohlberg, Rest), ko so iskali strategije posameznikovega definiranja pravilnega in nepravilnega ob prezentaciji moralnih dilem. Odgovori na te dileme, pojasnjevanja in dokazovanja so se konstituirali v bazo, ki označuje različne sisteme moralnega presojanja. Posameznik v takem postopku informacije najprej interpretira, nato pa se odloči, kaj bi moral storiti, kaj je dobro in kaj slabo. Pomanjkljivost takih študij je v tem, da ostaja nejasno, kako bi subjekt dejansko realiziral svojo sodbo v realni situaciji in ali sploh ima sposobnosti, da akcijo izpelje do cilja.

Dejstvo pa je, da ljudje s kumulacijo socialnih izkušenj razvijajo pojme o socialnih odnosih, možnostih socialne organizacije in kooperacije. Kognitivnosti npr. na vsaki stopnji moralnega razvoja predpostavljajo določen čut za "fair" odnose z ljudmi. Najbolj direktno se to kaže v Kohlbergovi drugi stopnji, kjer izmenjava uslug in recipročnost vrednot konstituirata "fair" odnos. Vzdrževanje dolgoročnih pozitivnih medsebojnih soglasij (stopnja 3) se tudi kaže v takem odnosu, saj izhaja iz spoznanja, da posameznik lahko "računa" na druge in obratno, na stopnji 4 pa iz spoznanja, da se vede tako, kot predpisujejo zakoni, in pričakuje, da bodo drugi storili enako. Tako vsaj z vidika kognitivistov koncepti socialne kooperacije in spremljajoči pojmi o "fair" odnosih predstavljajo bazo za rešitev problema o odločanju, kaj je prav in kaj ne. V teh koncepcijah se kognicija veže z afektom v smislu, da kognitivno razumevanje določene oblike socialne organizacije implicira tudi

občutek moralne odgovornosti participantov za recipročnost medsebojnih odnosov, ki se tako ne poskušajo okoriščati na račun poštenosti in pravičnosti drugih.

Vendar pa drugi teoretiki predpostavljajo tudi druge psihične procese, preko katerih ljudje presojujejo pravilnost oz. nepravilnost dejanj. Tako npr. pripadnost sistemu prepričanj in ideologij lahko premaga vpliv posameznikovega čuta za pravičnost (Lawrence, 1979)⁹, razlike pa se pojavljajo tudi med spoloma (Gilligan, 1982)⁹.

c) Pri tretji komponenti gre za določanje prioritete različnim, tako moralnim kot nemoralnim vrednotam. Moralni ideali lahko izgubijo v dani situaciji prioriteto na račun drugih vrednot, ki so za posameznika ali skupino pomembnejši. Zaradi tega med drugim tudi prihaja do diskrepanc med verbalnimi odgovori in aktualnim vedenjem. Do tega pojava pride že pri majhnih otrocih (Damon, 1977)⁸, ki vedo, kako bi se morali obnašati, a kljub temu delajo drugače.

Teorije, ki govorijo v prid motivaciji za prefereiranje moralnih vrednot nad drugimi, so npr.:

- genetska teorija (Wilson, 1975), ki pravi, da je evolucija oz. antropogeneza spodbujala altruistično vedenje,
- Aronfreed, 1968, in Eysenck, 1976, govorita v prid hipotezi, da so strah, občutki sramu in krivde glavni motivatorji moralnih vrednot kot preferenc nad ostalimi,
- Bandura, 1977, in Goldiamond, 1968, menita, da v tem primeru ne gre za posebno motivacijo, temveč v procesu socialnega učenja ljudje le odgovarjajo na različne podkrepitev v moralnih aspektih vedenja in da je moralno vedenje posledica modeliranja socialno zaželenih vzorcev vedenja,
- socialno razumevanje funkcioniranja medosebne kooperativnosti in načina, po katerem se izgrajujejo želeni socialni odnosi preko razširjanja socialnih izkušenj, lahko prevladajo nad egocentrizmom, egoizmom, hedonizmom in utilitarizmom ter spodbujajo socialno odgovornost posameznika (Dewey, 1959, Piaget, 1965),
- morala izvira iz človekovih identifikacij z različnimi mikro, makrosocialnimi pa tudi kozmičnimi variablami, ne pa izključno z vidika sebe in lastnih potreb (Durkheim, 1961, Erickson, 1958),
- preferenca moralnih vrednot izvira iz empatije (Hoffman, 1976),
- moralnost izvira iz potrebe po življenju v pravičnih in skrbnih odnosih v skupnosti (Rawls, 1971, Gilligan, 1977, Kohlberg, 1985),
- moralnost izvira iz težnje po samointegriteti in samoidentiteti (Blasi, 1984, Damon, 1984).

Nobena izmed teh koncepcij pa ne daje zadovoljive razlage glede na to, da je raziskovanje moralnosti zelo kompleksno in da vedno več determinant kot le ena igra vlogo pri posameznikovem vedenju v določeni situaciji in v določenem času. Pri tem je še vedno ključni problem, kako oceniti moč danega motiva oz. motivov v dani situaciji. Prefereiranje moralne vrednote nad ostalimi poleg želenega cilja implicira relevantno vrsto kognitivne reprezentacije, pa tudi trenutno prisotnost pozitivnega afekta. Srečnejši odrasli (Isen, 1970)⁸ in otroci (Staub, 1978)⁸ so bolj altruistični kot bolj ali manj frustrirani in indiferentni posamezniki. Ljudje, ki se nasploh bolje počutijo, so bolj velikodušni in kooperativni, kar lahko označimo kot pozitiven efekt "gledanja svetle strani".

d) četrta komponenta se direktno veže na moralno vedenje, pri čemer je pomemben faktor sposobnosti izvedbe moralnega dejanja moč ega. Posamezniki s šibkim egom, sicer lahko imajo visoko moč prepričanj, vendar jih velikokrat niso pripravljeni realizirati v konkretni situaciji (Krebs, 1967)⁶. Pomembna pa je tudi kognitivna transformacija ciljnega objekta. Subjekti, ki so konfrontirani s ciljem, dlje časa vztrajajo v akciji celo pod močnimi zunanji pritiski (Mishel, 1974)⁸. Tudi pozitivno afektivno stanje pospešuje persistentnost moralne akcije že pri otrocih (Masters, Santrock, 1976)⁸. Perzistentnost akcije v končni fazi lahko determinira tudi sprememba posameznikove misli v toku moralnega dejanja (Staub, 1979)⁸.

Glede interakcije med komponentami velja omeniti zlasti naslednje:

- Koncentracija na eno komponento v moralnem vedenju lahko zniža pozornost na drugo komponento. Če imajo npr. posamezniki občutek dolžnosti glede rešitve enega moralnega problema, postanejo manj senzitivni za drugega, ki se začne preden se prvi zaključi, tj. tisti, ki so intenzivno absorbirani v izvedbo rešitve v eni situaciji (komponenta 4), so manj senzitivni za interpretacijo druge situacije (komponenta 1) (Darley, Batson, 1973)⁸.
- Subjekti se včasih vključujejo v defenzivno vrednotenje situacije, da s tem minimizirajo občutke moralne obveze. Ko spoznajo posledice, izkrivljajo občutke obligacije z zaničanjem osebne odgovornosti, prevrednotijo situacijo in začnejo izvajati alternativne akcije. Ker se izhodi komponente 2 ne skladajo z njihovimi prioriteta (komponenta 3) oz. ko jim izhodi te komponente ne ustrezajo, definzivno še enkrat vrednotijo in obrnejo interpretacijo same situacije (komponenta 1) (Schwartz, 1977, Bandura, Underwood, Fromson, 1975, Walster in Walster, 1975)⁸.

Pomemben Restov prispevek k teoriji moralnega razvoja je v spoznanju, da nobena ločena variabla (ali komponenta) ne napoveduje moralnega vedenja v pomembni meri, temveč da komponente moralnosti, ki jih je predvidel, funkcionirajo le interaktivno. Načini interakcije pa so situacijsko determinirani. Njegovo pojmovanje predstavlja poskus sinteze kognitivnega in situacijskega pristopa.

Proces od moralne kognicije k moralni akciji Rest smiselno razlaga kot proces v štirih fazah, ki pa se lahko kompleksneje kombinirajo kot to predstavlja njegov nekoliko poenostavljeni model, tj. ob soočenju s konkretno socio-moralno situacijo posameznik le-to osmisli in identificira načine njemu dostopnih možnih akcij, ugotovi konsekvence teh akcij za vse protagoniste v situaciji, določi prioriteto vrednot in tako formira sodbo o tem, kaj "bi moral storiti". Taka sodba konstituira le bazo odločanju. S svojim pojmovanjem pa je poudaril pomembnost intrapsihičnih procesov, ki navzven ne kažejo opazljivih efektov, so pa primarnega pomena za manifestno vedenje.

Štiri komponente predstavljajo procese, ki se vključujejo v moralno dejanje, ne pa generalnih osebnostnih potez in vrednot, ki formirajo moralno sodbo in tako lahko služijo le kot temeljne enote za analizo predikcije določenega načina akcije v kontekstu specifične situacije.

Restovo delo izhaja predvsem iz teoretske analize že obstoječih empiričnih raziskav o moralnem razvoju, hkrati pa predstavlja dober klasifikacijski okvir za dosedanje raziskave, npr.:

- a) komponenta 1 - način subjektive interpretacije situacije - vključuje Selmanovo teorijo razvoja socialne kognicije in Hoffmanovo teorijo empatije,
- b) komponenta 2 - način definiranja možnih moralnih akcij - vključuje Kohlbergovo in Piagetovo teorijo moralnega razvoja in Damonovo teorijo razvoja samorazumevanja,
- c) komponenta 3 - način izbora prioriteten vrednot - vključuje modele odločanja po Banduri in Aronfredu in delno Kohlbergovo teorijo moralnega presojanja,
- d) komponenta 4 - način izvedbe in sledenja nameri v akciji - vključuje teorije samoregulacije Mischela, Krebsa in Stauba.

Restov model le teoretično predpostavlja, da se moralno vedenje manifestira preko štirih notranjih kognitivno-afektivnih procesov. Študij, ki bi merile in ocenjevale vse štiri procese v dani situaciji in iz katerih bi lahko izvajali predikcije vedenja, do danes še niso empirično izvedli. Njegovih hipotez zato ne moremo niti potrditi, niti ovreči, saj zanje manjka empiričnih dokazov. Hkrati pa ta model ne predpostavlja univerzalnih sekvenc v razvoju komponent in ima zaradi tega z vidika razvojne psihologije manjšo vrednost. Komponente sicer same po sebi nakazujejo logično sekvenco, vendar pa vsaka lahko vpliva na druge preko feedbackov. Razvoj moralnosti tako ne poteka preko stopenjskih sekvenc z vedno višjo notranjo konsistentnostjo, čeprav avtor priznava, da se moralni odgovori tekom posameznikovega razvoja vse bolj diferencirajo in integrirajo na način, ki ga postulira Kohlberg v svoji šeststopenjski teoriji. Vendar pa posamezniki simultano sklepajo na več načinov hkrati, zato mora po Restovem mnenju adekvatna deskripcija moralne presoje vsebovati tudi kvantitativni prispevek proporcev vsakega tipa odgovorov, ne le globalne stopnje, ko je to v svojih zgodnejših delih trdil Kohlberg.

Iz Restove kritike Kohlbergovega načina vrednotenja moralnega presojanja izhaja tudi njegov DIT, ki naj bi prestavljal kompleksnejši test moralnega presojanja. DIT (ki sicer vsebuje enake dileme kot Kohlbergov intervju) meri razumevanje in preference moralnih sodb, ki so v testu prezentirane, medtem ko Kohlbergov test poudarja spontano produkcijo odgovorov na odprta vprašanja, zato se zdi DIT z vidika ocenjevanja bolj objektivni. Ravno zaradi tega pa pri DIT-u ni jasno, na kakšen način subjekti razumejo iteme, kar je tudi lahko razlog za nekonsistentnost v odgovorih, ki tako ne rezultirajo zgolj presojanja po več tipih sklepanja hkrati. Bistvena pomanjkljivost DIT-a je tudi v tem, da so itemi slabo razumljivi zgodnjim adolescentom (Zupančič, 1988), medtem ko je njegova prednost v tem, da meri tudi preference oz. tretjo komponento moralnosti, ki predstavlja pomembnejši aspekt moralnosti kot zgolj druga komponenta (Kohlbergov preizkus).

Rest nekoliko pretirano poudarja specifičnost moralnega vedenja pred splošnostjo. Empirične raziskave sicer kažejo, da celo na videz trivielne spremembe v situaciji lahko vplivajo na moralno vedenje, npr. sprememba števila opazovalcev ali protagonistov v situaciji, spol eksperimentatorja, kvaliteta in kvantiteta medosebnih odnosov med protagonisti, zunanji izgled in privlačnost protagonistov, trenutna predhodna izkušnja, detajli v inštrukcijah subjektom ipd. Poleg tega različni situacijski faktorji na različne subjekte različno vplivajo, kar ustvarja permutacije v interakcijah in onemogoča predikcijo. Možni izhod iz te situacijske konfuznosti Rest vidi v klasifikaciji situacijskih faktorjev glede na vse štiri komponente. Tako klasifikacijo je dejansko izvedel, kar predstavlja enega pomembnejših prispevkov h kontekstualnemu pristopu raziskovanja moralnosti, čeprav v svoji klasifikaciji ni predvidel tudi načina vpliva teh faktorjev na ljudi z različnimi

osebnostnimi karakteristikami. S svojim pojmovanjem je opozoril na pomembne situacijske probleme v moralnem vedenju, ki so vsaj v razvojnih teorijah pretirano zanemarjeni. Za kontekstualno prioriteto, vezano na procese moralnega vedenja, mu zlasti manjkajo empirično podprti dokazi na adekvatni metodološki podlagi. Med drugim ne navaja, v kakšnih situacijah moralnih dilem so situacijski faktorji pomembni in kako visoke so zveze. Verjetno bi v situacijah konvencionalnih dilem in v laboratorijskih pogojih (v katerih se taki eksperimenti pretežno izvajajo) našli več situacijske specifičnosti kot v globalnih moralnih dilemah z dolgoročnimi posledicami in v realnih življenjskih situacijah.

V splošnem lahko sklenemo, da psihologija do danes še nima razvite celovite teorije moralnosti, temveč le niz razlag o tem pojavu, pri čemer je zaradi narave predmeta merjenja zlasti pomanjkljivo raziskan odnos med moralnim presojanjem in moralnim vedenjem. Razumevanje in kompleksnejša razlaga tega odnosa pa zaenkrat še na zelo poenostavljen način osvetljujejo dolgoročni in fundamentalni problem psihologije, moralnosti, ki se tako še zdaleč ne približuje svoji izčrpnosti in končnemu cilju, tj. napovedovanju moralnega vedenja v realnih življenjskih situacijah.

LITERATURA

1. HARTSHORNE H., May, M.A., *Studies in the Nature of Character*, McMillan, New York, 1928
2. KLEINBERGER A., *Theories of Moral Action*, *Journal of Moral Education*, 1982, II.
3. KOHLBERG, L., Candee, D., *The Relationship of Moral Judgement to Moral Action*, ed. Kurtines W.M., Gewirtz J.L.: *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, J. Wiley and Sons, New York, 1984.
4. KOHLBERG L., Colby A., *Invariant Sequence and Internal Consistency in Moral Judgement Stages*, ed. Kurtines W.M., Gewirtz, J.L.: *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, J. Wiley and Sons, New York, 1984.
5. KOHLBERG L., *The Psychology of Moral Development*, Vol. II, Harper and Row Publ., San Francisco, 1984.
6. KREBS D., Gillmore J., *The Relationship among First Stages of Cognitive Development, Role-Taking Abilities and Moral Development*, *Child Development*, 1982, Vol. 53.
7. REST J.R., *The Major Components of Morality*, ed. Kurtines W.M. Gewirtz J.L.: *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, J. Wiley and Sons, New York, 1984.
8. REST J. R., Bebeau M., Volker J., *An Overview of the Psychology of Morality*, ed. Rest J.R.: *Moral Development - Advances in Research and Theory*, Praeger, New York, 1986.
9. REST J.R., Thoma S.J., Moon Y.L., Getz I., *Different Cultures, Races and Religions*, ed. Rest J.R.: *Moral Development - Advances in Research and Theory*, Praeger, New York, 1986.
10. THOMA S.J., Rest J.R., Barnett R., *Moral Judgement, Behavior, Decision Making and Attitudes*, Praeger, New York, Westport, 1986.

POVZETEK

Separacija - individuacija predstavlja enega osrednjih in najbolj vplivnih pojmov psihoanalitične misli zadnjih dveh desetletij. Raziskave potrjujejo izjemen pomen, ki ga ima neuspeh v procesu sekundarne separacije - individuacije pri oblikovanju in vzdrževanju neprilagojenih vzorcev vedenja v adolescenci.

V raziskavi smo želeli osvetliti proces prilagajanja in separacije; predpostavljali smo, da separacija ne poteka enako pri moških in ženskah, vse to pa se kaže v načinu in kvaliteti življenja (modosebni odnosi, doživljanje sebe ipd.). V vzorec smo zajeli 272 študentov prvega letnika Filozofske fakultete v študijskem letu 1989/90 (16% moških, 84% žensk, starih 20 (58%), 19 (16%) ali 21 (20%) let. Uporabili smo PPI, PNS in vprašalnik o posebnostih, težavah in značilnostih življenja v času študija, ki smo ga sami razvijali v zadnjih treh letih.

Potrdili smo nekatere razlike v prilagojenosti in osebnostnih potezah med študenti in študentkami. Slednje imajo pomembno bolj konflikten odnos do očeta in moških, večje bojazni in občutja krivde. Študenti kažejo bolj problematičen odnos do nadrejenih, podrejenih in delno do prijateljev. Preko prilagojenosti smo sklepali na različen potek in izid procesa sekundarne separacije pri moških in ženskah. Rezultati opozarjajo na aktualnost separacijske problematike za preizkušance obeh spolov. Razlike med njimi govorijo v prid tezi o manjši separiranosti žensk.

ABSTRACT

PSYCHOLOGICAL SEPARATION IN LATE ADOLESCENCE

Separation - individuation represents one of the main and most influential concepts of psychoanalytical thought during the past two decades. Research affirms the exceptional impact which failure has on the process of secondary separation - individuation for the formation and maintenance of unadaptable behavior patterns during adolescence.

This research attempts to clarify the processes of adaptation and separation. We presumed that separation does not proceed equally in males and females, and that this is also shown in the manner and quality of life (interpersonal relations, experience of one's self, etc.). 272 students enrolled in the first year of the Faculty of Arts in the term 1989/90 (16% males, 84% females, of this 16% were 19 years old, 58% were 20 years old and 20% were 21 years old) were embraced in the sample study. We applied FPI, PNS and a questionnaire on the peculiarities, difficulties and characteristics of their life during the period of studies. The latter questionnaire was developed by ourselves during the last three years.

We confirmed some differences in the adaptation and personality traits of male and female students. The latter have a much more conflicting relation with their fathers, a greater fear of them and a feeling of guilt. Male students display a more problematic relationship to their superiors, subordinates and partly also to their friends. Through adaptation, we deducted the different process of secondary separation and outcome of this process in males and females. Results point out the significance problems of separation have for both the studies sexes. Differences between them speak on the behalf of the thesis that females have less separational tendencies.

1. OPREDELITEV POJMA

Separacija - individuacija je ena centralnih in bolj vplivnih paradigem, ki so se v zadnjih dvajsetih letih pojavile v psihoanalitičnem teoretskem okviru. Gre za psihološko separacijo in občutek identitete samostojnega, avtonomnega posameznika, kar pomembno vpliva na zdravo prilagajanje (aktivno poravnavanje) v okolju. Mahler (1968; po Nikolić, 1982) je separacijo - individuacijo v zgodnjem otroštvu opisala kot dva niza med seboj odvisnih procesov:

1. spremembe v vedenju, fleksibilnost, s katero otrok doseže avtonomnost v svojih aktivnostih; sposobnost, da deluje neodvisno od matere;
2. spremembe v mentalnih reprezentacijah - stopnja in stabilnost diferenciacije predstav selfa in objekta; otrok sprejema sebe kot (od matere) ločeno osebno.

Blos (1979; po Coleman in Hendry, 1990) je opozoril na sekundarni proces separacije - individuacije v adolescenci, ko naj bi prišlo do "opuščanja odvisnosti od družine in do sproščanja infantilnih objektnih odnosov". Adolescent mora preseči internalizirane objekte reprezentacije, izoblikovane v zgodnjem otroštvu, ter izgraditi self, ki je različen (povsem deferenciran) in individualiziran v odnosu do reprezentacij starševskih objektov. S tem se zmanjša njegova odvisnost od starševskih introjektov na področju lastne vrednosti in standardov vedenja. Pride do samoregulacije, samovrednotenja in samodefiniranja na kvalitativno drugačen način. Funkcioniranje adolescentovega ega postaja avtonomno v odnosi do zahtev starševskih modelov identifikacije.

Josselson (1980; po Kapor-Stanulović, 1988) je individuacijo pri adolescentih opisal v štirih fazah:

1. ločitev od staršev

- označuje izjemna kritičnost do staršev, njihovih vrednot, prepričanj in stališč; adolescent globoko doživlja drugačnost od staršev in v skrajnih primerih zavrača vse, kar je kakorkoli povezano z njimi;

2. preizkušanje (prakticiranje)

- je obdobje preverjanja lastne neodvisnosti; adolescent preizkuša svoje odločitve in usmeritve, sklepa poznanstva zunaj kroga družine (kot nadomestilo za prejšnje emocionalne vezi);

3. ponovno približevanje

- nastopi kot posledica občutkov izgubljenosti in strahu pred neodvisnostjo, pojavi se potreba po varnosti doma, ki privede do ponovnega zblíževanja, to pot (bolj) neodvisnih in samostojnih osebnosti, ko veljajo svobodno odločanje ter prostovoljno sodelovanje, ne pa brezpogojna, avtomatična ubogljivost; zveza adolescenta in njegovih staršev se začne korenito spreminjati;

4. utrditev (konsolidacija)

- adolescent postane relativno neodvina osebnost, zato lahko dopušča in sprejema podporo s strani staršev; zblíževanje z njimi ga ne ogroža več, vseмогоčnosti njegovega vpliva se ne boji; s tem je individuacija dosežena.

Potek in izid psihološke separacije vplivata na osebnostno organizacijo in prilagoditev. Avtorji različno opisujejo to razvojno nalogo (Blos, 1980,88; po Colemal in Hendry, 1990; Josselson, 1980; po Kapor-Stanulović, 1988), vsi pa poudarjajo pomen postopne razrešitve nasprotja med občutkom povezanosti, vpetosti v družinske odnose in vzpostavitev avtonomnega funkcioniranja ega. Adolescent mora doseči ravnotežje med določenostjo s starševskimi identifikacijskimi in njihovo popolno izolacijo (Coopersmith, Grotevant, 1979, 1982; Conger, 1984; po Coleman in Hendry, 1990). Takšen nivo delovanja ego funkcij je nujen za zrelo poravnavanje z okoljem. Slabše funkcioniranje ega v adolescenci se povezuje z narcističnimi in borderline osebnostnimi motnjami (Coonerty, 1987; Noam, 1988) ter s samomorilnimi mislimi (Wade, 1987; vse po Lapsley in Rice, 1989). Slabša psihološka separacija lahko pogojuje mnoge emocionalne probleme, ki jih je pogosto mogoče srečati v posvetovalnicah za študente (Hoffmann, 1981; po Goldner-Vukov, 1988); številne težave, ki privedejo študente v centre za mentalno zdravje, so simptomatični odraz borbe za individuacijo. Po Blosu (1979; po Coleman in Hendry, 1990) so motnje ego funkcioniranja, kot so impulzivnost, študijske težave, pomanjkanje ciljev, odlašanje, slaba volja in negativizem, odraz krize in/ali neuspeha pri separaciji od infantilnih objektov in pomenijo stranpot v procesu individuacije.

Hoffmann (1984) je opredelil psihološko separacijo kot multidimenzionalni konstrukt, ki zajema štiri vidike tega procesa. Meni, da je mogoče značilnosti primarne separacije - individuacije analogno konceptualizirati v razvojnem obdobju pozne adolescence in v zvezi s tem opisal štiri vidike neodvisnosti (separiranosti, individuacije) - funkcionalno, emocionalno, konfliktno in stališčno.

Prizadevanje otroka, da bi deloval neodvisno od matere, se v adolescenci pokaže kot sposobnost za urejanje in uravnavanje praktičnih in osebnih zadev brez posredovanja staršev - to je funkcionalna neodvisnost. Otrok v razvoju diferencira mentalne reprezentacije selfa in objektov, v adolescenci pa pride do diferenciacije stališč, vrednot in verovanj v odnosu adolescent - starši. Tako je stališča neodvisnost posameznikova slika o sebi kot enkratni osebnosti, ki ima svoja lastna prepričanja, vrednote in stališča. Emocionalna odvisnost otroka od matere je zelo kompleksna, zajema tako pozitivna čustva bližine, kakor tudi negativna čustva, ki izvirajo iz frustracij in konfliktov. Iz tega izhajata konfliktna in emocionalna neodvisnost; slednja pomeni osvoboditev od pretirane potrebe po bližini, odobravanju in emocionalni

podpori staršev. Konfliktna neodvisnost se kaže kot prenehanje hudih občutkov krivde, anksioznosti, nezaupanja, maščevalnosti in jeze v zvezi s starši.

2. EMPIRIČNO PROUČEVANJE SEKUNDARNE SEPARACIJE - INDIVIDUACIJE

Študije o procesu separacije - individuacije so maloštevilne, čeprav gre za fenomen, ki je središčnega pomena za poravnavanje z okoljem v adolescenci. Vzroke lahko iščemo v pomanjkanju ustreznih strategij, saj je Hoffmann šele leta 1984 razvil Vprašalnik psihološke separacije PSI (Psychological Separation Inventory), kar je prvi tovrstni instrument sploh. Pred tem je Sherman leta 1964 (po Hoffmann, 1984) konstruiral Vprašalnik emancipiranosti študentov; nekatere njegove postavke je kasneje uporabil Hoffmann za skalo psihološke separacije. PSI je sestavljen iz štirih podskal (analogno vidikom konstrukta sekundarne separacije):

1. funkcionalno neodvisnost (Functional Independence)

- ko odraz adolescentove zmožnosti, da sam usmerja svoje življenje (reševanje praktičnih in osebnih problemov) - npr.: Materina (očetova) želja je vplivala na mojo izbiro prijateljev.

2. stališčna neodvisnost (Attitudinal Independence)

- kaže adolescentovo avtonomno razhajanje s stališči, vrednotami in prepričanji staršev npr.: Moja stališča o vzgoji otrok so podbna stališčem moje matere (očeta).

3. emocionalna neodvisnost (Emotional Independence)

- je stopnja neodvisnosti od odobravanja, podpore in bližine staršev - npr.: Včasih telefoniram domov samo zato, da slišim materin (očetov) glas.

4. konfliktna neodvisnost (Conflictual Independence)

- pomeni odsotnost pretiranih občutkov krivde, nezaupanja in jeze v adolescentovem odnosu do staršev - npr.: Počutim se krivega(-o), če ne pišem materi (očetu) dovolj pogosto.

Od 138 postavk jih pol zajema odnos z materjo, druga polovica pa se nanaša na odnos z očetom. Preizkušanci odgovarjajo na petstopenjski lestvici Likertovega tipa (0 zame sploh ne velja / 4 izrazito velja zame). Višji rezultat kaže na boljšo separiranost.

3. POVEZANOST PSIHIČNE SEPARACIJE IN DRUŽINSKE DINAMIKE

PSI se je pokazal kot zanesljiv instrument in pomeni velik prispevek k razumevanju obdobja pozne adolescence, čeprav narava podatkov, ko samo študenti opisujejo svoje percepcije odnosov s starši, odpira le omejene in morda nekoliko pristranske perspektive. Raziskave so sledile trem vodilnim usmeritvam, ki se ukvarjajo s problematiko družine: psihodinamski, sistemski in vedenjsko-kognitivni:

1. proučevanje povezanosti separacije - individuacije in različnih vidikov prilagajanja, vključno z vplivom spola adolescenta na opisano zvezo (Hoffmann, 1984); Lopez, Campbell in Watkins, 1986; Hoffman in Weiss, 1987; Lepsley, Rice in Shadid, 1989);
2. odkrivanje zvez med psihično separacijo in strukturo družine (Lopez, Campbell in Watkins, 1988);
3. povezanost psihične separacije s specifičnimi kognitivno-vedenjskimi indikatorji motenj prehranjevanja pri študentkah. Pregled raziskav kaže nekatera razhajanja, kar je zavoljo kompleksnosti procesa sekundarne separacije - individuacije razumljivo.

3.1. PSIHODINAMSKA RAZLAGA

3.1.1. HOFFMANNOVA ŠTUDIJA O PSIHOLOŠKI SEPARACIJI V POZNI ADOLESCENCI

Hoffmann (1984) je proučeval zveze med štirimi vidiki konstrukta psihološke separacije in prilagojenostjo v celoti / pri delu (študiju) / v erotično-seksualnih odnosih. Izhajal je iz teoretičnih osnov psihoanalize in teorije strukture družinskih odnosov, raziskavo pa je zasnoval na ideji, da se mora adolescent psihološko ločiti od staršev, ob tem pa ohraniti pozitivne družinske vezi, kar mu skupaj omogoča uspešno prilagoditev (pri delu in v ljubezni). Napovedal je pozitiven odnos med vsemi vidiki neodvisnosti in prilagojenostjo. Odkril je zvezo med konfliktno neodvisnostjo od obeh staršev in boljšim funkcioniranjem na polju erotično-seksualnih odnosov pri študentkah in študentih. Konfliktna, ambivalentna čustva do staršev vodijo v stanje nezaupanja, osebne neadekvatnosti ali negotovosti v intimnih odnosih, kar zavira adolescentovo(-kino) polno predajanje v situacijah dejanja in/ali sprejemanja.

Večja emocionalna neodvisnost študentk in študentov je pomembno povezana z uspešno akademsko prilagoditvijo. To se ujema s Teyberovo (1983) ugotovitvijo, da težave v procesu sekundarne separacije zmanjšujejo uspeh pri študiju. Adolescentova(-kino) prekomerna potreba po emocionalni podpori staršev lahko močno ogrozi njegovo (njeno) produktivnost in študijsko učinkovitost. Pri študentkah določa večja konfliktna neodvisnost od obeh staršev boljšo splošno prilagojenost, medtem ko velja za študente zveza med večjo konfliktno neodvisnostjo od očeta in boljšo

akademsko prilagoditvijo. Večja emocionalna neodvisnost od očeta je povezana še s kvaliteto ljubezenskega življenja študentk.

Izhodiščni hipotezi nasprotuje negativna korelacija med stališčno neodvisnostjo in osebnostno prilagojenostjo (za moške in ženske). Odnos je mogoče razumeti, če opredelimo podobnost v stališčih in vrednotah kot odraz internalizacije starševskih objektov (Blos, 1979; po Coleman in Hendry, 1990). Večja podobnost v naziranju in vrednotenju med adolescentom(-ko) in njegovimi (njenimi) starši omogoča boljšo kvaliteto njihovih odnosov, kar vodi tudi v ustreznjejšo osebnostno prilagojenost mladega človeka. Izjemno razhajanje lahko rezultira v uporništvu, ki ga razumemo še kot manifestacijo manjše konfliktnosti neodvisnosti. Hoffmann opozarja, da je odnos med psihološko separacijo in prilagojenostjo (v smislu aktivnega poravnavanja z okoljem) tesno povezan tako s spolom adolescenta kot s spolom staršev.

Vpliv spola na proces sekundarne separacije in prilagajanja je bil deležen pozornosti še nekaterih drugih avtorjev. Schwartz in Zuroff (1979) sta odkrila zvezo med depresivnostjo študentk in nekonsistentnostjo starševske ljubezni, kjer očetova nekonsistent pojasni dvakrat večji delež variance. Kasneje sta Schwartz in Getter (1980) potrdila hipotezo, da je stopnja konfliktnosti v družini primerna psihologična osnova za predikcijo nevrotičnosti in drugih psihopatoloških stanj pri študentih(-kah); predikcije pa so medirane še s spolom adolescenta in dominantnega starša - nevrotične študentke praviloma izvirajo iz visoko konfliktnih družin z dominantnim očetom, nevrotični študenti pa naj bi prevladovali v visoko konfliktnih družinah z dominantno materjo. Teyber (1983) je opisal družinsko dinamiko, v kateri se ob šibkem in/ali konfliktnem partnerskem odnosu razvije disfunkcionalna koalicija mati - otrok, ki izključuje tesnejši otrokov odnos z očetom.

Rezultati opisanih raziskov kažejo, da ima za zadovoljujočo prilagoditev v obdobju pozne adolescence večji pomen adekvatna psihološka separacija od istospolnega starša. Na takšen izid interakcij v družini gotovo vplivajo značilnosti socializacije, kjer je v ospredju zahteva po samostojnosti pri dečkih, jača pa se odvisnost deklic (Fagot, 1974; Maccoby in Jacklin, 1974). Različen socializacijski pritisk in običajno večja navezanost matere in otroka tako bolj ogrožata adolescentke v procesu sekundarne separacije - individuacije.

3.1.2. POJAV DEPRESIVNOSTI V PROCESU PSIHOLŠKE SEPARACIJE IN PRILAGAJANJA NA NOV NAČIN ŽIVLJENJA MED ŠTUDIJE

Campbell, Lopez in Watkins (1986) so ugotavljali vpliv spola študentov na potek separacije - individuacije ter na prilagajanje collegeu (College Adjustment). Da bi presegli pomanjkljivosti prejšnjih študij, so dodali še dimenzijo depresivnosti in proučevali vpliv le-te na psihološko separacijo in prilagojenost. Študenti so pokazali pomembno višjo stopjo sespariranosti (višji rezultat na PSI) od svojih kolegic. Odnos med separacijo - individuacijo in prilagojenostjo pa je bil, v nasprotju z rezultati Hoffmannove študije, negativen; korelacija je bila sicer statistično pomembna le za

študentke. Razliko je mogoče razložiti z uporabo različnih instrumentov. Avtorji so merili prilagojenost na collega s CAI (College Adjustment Inventory), ki obsega štiri podskale za določanje akademske, socialne, osebnostno-emocionalne in institucionalne prilagojenosti. Hoffmann pa je uporabil ček-listo pridevnikov (Skala splošne osebnostne prilagojenosti), ki reflektira stopnjo konformnosti z grupo, kar lahko deluje neprivlačno za adolescente z visokim rezultatom na PSI.

Frieze, Parsons, Johnson, Ruble in Zellman (1978) so opravili pregled študij o osebnostnem razvoju žensk in ugotovili, da v zgodnji odraslosti (pozni adolescenci) pri ženskah adekvatna prilagoditev ne vključuje separacije.

Mogoče je tudi, da se manj separirane študentke hitro prilagodijo zahtevam akademskega okolja, da bi s tem ugodile staršem ter ohranile njihovo podporo in odobravanje.

Pri študentkah so odkrili še pomembno negativno zvezo med depresivnostjo in psihološko separacijo, medtem ko med depresivnostjo in prilagojenostjo niso našli povezav. Hipoteza, da je separacija od starša istega spola bolj povezana z zadovoljivo prilagojenostjo in depresivnostjo, ne velja ne za študente ne za študentke. Na interrelacije pa pomembno vplivajo vidik neodvisnosti, polje prilagajanja in spol adolescenta, oziroma starša. Pri študentkah se depresivnost manjša z napredovanjem procesa separacije, po drugi strani pa je višja stopnja individuacije pri njih povezana s slabšo prilagojenostjo - pozitivni učinki na emocionalno stanje študentk se vežejo na manj ustrezno prilagoditev akademski situaciji. Pri študentih separacija nima tako opaznega vpliva.

3.1.3. PREVERJANJE VELJAVNOSTI POVEZAV MED STOPNJO PSIHOLOŠKE SEPARACIJE IN PRILAGODITVIJO NA COLLEGE

Lapsley, Rice in Shadid (1989) so ponovili raziskavo o odnosu med psihološko separacijo in prilagojenostjo, posebej pa so izpostavili razliko med bruci in starejšimi študenti. Za bruce pomeni začetek študija enega prvih življenjskih preobratov (ločeno življenje od staršev, prijateljev, študijske obveznosti in red, organizacija vsakodnevnega bivanja, stopanje v nove socialne odnose in vlogo) in zelo velik prilagoditveni izziv.

Prilagoditev na college so merili s CAI, saj so želeli preveriti napovedno vrednost rezultatov na PSI za različne vidike prilagajanja. Preverili so tudi vpliv spola na potek in izid procesa separacije in na prilagoditev. Bruci (obeh spolov) so poročali o večji funkcionalni in stališčni odvisnosti od obeh staršev ter o večji emocionalni odvisnosti od matere. Starejši študenti (obeh spolov) so pokazali večjo konfliktno odvisnost od očeta. Rezultati kažejo, da se razvojna naloga sekundarne separacije, ki se začne v zgodnji adolescenci (Lapsley in Rice, 1988), verjetno z nastopom pubertete (Blos, 1962; po Coleman in Hendry, 1990), ne konča nujno že v pozni adolescenci. Pretirana občutja krivde, anksioznost, maščevalnost in jeza na starše (konfliktna odvisnost) so močno prisotni tudi ob koncu študija. Najbrž leži razlaga v finančni odvisnosti, ki navadno vključuje tudi določeno kontrolo s strani staršev.

Tako se lahko prava konfliktna neodvisnost dopolni šele s diplomno in/ali zaposlitvijo (popolni vstop v svet odraslih).

Rešitev separacijskih nalog ni na vseh štirih dimenzijah enaka. Študentke so izrazile več emocionalne, funkcionalne in stališčne odvisnosti od matere in večjo emocionalno odvisnost od očeta, kar potrjuje ugotovitev prejšnje raziskave o višji stopnji separiranosti pri moških. Vprašamo pa se lahko, ali so navedeni rezultati dovolj šnji indikator večje problematičnosti razvoja ego funkcioniranja pri ženskah. Josselson (1988) meni, da je razvoj ego identitete pri ženskah usmerjen k ohranjanju odnosov in povezanosti z drugimi; ženske opredeljujejo sebe zmeraj v okviru odnosov, zategadelj so zanje vprašanja zvestobe, sorodstva, skupnosti bolj ključna kot problem avtonomije in/ali separacije. Tako je mogoče, da študentke zavoljo večje občutljivosti za medosebne odnose in potencialne konflikte, poročajo o odnosih s starši z večjo zaskrbljenostjo.

Večja psihološka odvisnost pri ženskah pa se ni povezala s slabšo prilagoditvijo na college, kot je bil to primer pri raziskavi Campbella in sodelavcev (1988).

Bruči so poročali o večji izraženosti težav na področju socialnega in osebnostno-emocionalnega prilagajanja. Osebnostno-emocionalna prilagojenost je pri njih povezana s funkcijsko in emocionalno neodvisnostjo od matere. Enako zvezo so odkrili tudi pri starejših študentih, pri katerih pa je bila osebnostno-emocionalna prilagojenost povezana še s konfliktno neodvisnostjo od očeta. Za starejše študente je značilna tudi povezanost med akademsko prilagojenostjo in emocionalno ter konfliktno neodvisnostjo od očeta.

Vidiki psihološke separacije očitno ne morejo služiti kot osnova za napovedovanje celotne prilagojenosti v akademskem okolju. Emocionalna neodvisnost od matere se veče predvsem na osebnostno-emocionalno prilagojenost (pri brucih in starejših študentih) in se nanaša na pritožbe adolescentov o stresih in poročila o njihovih somatskih korelatih. Zdi se, da prinaša psihološka neodvisnost predvsem intrapsihične ugodnosti v smislu občutka psihičnega blagostanja.

Kunce in Priesmeyer (1985) menita, da stres ob prihodu na univerzo ni zgolj odraz potreb po osebni neodvisnosti in prilagoditvi življenjskih spremembam, ampak se nanaša tudi na temeljno razvojno nalogo tega obdobja - sekundarno separacijo. Podobno je ugotovila Wechter (1983) - ob adolescentovem dozorevanju in poskusih ločevanja od družine prihaja znotraj tega sistema do rušenja ravnotežja, negotovosti in konfliktov, kar vse zahteva prestrukturiranje modela družinskih odnosov. Starši bi morali vzpodbujati avtonomnost, reducirati interakcije z adolescentom(-ko), ki ga(jo) nezavedno zavirajo v procesu individuacije, ter utrditi svoj partnerski odnos. Opisano se ujema s spoznanji teorije družinske strukture (Kleimann, 1981; Minuchin, 1974; Teyber, 1981), da so za optimalno strukturo družine značilne jasne interpersonalne meje in trden, stabilen zakon staršev, kjer je določena hierarhična avtonomija partnerske diade in ni neprimernih koalicij z otroki. Nasprotno pa medosebni odnosi s prekomerno vpletenostjo in slabo diferenciranostjo, skupaj z napačno usmerjeno navezanostjo in zakonskimi konflikti, ovirajo ustrezno psihološko separacijo ter ogrožajo prilagojenost posameznika (Lopez, 1986).

3.2. OPREDELITEV DRUŽINE KOT SISTEMA

Vpliv družinske dinamike na osebnostni razvoj študentov so raziskovali v dveh smereh:

1. kot odnos med strukturo družine in prilagojenostjo na college;
2. kot odnos med psihološko separacijo in prilagoditvijo na collegu.

Relativno neraziskane pa ostajajo povezave med pretirano konfliktnostjo v družini (šibak partnerski odnos, zamenjane vloge starši - otrok, neprimerne koalicije z vključevanjem starša nasprotnega spola) in prilagojenostjo na akademsko okolje. Redki rezultati opozarjajo na obstojo multiplih zvez med družinsko strukturo in procesom separacije - individuacije.

3.2.1. VPLIV DRUŽINSKE STRUKTURE NA PSIHOLŠKO SEPARACIJO IN PRILAGODITEV NA COLLEGE

Lopez, Campbell in Watkins (1988) so družinsko strukturo, sekundarno separacijo in prilagoditev na college opredelili kot multidimenzionalne konstrukte, ki stopijo v interakcijo v času pozne adolescence. Avtorji so skušali odkriti interrelacijo med strukturo družine in psihološko separacijo, oziroma med psihološko separacijo in prilagoditvijo na college. Struktura družine in izid procesa separacije sta pomembno povezana, kar potrjuje izhodišča teorije družinske strukture (v družinah z visoko stopnjo zakonskih konfliktov in drugih disfunkcij je možen tudi konflikt ob mladostnikovi separaciji; družine z nizko stopnjo konfliktnosti poročajo o bistveno manjših separacijskih problemih). Moški in ženske se različno odzivajo na neustrezno strukturo: moški ohranijo konfliktno odvisnost in dosežejo stališno neodvisnost, ženske pa poročajo o vseh štirih vidikih odvisnosti, kar pomeni, da so v družinah s strukturnimi disfunkcijami adolescentke nekako postavljene v vloge, katere jim služijo kot sredstvo za ohranjanje starševske podpore in zaščite.

Druga pomembna relacija predstavlja dimenzijo interpersonalnega kontakta (relativno neodvisno od konfliktnosti partnerskega odnosa staršev), ki kaže stopnjo notranje diferenciacije družine. Dobro diferencirana struktura ne dopušča prekomerne vpletenosti in neustreznih koalicij, kar (kljub morebitnim zakonskim konfliktom) rezultira v višjih dosežkih adolescenta(-ke) na PSI. Dobro diferencirana družina, kjer med starši ni konfliktov, vodi adolescenta(-ko) v odvisno navezanost, ki se odraža v nizkem rezultatu na PSI.

Psiholško separacija in prilagoditev na college sta povezani v smislu konfliktnosti navezanosti med študentom(-ko) in starši, kar povečuje emocionalne težave, vse to pa lahko (vendar ne nujno) vpliva na ostale parametre prilagoditve na college.

Tako lahko povzamemo, da zakonski konflikti v primarni družini ne predstavljajo nujne ovire za adekvatno individuacijo adolescenta. Bolj pomembne so disfunkcije sistema (v obliki prekomerne vpletenosti ali zamenjanih vlog), ki so rizični dejavniki za kasnejši konflikten odnos študenti(-ka) - starši ter za slabšo prilagoditev.

3.3. VEDENJSKO - KOGNITIVNI PRISTOP

(Povzeto po Friedlander in Siegel, 1990)

Novejše raziskave so osvetlile odnos med sekundarno separacijo in nekaterimi specifičnimi pojavi, kot so motnje hranjenje pri študentkah (bulimija, anoreksija), ki naj bi bile povezane z razločnimi kognitivnimi intrapsihičnimi in družinskimi značilnostmi.

Becker, Bell in Billington (1987) so ugotovili, da bulimične študentke, motene na področju ego funkcioniranja (zlasti v načinih, na katere stopa ego v objektivne odnose), v dosti večji meri poročajo tudi o separacijskih bojznih in pomanjkanju občutka avtonomnosti v medosebnih odnosih.

Strober in Humprey (1987) sta proučevala družinske odnose pri adolescentih z bulimijo in/ali anoreksijo in odkrila jasno družinsko disfunkcionalnost, s posebej izraženim negativnim, celo sovražnim odnosom staršev do otrokovih emocionalnih potreb, njihovo preveliko vmešavanje ter vsiljevanje.

Bruch (1985) in Wilson (1983) menita, da ima ravno proces separacije - individuacije pomembno vlogo pri vzdrževanju motenj hranjenja. Minuchin, Rosman in Baker (1978; po Goldner-Vukov, 1988) so opisali kontrolno funkcijo, ki jo imajo otrokove motnje hranjenja v "visoko zapletenih družinah", kjer vlada prepoved individualne avtonomije.

Bruch (1985) je pojasnil, kako premalo odzivna mati (takšna, ki nekonsistentno in neustrezno zadovoljuje potrebe otroka - zlasti v zvezi s hranjenjem) prispeva k oškodovanosti na področju oblikovanja telesne identitete. To privede do izkrivljenega zavedanja fizioloških funkcij in potreb; otrok (predvsem deklice) se ne nauči razlikovati telesnega od emocionalnega in/ali medosebnega. Starši zavirajo otrokovo osamosvajanje in avtonomijo, čeprav je ta že sam po sebi navadno pretirano ubogljiv in konformen z njihovimi zahtevami. Puberteta prinese poleg fizioloških sprememb tudi nove emocionalne iz socialne zahteve; mladostnik(-ca) skuša svoje potrebe pretirano kontrolirati, obsesije in kompulzije v zvezi s telesno težo, hrano in fizično samopodobo pa lahko vodijo v stradanje.

Friedlander in Siegel (1990) sta preverili povezavo med izkrivljenostjo procesa separacije - individuacije in vedenjskem ter kognicijami, ki so indikator motenj hranjenja pri študentkah. Uporabili sta več instrumentov:

1. PSI

2. DS - Differentiation of Self Scale

za določanje diferenciranosti predstav selfa in objektov, razlikovanja med sabo in drugimi, zmožnosti ločevanja svojih in tujih želja, interesov ipd.;

3. PB - Permeability of Self Scale

meri propustnost meja, kaže pogostost starševskega vsiljevanja v zvezi z mladostnikovimi(-cinimi) odnosi zunaj družine, lastnino in videzom;

4. EDI - Eating Disorders Inventory

vprašalnik motenj prehranjevanja; zajema osem podskal:

- (gon) težnja po vitkosti - Drive for Thinness
- (bulimija) požrešnost - Bulimia
- nezadovoljstvo z lastnim telesom - Body Dissatisfaction
- neučinkovitost - Ineffectiveness
- perfekcionizem - Perfectionism
- nezaupanje v medosebnih odnosih - Interpersonal Distrust
- interoceptivna zavest - Interoceptive Awareness
- zrelost - Maturity

Avtorici sta analizirali odnos študentk z vsakim staršem posebej. Odnos z materjo se je pokazal kot bolj kompleksen - izstopata direktna zveza med diferenciacijo predstav selfa/objektov in bulimijo, neučinkovitostjo, nezaupanjem v medosebnih odnosih, interoceptivno zavestjo in zrelostjo; ter obratno razmerje med emocionalno in funkcionalno neodvisnostjo in težnjo po vitkosti.

V odnosu z očetom se kaže zveza med diferenciranostjo predstav self/objekti(-i) in konfliktno neodvisnostjo na eni strani ter bulimijo, težnjo po vitkosti, neučinkovitostjo, interoceptivno zavestjo in zrelostjo na drugi. Očitno sta konfliktna in emocionalna (ne)odvisnost, skupaj s šibkim zavedanjem individualnosti, ustreznega prediktorja za bulimijo, pretirano težnjo po vitkosti, nezaupanje v medosebnih odnosih, nezrelost, prepričanje v lastno neučinkovitost in za nesposobnost razlikovanja med emocijami.

Podskala "Neučinkovitost" na EDI diskriminira študente(-ke) z motnjami hranjenja (Garner, 1986). Zajema postavke, ki kažejo na negativno samovrednotenje, nejasen občutek osebne kontrole, doživljanje sebe kot nekoristne ter neadekvatne osebnosti. Podskala "Težnja po vitkosti" se je pokazala kot primarni kognitivno-vedenjski indikator anoreksije (Garner, 1984) in odraža pretirano skrb za vitkost, dieto ipd.

DS skala pomembno opredeli odnos z materjo in očetom. Postavke določajo hipersenzibilnost in občutek zlitosti z drugimi, kar je značilnost narcističnih osebnosti. Med narcističnimi karakteristikami anoreksije (Goodsitt, 1985) izstopa nezmožnost samoregulacije in vzdrževanja realističnega in konsistentnega občutka selfa, kar je mogoče prepoznati tudi pri grandioznih, eksibicionističnih in tiranskih osebah.

3.4. POVZETEK IN SKLEPI

Opisane raziskave so potrdile izjemen pomen, ki ga ima neuspeh v procesu sekundarne separacije - individuacije pri oblikovanju in vzdrževanju neprilagojenih vzorcev vedenja v adolescenci.

Razvojni koncepti v splošnem predstavljajo pozitiven odnos med psihološko separacijo in prilagoditvijo na življenjske izzive in naloge v pozni adolescenci in zgodnji odraslosti. Emocionalne in vedenjske motnje v tem obdobju so povezane z neuspešno separacijo na relaciji starši - adolescent.

Razvojno nalogo separacije študenti in študentke različno tolmačijo in doživljajo, zato nekateri avtorji menijo, da je za opisovanje procesa individuacije pri ženskah pojem "separacija" neustrezen ter izpostavljajo pojme, kot so "povezanost", "naklonjenost", "stik" in "skupnost".

4. SEKUNDARNA SEPARACIJA - INDIVIDUACIJA, OSEBNOSTNA STRUKTURA IN PRILAGODITEV GENERACIJE BRUCOV 1989/90 NA FILOZOFSKI FAKULTETI

V raziskavi smo želeli osvetliti proces prilagajanja in separacije, katerega uspešna razrešitev določa učinkovitost prvega.

4.1. OSNOVNA HIPOTEZA

Predpostavljali smo, da proces separacije - individuacije ne poteka enako pri moških in ženskah, kar pomeni manjšo separiranost študentk, vse to pa se kaže v načinu in kvaliteti življenja (medosebni odnosi, doživljanje sebe ipd.).

4.2. OPIS VZORCA IN POSTOPKA

Vzorec sestavlja 272 študentov prvega letnika Filozofske fakultete v študijskem letu 1989/90 (44 moških ... 16%, 228 žensk ... 84%). Večina preizkušancev je dopolnila 20. leto (58%), oziroma 19. (16%) ali 21. leto (20%).

Aplicirali smo FPI (Freiburški osebnostni vprašalnik), PNS (Preizkus nedokončanih stavkov) in vprašalnik o posebnostih, težavah in značilnostih življenja v času študija, ki smo ga sami razvijali v minulih treh letih (zajema socialnoekonomski izvor, ozadje izbora smeri študija, posebne razmere v družini in težave v času študija). Podatke smo zbrali marca 1990 v okviru vaj na oddelkih za: pedagogiko (11%), psihologijo (12%), zgodovino (8%), zgodovino umetnosti (1%), etnologijo (1%), geografijo (15%), slovenski jezik (15%), ruski

jezik (1%), francoski jezik (1%), italijanski (1%), angleški (18%), nemški (10%) in latinski (1%) jezik s književnostmi, na orientalistiki (1%), primerjalni književnosti (1%) in bibliotekarstvu (1%). Upoštevali smo A-smer in samostojni študij. Preizkušanec so sodelovali prostovoljno, vključili smo lahko le tiste, ki so se udeležili vaj. Vse instrumente smo aplicirali skupinsko, v skladu z navodili iz priročnikov. Vrsten red preizkušenj je bil določen.

Podatke smo obdelali s programi statističnega paketa SPSS: FREQUENCIES, ONEWAY, CROSSTABS in CORR. Analiza variance in Pearsonov koeficient korelacije sta dopustna, ker smo obravnavali podatke kot točkovne vrednosti (čeprav variable niso na intervalnem nivoju); polega analize variance smo pri večini izračunov določili še hi-kvadrat test, ki je statistično bolj upravičen.

4.3. REZULTATI

Najpomembnejše rezultate predstavljamo v tabelah 1 - 3, pomembne povezave med instrumenti pa navajamo v diskusiji.

legenda za vse rezultate - nivo pomembnosti:

- * ... $p < 0,05$
- ** ... $p < 0,01$
- *** ... $p < 0,001$
- T ... $0,10 < p > 0,05$

Tabela 1 Razlike med študenti in študentkami v stopnji konfliktnosti na temeljih področjih prilagajanja (PNS)

	moški	ženske	$p(AV)$	$p(hi^2)$
stališče do starša nasprotnega spola	2,41	3,06	*	
stališče do nasprotnega spola	3,67	4,32	*	***
stališče do nadrejenih	4,37	3,56	*	T
stališče do podrejenih	4,77	4,01	*	
bojazni	6,12	4,49	**	
občutja krivde	3,49	4,40	**	T
celotno področje medosebnih odnosov	14,50	12,48	*	

Tabela 2 Delež moških in žensk z izraženo konfliktnostjo na posameznih področjih prilaganja (PNS)

	celotni vzorec%	moški%	ženske%	p(hi ²)
stališče do starša nasprotnega spola	43,8	29,3	46,4	T
stališče do nasprotnega spola	71,7	50,0	78,5	***
stališče do znancev in prijateljev	45,0	63,4	41,7	**
stališče do nadrejenih	61,2	75,6	58,6	T
občutja krivice	70,2	55,0	73,0	*

Tabela 3 Razlike med študenti in študentkami v osebnostnih potezah (FPI)

	moški	ženske	p(AV)	p(hi ²)
nevrotičnost	2,32	2,85	*	
spontana agresivnost	3,27	2,30	***	**
depresivnost	6,91	8,00	*	
družabnost	4,77	5,56	T	
reaktivna agresivnost	1,77	1,74		T
čustvena labilnost	6,50	7,29	T	
maskulinos	5,84	4,78	**	

4.3.1. OPIS REZULTATOV IN ODGOVOR NA IZHODIŠČNO HIPOTEZO

Študenti in študentke se statistično pomembno razlikujejo v prilagojenosti. Slednje izražajo pomembno večjo konfliktnost v odnosu do nasprotnega spola in očeta, hujše občutke krivde in bojzani. Konfliktnost moških se kaže v odnosu do nadrejenih in podrejenih, nekoliko tudi do prijateljev.

Rezultati potrjujejo predpostavko, da se moški in ženske razlikujejo v osebnostnih potezah. Za študentke sta značilni nevrotičnost in depresivnost, nagibajo pa se k večji družabnosti in emocionalni labilnosti. Študenti so pomembno bolj spontano agresivni in maskulini, tendirajo tudi k bolj izraženi reaktivni agresivnosti.

4.4. DISKUSIJA

Začetek študija predstavlja izziv in razvojno nalogo, ki zahteva ustrezne strategije in zmožnosti za reševanje vprašanja sekundarne separacije, dotakne pa se tudi drugih problemov, s katerimi se mora adolescent spoprijeti (kriza identitete in prilagajanja, kriza v seksualnem funkcioniranju). V slovenskem prostoru nimamo posebnih instrumentov za določanje mere psihološke separacije, zato smo na (ne)uspeh procesa (izzida, poteka) separacije - individuacije sklepali preko konfliktnosti na osnovnih področjih prilagajanja na PNS (področje družine, spolnosti, medosebnih odnosov in področje doživljanja ter pojmovanja samega sebe).

Zavedamo se, da so naše ugotovitve zgolj poskus osvetlitve obravnavane problematika, še posebej, ker smo z nomotetičnim pristopom izgubili nekatere specifične odnose in povezave. Pri določanju razlik med spoloma je predstavljal omejitev majhen delež moških v vzorcu (le 16%).

Študenti so, v splošnem, bolj moteni v medosebnih odnosih, študentke pa na področju spolnosti. Problematična so še občutja krivde, bojazni, odnos do lastnih sposobnosti in do preteklosti pri ženskah, za moške pa velja konflikten odnos do družine in prihodnosti ter manjša konstruktivnost ciljev. Pri obojih je odnos do očeta problematičen. Naše ugotovitve se razlikujejo od rezultatov Holnhanerja (1990) o generaciji brucov 1988/89. Avtor je opozoril na pomembno večjo konfliktnost študentov na vseh področjih prilagajanja.

Odnos do očeta se pri študentkah najbrž kot model prenese na področje heteroseksualnih odnosov, pri študentih pa predstavlja vzorec za odnose z avtoritetami (nadrejeni/podrejeni).

Opis ojdipalne pozicije v jeziku teorije objektivnih odnosov nam pomaga pri razumevanju konfliktnosti odnosa z očetom pri preizkušancih obeh spolov. Gre za prehod diadnega odnosa z materjo v triadni objektivni odnos, kar pri dečkih poteka preko identifikacije z očetom do oblikovanja moške spolne vloge; deklice morajo zamenjati objekt ljubezni (od matere k očetu), da lahko izgradijo svojo spolno vlogo. Širitev objektivnih odnosov od matere k očetu kot objektu ljubezni predstavlja zahtevno razvojno nalogo, ki jo deklica nujno mora izpeljati, da lahko sploh doseže ojdipalno pozicijo. Razplet opisane dinamike pri obeh spolih je močno določen že z naravo diade mati - otrok v fazi simbioze, zato lahko v ozadju konfliktnega odnosa do očeta zaslutimo ostanke simbiotične navezanosti na mater, problematično separacijo - individuacijo v tretjem letu življenja, kar vse ovira prehod iz pasivne (diada) v aktivno (triada) pozicijo v objektivnih odnosih.

Obravnavani študenti imajo težave pri identifikaciji z očetom (selektivna identifikacija), kar se kaže tako v zavračanju očetove avtoritete (ki je še dodatno kulturno določena), kot tudi katerekoli druge avtoritete sploh - zanikanje avtoritete drugih ter odklanjanje sebe v takšni vlogi. To potrjuje obrnjena zveza med večjo konfliktnostjo v odnosu z očetom in nadrejenimi in manjšo spontano agresivnostjo pri moških ($r = -0,30^*$), kar pomeni manjšo izraženost avtoritarno-konformističnega mišljenja, oziroma konvencionalno-moralnega presojanja pri tem delu vzorca.

Dopolnitve na PNS, ki zadevajo mater, odražajo ostanke simbiotične navezanosti pri študentih, saj gre ali za idealiziranje materinskega objekta ali za dajanje socialno zaželenih odgovorov, povezano z mistificiranjem materinskega lika v našem kulturnem prostoru. Študenti v svojih dopolnitvah izražajo izrazito čmo-belo doživljanje matere kot "dobrega" objekta in očeta kot "slabega" objekta (splitting).

Nejasna moška spolna identiteta je lahko eden od razlogov za študij na FF kot "ženski" fakulteti, kakor tudi za konfliktni odnos do prijateljev in kolegov. Slednji so na Filozofski fakulteti predvsem ženske, ki so takšnim študentom najbrž bližje kot tipično moški kolegi. S tem v zvezi se ne moremo strinjati z mnenjem Holnhanerja (1990), da moški izbirajo globalno ženski kolektiv na FF, ker pričakujejo široko ponudbo površnih in kratkih seksualnih zvez.

Problemi pri sprejemanju lastne moškosti se kažejo tudi v povezavah konfliktnosti na področju družinskega ($r = -0,47^{**}$ prijatelji; $r = -0,32^*$ kolegi) in spolnosti ($r = -0,20^*$) z nižjo maskuliniteto, kar se kaže kot manjša podjetnost, samozavest in aktivno uveljavljanje - vse to pa je mogoče povezati z zastoji in problemi pri prehodu iz pasivne v aktivno pozicijo v objektivnih odnosih.

Coleman in Hendry (1990) opisujeta adolescente, ki so jim očetje predstavljali model zmerne maskulinitete (kar vključuje tudi nekatere bolj fenimine pozicije v družinskem sistemu), kot boljše prilagojene odrasle, z manjšimi razhajnji med lastnimi vrednotami in standardi ter zahtevami okolja. Ekstremno maskulini očetje (pretirano maskulina/feminina pozicija) prispevajo k slabši prilagoditvi svojih sinov. Musen (1962, 63, 74) s sodelavci (po Coleman in Hendry, 1990) je ugotovil, da so v adolescenci najbolj prilagojeni fantje, z modeli ekstremno maskuline vloge in s stereotipnim maskulinitetnim vedenjem, v odraslem obdobju bistveno manj uspešni od tistih vrstnikov, ki so imeli v adolescenci bolj fenimine interese ter bolj ambivalentne modele vlog.

Morda so očetje obravnavanih študentov preveč feminini, matere pa pretirano dominantne (zamenjava vlog), kar identifikacijo z očetom močno oteži (povezave maskulinitete in stališč do prijateljev: $r = -0,47^{**}$, podrejenih: $r = -0,32^*$, lastnih sposobnosti: $r = -0,42^{**}$, prihodnosti: $-0,27^*$, bojazni: $r = -0,36^{**}$, krivde: $r = -0,28^*$ in konstruktivnosti ciljev: $r = -0,39^{**}$).

Konfliktnost odnosa študent do očeta razumemo kot posledico ostankov simbiotične navezanosti na mater in iz tega izhajajoče slabe razrešitve separacijske naloge, kar se v dopolnitvah na PNS kaže kot jasno izražene simbiotične želje (Ko bi moja mati le ... "večno živela / me kdaj razumela / bila več doma ob meni"), ki opozarjajo na primanjkljaje in nezadovoljivost simbioze. Študentke vnašajo simbiotične težnje v heteroseksualne odnose (iščejo predvsem varnost in razumevanje), v odnose s prijatelji (iluzorna pričakovanja popolne iskrenosti, vsestranske podpore, zaupanja in razumevanja) in kolegi.

Pri nekaterih študentkah se separacijska problematika manifestira v obrnjeni podobi (Ko bi moja mati le ... "me kdaj pustila pri miru." Zdi se mi, da moja mati ... "Preveč skrbi zame."). Možno je, da v mater projicirajo lastne simbiotske želje, ali pa da so matere v resnici tiste, ki si prizadevajo ohraniti t.i. parazitsko simbiozo. Pri tej skupini žensk je v dopolnitvah na PNS močnejše izražena agresivnost, še posebej na področju spolnosti, kjer moškimi očitajo težnjo po dominantnosti. Strah pred prevlado moškega je lahko odraz strahu pred izgubo lastne identitete (Blanck in Blanck, 1985). Morda je bil v času primarne separacije - individuacije proces nevtralizacije agresije prešibek, kar pomeni razvojni primanjkljaj, ki se sedaj odraža npr. v izjemno močnih občutkih krivde ob lastnih agresivnih

impulzivih pri ženskem delu vzorca ($r = -0,15^*$; očitno se agresivnost ne more integrirati v njihovo žensko samopodobo); gre predvsem za agresivnost, ki jo čutijo do staršev (zlasti do mater), in za krivdo zaradi dejanj, ki so jih storile brez odobranja staršev in/ali v nasprotju z njihovimi zahtevami ($r = -0,19^*$). Na področju bojazni pa lahko strah pred smrtjo razložimo kot strah pred lastno agresivnostjo. Občuteke krivde pri študentkah še povečujejo kulturni klišeji. Tudi na FPI so ženske pomembno manj spontano agresivne kot moški (enako je ugotovil Honthaner, 1990) in tendirajo k manjši izraženi reaktivne agresivnosti.

Nerazrešena primarna separacija zavre rešitev konflikta v ojdipalni poziciji, kar lahko vodi v histerično problematiko, ki se v heteroseksualnih odnosih kaže kot prepričanje, da je mogoče s spolno privlačnostjo uravnati medosebne odnose, čemur se navadno pridruži še težnja po središčni vlogi in/ali sprejetosti s stranih drugih. Takšne osebnosti zanikajo pomen zakona in si izrazito prizadevajo ohraniti neomejeno "svobodo" (svet iz gume).

Kjer je bila ojdipalna pozicija preveč ogrožujoča (zaradi premočnih simbiotičnih vezi), je prišlo do regresije po liniji psihoseksualnega razvoja na analni nivo in/ali po liniji razvoja objektivnih odnosov v diado. Dopolnitve na PNS jasno izražajo analno problematiko, ki se kaže zlasti v storilnostnih in uveljavitvenih nagibih.

Tako v odnosu do podrejenih študentke izražajo zahteve po delovni učinkovitosti, disciplini, natančnosti, redu, sposobnostih in vestnosti. Enaka pričakovanja gojijo v odnosih s kolegi in nadrejenimi. Ob tem izražajo velike bojazni pred storilnostnimi preizkušnjami (izpiti) in neuspehom (v študiju in življenju nasploh). Podobna je slika pri študentih, predvsem na področju bojazni in v odnosu do lastnih sposobnosti. Seveda se moramo zavedati situacijske pogojenosti bojazni pred izpiti in študijskim neuspehom (brucem tudi manjka potrditev in izkušenj v zvezi z dokazovanjem znanja).

Analna problematika se v heteroseksualnih odnosih manifestira kot zanikanje lastnih seksualnih teženj in potreb, ki jih študentke projicirajo na moške (Pri moških me najbolj moti ... "da pri ženski iščejo samo seks."), same pa delujejo kot brezspolne, "čiste". Očitna je prisotnost ego-ideala, ki ga predstavlja sistem vrednot, utemeljenih v analni fazi, kot je to opisala Jacobson (po Kondić, 1987).

Coleman in Hendry (1990) vidita izvore težav pri oblikovanju ženske spolne vloge tudi v njeni manjši jasnosti, saj se položaj žensk v sedanji družbi hitro spreminja; težavo pa lahko predstavlja še povezanost višjega socialnega statusa z maskulino vlogo. Conger in Peterson (po Coleman in Hendry, 1990) poudarjata pomen pozitivnega objekta identifikacije za oblikovanje pozitivne spolne vloge pri ženski, kar pomeni jasno spolno identiteto pri materinskem objektu identifikacije. Materina tradicionalna femininost ali večja liberalnost, neodvisnost in socialna prodornost tu niso pomembne.

Dopolnitve na PNS kažejo, da matere za nekatere študentke ne predstavljajo ustreznega modela za pozitivno identifikacijo, kar se ujema z našimi zgodnejšimi ugotovitvami (Selič in Vec, 1988), da so matere neuspešnih študentk v veliki meri nezadovoljne kot ženske. Študentke v našem vzorcu opisujejo svoje matere kot preobremenjene z delom, utrujene, nezadovoljne, nesrečne, prikrajšane za prosti čas in zabavo. Očitno gre za njihovo slabšo uspešnost pri usklajevanju vlog zaposlene ženske in matere ter gospodinje. K opisanemu gotovo prispeva tudi kvaliteta partnerskih odnosov. Sklepamo na pogost pojav disfunkcionalne koalicije mati - hči, ki hčerki onemogoča tesnejši odnos z očetom, kar se v dopolnitvah na PNS kaže kot: Moj oče in jaz ... "se premalo pozna." Svojega očeta imam rada, vendar ... "je premalo doma." O mnogih očetih menim,

da ... "premalo skrbijo za svoje otroke." Opisana dinamika vodi v hčerino ambivalenco do matere, saj se, kljub koaliciji, z njo ne more pozitivno identificirati; zavoljo premalo tesnega odnosa z očetom pa ne dobiva od njega primernih spodbud za oblikovanje svoje ženske spolne vloge.

Večja nevrotičnost študentk se ujema z ugotovitvami Holnhanerja (1990) za prejšnjo generacijo brucov. Kaže se kot večja telesna odzivnost na čustvena stanja, pogostejše pritožbe o telesnih težavah, oziroma večja incidenca psihosomatskih motenj. Opisano se povezuje z omejevanjem izražanja agresivnosti pri ženskah, kar privede do sproščanja le-te navznoter. Schur (po Blanck in Blanck, 1985) je v ozadju mehanizma razbremenjevanja preko fizioloških kanalov odkril slabo diferenciacijo predstav selfa in objektov. Razlago lahko navežemo na rezultate raziskave Friedlanderjeve in Siegelove (1990, glej stran 9). Tudi naši rezultati kažejo na nezaupanje v medosebnih odnosih in dvom v lastne sposobnosti ($r = 0,13^*$), kakor tudi na motnje prehranjevanja - tako v smislu požrešnosti (Moja največja slabost je ... "da se ne morem upreti sladkarijam.") kot v smislu nezadovoljstva z lastnim telesom, oziroma telesno težo (Vedno sem si želela ... "biti suha."), zatorej predpostavka o slabši diferenciaciji predstav selfa in objektov pri našem vzorcu ni neupravičena. Na težave v medosebnih odnosih (s predavatelji, kolegi, zaradi ločenosti od prijateljev v domačem kraju) in na negativni odnos do lastnih sposobnosti opozarjajo tudi povezave med nevrotičnostjo študentk na FPI in odgovori na vprašalnik o težavah med študijem.

Sklepamo, da leži v ozadju mnogih problemov, o katerih v pomembno večji meri (glede na svoje moške kolege) poročajo študentke, premajhna diferenciacija predstav selfa in objekta, slabša fuzija dobrega in slabega objekta, kakor tudi zavrtost, predvsem posesivnih in agresivnih teženj. Vse to določa specifično doživljanje sveta in sebe v njem. Pomembno večja depresivnost žensk (nerazpoloženje, potrnost, pesimizem, slaba volja, občutek osamljenosti, ravnodušnosti, notranje praznine ter nerazumljenost) izvira (Mahler, po Blanck in Blanck, 1985) iz podfaze zблиževanja (v primarni separaciji - individuaciji), kadar se mati neustrezno odziva na otrokove potrebe. Depresivnost študentk pa je mogoče tudi razumeti kot nujni del procesa sekundarne separacije, saj je določen objekt za self izgubljen. Depresivne študentke so po našem mnenju manj separirane. S tem se pridružujemo ugotovitvam Campbella, Lopeza in Watkinisa (1986), opisano zvezo pa podkrepljuje tudi povezava med pritožbami študentk o občutkih odvisnosti od staršev zaradi denarja (konfliktna odvisnost), o težavah, ker morajo za vse skrbeti same (funkcionalna odvisnost) in višjo stopnjo depresivnosti na FPI (občutki manjvrednosti, agresije do sebe, krivda in občutje splošne insuficientnosti), kar se pomembno povezuje še z motenim odnosom do lastnih sposobnosti na PNS ($r = 0,22^{***}$).

Nagnjenost obravnavanih študentk k večji družabnosti je odraz potrebe po stikih z ljudmi, kar spada že v sam stereotip ženske vloge, dotika pa se tudi Josselsonove (1988) teze o orientaciji ego identitete pri ženskah predvsem v medosebne odnose in povezanost z drugimi ter v ohranjanje teh odnosov. Študentke z manj izraženo družabnostjo so pokazale večjo konfliktnost na vseh področjih prilagajanja. Te povezave razumemo kot začarani krog; $r(\text{odnos do naspr.spola}) = -0,13^*$, $r(\text{odnos do očeta}) = -0,12^*$, $r(\text{odnos do družine}) = -0,18^{**}$, $r(\text{odnos do moških}) = -0,15^*$, $r(\text{stališče do heteroseks. odnosov}) = -0,19^{**}$, $r(\text{odnos do prijateljev}) = -0,14^{**}$, $r(\text{odnos do nadrejenih}) = -0,16^{**}$, $r(\text{odnos do podrejenih}) = -0,20^{**}$, $r(\text{odnos do kolegov}) = -0,15^*$, $r(\text{odnos do lastnih sposobnosti}) = -0,25^{***}$,

$r(\text{bojazni}) = -0,16^{**}$, $r(\text{krivda}) = -0,14^*$, $r(\text{odnos do preteklosti}) = -0,19^{**}$, $r(\text{odnos do prihodnosti}) = -0,15^*$, $r(\text{cilji}) = -0,16^{**}$.

Študentke so na vprašalniku navedle pomembno več težav, kar lahko pripišemo večji pripravljenosti žensk za razkrivanje svojega doživljanja (Jourard, po Lamovec, 1980), kakor tudi njihove večje občutljivosti in pozornosti na probleme in potencialne konflikte.

Omeniti želimo še dve pomembni povezavi med PNS in vprašalnikom: študentke, ki jim je umrl oče, izražajo pomembno večjo konfliktnost v odnosu do moških. Coleman in Hendry (1990) poročata o idealiziranju mrtvega starša, kar naj bi olajšala vrednotenje in identifikacijo z njim. Pretirana idealizacija lahko vodi v brezupno iskanje očetove podobe v potencialnih partnerjih, ali pa v izogibanju stikom z moškimi zaradi zavor in pomanjkanja samozaupanja na področju heteroseksualnih odnosov, kar je posledica odsotnosti očetovih pozitivnih vzpodbud v tej smeri.

Študentke razvezanih staršev imajo pomembno večje težave v odnosu do družine v celoti, do očeta in matere, lastnih sposobnosti, preteklosti in prihodnosti, tudi njihovi cilje so bolj problematični. Richard (po Coleman in Hendry, 1990) meni, da je razveza staršev dosti bolj škodljiva kot smrt enega od njiju (ali celo obeh), saj ne pomeni dokončne izgube, prinaša pa negotovost in zmedo; starš, pri katerem otrok živi, pogosto razvrednoti in kritizira bivšega partnerja, otrok pa ob razvezi pogosto doživlja, da so starši storili nekaj proti njegovemu blagostanju. V adolescenci se doživljanje razveze staršev zaostri, saj mora mladostnik starše deidealizirati (po predhodni idealizaciji), zavolj razveze pa jih pogosto začne zaničevati, s tem pa tudi sebe (ker proces sekundarne separacije - individuacije še ni končan).

LITERATURA

- Bele, Ž., Hruševar, B. in Tušak, M., Freiburški osebnostni vprašalnik. Priročnik. Zavod SR Slovenije za produktivnost dela. Center za psihodiagnostična sredstva, Ljubljana, 1974.
- Blanck, G. in R., Ego psihologija - teorija i praksa. Biblioteka psiha, Zagreb, 1985.
- Bras, S., Projekcijski preizkus nedokončenih stavkov. Priročnik. Zavod SR Slovenije za produktivnost dela. Center za psihodiagnostična sredstva, Ljubljana, 1987.
- Bregant, L., Psihodinamična teorija nevroz. Psihoterapija 14. Katedra za psihiatrijo Medicinske fakultete v Ljubljani. Univerzitetna psihiatrična klinika Ljubljana, Ljubljana, 1986, str. 13-93.
- Campbell, V.L., Lopez, F.G. in Watkins, C.E. jr., Depression, Psychological Separation and College Adjustment. An Investigation of Sex Differences. Journal of Counseling Psychology, 1986, 1, 52-56.
- Campbell, V.L., Lopez, F.G. in Watkins, C.E. jr., Family Structure, Psychological Separation and College Adjustment. A Canonical Analysis and Crossvalidation. Journal of Counseling Psychology, 1988, 4, 402-409.
- Coleman, J.C. in Hendry, L., The Nature of adolescence, Routledge, London-New York, 1990.
- Friedlander, M.L. in Siegel, S.M., Separation-Individuation Difficulties and Cognitive-Behavioral Indicators of Eating Disorders among College Women. Journal of Counseling Psychology, 1990, 2, 74-78.
- Goldner-Vukov, M., Porodica u krizi. Medicinska knjiga, Beograd-Zagreb, 1988.
- Hoffmann, J.A., Psychological Separation of Late Adolescents from their Parents. Journal of Counseling Psychology, 1984, 2, 170-178.

- Holthamer, R., Psihodinamska osvetlitev študijske (ne)uspešnosti generacije študentov FF 1988/89. Diplomatska naloga. Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1990.
- Kondić, K., Psihologija Ja. Nolit, Beograd, 1987.
- Kapor-Stanulović, N., Na putu ka odraslosti. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1988.
- Lamovec, T., Eksperimentalni priročnik iz Psihologije motivacije, emocij, osebnosti in učenja. Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1980.
- Lapsley, D.K., Rice, K.G. in Shadid, G.E., Psychological Separation and Adjustment to College. *Journal of Counseling Psychology*, 1989, 3, 286-294.
- Nikolić, S., Psihijatrija dečje i adolescentne dobi. Školska knjiga, Zagreb, 1982.
- Selič, P. in Vec, T., Poskus osvetlitve psihodinamskega ozadja in okvirov neuspešnosti pri študiju. Diplomatska naloga. Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1988.

Socialno psihološki premisleki nekoliko drugače : zunanje značilnosti(vedenja), socialne orientacije, stališča in informacije - uvodi v opredelitev izbranega problema

VELKO S.RUS

POVZETEK

V članku gre za uvodne premisleke v zvezi s problemom odnosa med dvema socialnima orientacijama (stališča do sprejemljivosti družbene hierarhije in stališča do vrednostnega simbolizma zunanjih značilnosti vedenja in nekaterih drugih pojavov). Prav tako gre za vprašanje, kateri faktorji lahko vplivajo na njun odnos in kakšna je pri tem vloga informiranosti o objektu merjenja. Zato skuša pojasniti pojme: zunanje značilnosti (vedenja), atribucija vrednot, simbolizem, stališča, socialne orientacije, informacije o objektu stališč na različnih ravneh posploševanja, reprezentacija stališč, model stališč (uporabljen namesto izraza "shema") in aktivacija modela. Omenjena razlaga je tudi izrazito socialno-kognitivna. Taki so bili tudi empirični poskusi odgovorov na vprašanje v zvezi z odnosom med dvema kompleksnima socialnima orientacijama, ki se jih je avtor lotil že v prvi polovici 80-tih let, ko je bila tudi socialno- kognitivna psihologija drugod v začetnem zamahu.

ABSTRACT

SOCIO-PSYCHOLOGICAL REFLECTIONS A LITTLE BIT OTHERWISE: EXTERNAL CHARACTERISTICS OF THE BEHAVIOUR, SOCIAL ORIENTATIONS, ATTITUDES AND INFORMATIONS- INTRODUCTION INTO THE DEFINITION OF THE SELECTED PROBLEM.

The article represents introductory reflections in connection with the problem which can be defined as the question about relation between two social orientations (attitudes toward the acceptance of the social hierarchy in the society and attitudes toward symbolism of values of external characteristics of behaviour), as the question which factors can influence their relation and which is the role of the information (on the different levels of generalization) about the object of the attitude in this case? That's why also the notions as: external characteristics (of the psychological phenomenons and behaviour), attribution of the values, symbolism, attitudes and social orientations, informations about the object on the different levels of generalization, representation of attitudes, attitude model (used instead of the notion "scheme"), activation of

the model are explained also in typical socio-cognitive way. Of such a way were also attempts of the empirical answers to the question about the relation of two complex social orientations: it has to be emphasized, that these attempts occurred in the first half of eighties, when socio-cognitive psychology also elsewhere was not too far from it's beginning.

Vsaka značilnost je vedno del določene celote. Njun odnos je lahko zelo različen: značilnost je lahko glede na celoto, množico značilnosti, ki ji pripada, bolj ali manj bistvena, bolj ali manj delna itd. Bolj je določen objekt, pojav ali proces kompleksen, večje je število njegovih značilnosti in kompleksnejši so njihovi odnosi.

Precej pogosta je tudi kategorizacija na vsebinske in oblikovne značilnosti. Značilnosti oblike (forme) so največkrat ali formalne ali zunanje.

Vse do sedaj povedano do sedaj, velja tudi za značilnosti socialnega vedenja. Določena značilnost socialnega vedenja je tako lahko bolj ali manj bistvena, parcialna, formalna, zunanja itd.

Percepcija zunanjih značilnosti socialnega vedenja pa je hkrati senzorična in socialna percepcija. Njihova evaluacija in interpretacija sta odvisni od višjih psihičnih procesov pri opazovalcu (udeležencu) določene komunikacije oz. interakcije.

Pri senzorični percepciji značilnosti vedenja je pomembna tudi perceptivna pozicija. Določene pozicije omogočajo lažjo, hitrejšo in natančnejšo percepcijo kot druge. Manjša razdalja je za poslušanje primernejša od daljše, tudi iz različnih zornih kotov vidimo različno. Tudi sedeži v gledališču, operi itd. imajo različne položaje: cene različnih sedežev - položajev pa se ne razlikujejo zgolj po naključju. - Evaluacija senzorične percepcije pa je odvisna od psiholoških procesov komparacije, kategorizacije, atribucije pomena itd.

Zunanja značilnost socialnega vedenja je perceptivno vedno evidentna - velikokrat pa se pojavlja medosebna in medskupinska variabilnost v interpretaciji in evaluaciji. Taka značilnost je večinoma tudi del določene komunikacije oz. interakcije. S stališča akterja je vsaka interakcija tudi njegova akcija. Vsaka akcija pa ima svoj motiv, cilj, pogoje in sredstva oz. instrumentalne vidike akcije (omenjeni elementi pa se med seboj povezujejo v t. i. motivacijskem ciklusu). Enake zunanje značilnosti socialnega vedenja se lahko nanašajo na različne elemente ciklusa - prav tako pa se lahko različne značilnosti zunanjega vedenja nanašajo na enake "elemente ciklusa": jok je lahko emocionalna sprostitiv (redukcija napetosti), lahko je instrument izsiljevanja, ali pa cilj dobro odigrane vloge v gledališču ali na filmu. Emocionalno pa lahko v določenih situacijah sproščata ali jok ali smeh, nekoga se lahko prizadene (instrumentalna vrednost v določenih situacijah) ali z jokom ali s smehom itd. Evaluacija oz. interpretacija zunanjih značilnosti (socialnega) vedenja je torej odvisna od percepcije celotne (socialne) situacije. Zunanja značilnost je namreč vedno samo parcialna, delna značilnost celotne situacije. Če dva tečeta, se motivacijski cikel tistega, ki beži, močno razlikuje od motivacijskega ciklusa tistega, ki nekoga lovi. Omenjen primer je interpretativno zelo evidenten. Manj preprosto pa je v primeru, ko gre za kompleksnejše interakcije. - Klasična psihoanaliza, pa tudi nekatere druge psihoanalitične šole, zunanjim značilnostim vedenja pripisujejo posebno simbolno vrednost. Zunanja značilnost vedenja je v takem primeru simptom in hkrati simbol nečesa bolj globinskega in psihološko globalnega. V tem trenutku pa že govorimo o nekem procesu, ki nas zelo zanima: o procesu, s katerim določeni zunanji značilnosti vedenja pripišemo določen pomen. Seveda gre lahko pri tem tudi za atribucijo pozitivnega ali negativnega evaluativnega pomena. Od tega, kaj določeni značilnosti atribuiramo, je

odvisno tudi to, kako je ta značilnost zaželeno. Zelo zaželene zunanje značilnosti (socialnega) vedenja pa lahko obravnavamo kot vrednote. V psihologiji je namreč vrednota tisto, kar je zaželeno. Zunanje značilnosti (socialnega) vedenja pa ponavadi vedno nekaj izražajo, nekaj predstavljajo. Če je tisto, kar predstavljajo (prezentirajo) zelo zaželeno, predstavljajo neko vrednoto. Če je to, kar reprezentirajo, zelo nezaželeno, predstavljajo nasprotje vrednote ("nevrednoto").

Zunanja značilnost (socialnega) vedenja je lahko zelo zaželen izraz nekega celovitejšega vedenja, pojava, procesa. (Lahko je tudi zelo zahtevan: v tem primeru je norma.) Zunanja značilnost je nadalje lahko samo del nečesa, ali pa to nekaj tudi predstavlja, izraža. V določenih primerih ima lahko taka reprezentativna funkcija tudi simbolno vrednost. - To, kar je kot zunanja značilnost zaželeno, pa je lahko del, izraz ali simbol nečesa, kar je (zelo) nezaželeno itd.

Za vsako zunanjo značilnost lahko torej določimo naslednje parametre:

1 - Ali ima lahko (kakršenkoli) pomen tudi sam zase ali pa le v zvezi z določenim pojavom? (Pri kompleksnejših zunanjih značilnostih obstaja večja verjetnost, da imajo določen pomen tudi "same zase".)

2 - Če je del ali pojav zase, v kakšnem odnosu do celote, oz. do drugih pojavov: izraz, indica, simbol - (ali ima ali nima reprezentativne funkcije) - zunanje značilnosti vedenja so zgolj ena vrsta znakov, ki imajo lahko reprezentativno funkcijo.

Tisti vidiki psiholoških (socioloških) pojavov, ki jih lahko percipiramo tudi senzorično, so nujno tudi njihova zunanja značilnost. Kompleksnejši psihološki oz. socialni pojavi imajo zato številne zunanje značilnosti. Ista emocija se lahko kaže v različnih fizioloških znakih, ki se pojavljajo istočasno (simultano) ali pa eden za drugim (sukcesivno). Kažejo pa se lahko tudi v različnih socializiranih značilnostih zunanjega vedenja.

4 - Vprašamo se lahko tudi: V kolikšni meri je določena zunanja značilnost vedenja zaželeno, v kolikšni meri pa zahtevana? V kolikšni meri je zaželeno oz. zahtevano tisto, kar predstavlja?

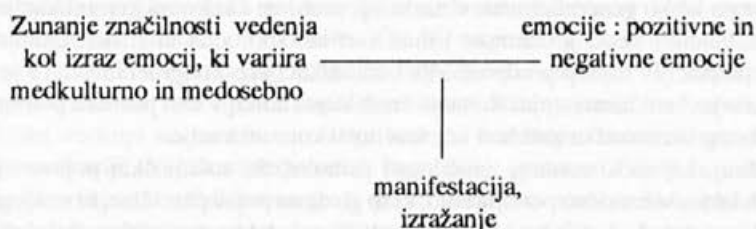
Reprezentativne funkcije zunanjih značilnosti vedenja imajo lahko nadalje zelo kvalitativno različne pomeni. Pri tem gre predvsem za vprašanje KAKO in KAJ določena zunanja značilnost izraža. Če določena zunanja značilnost vedenja ima reprezentativno funkcijo, lahko ta funkcija variira npr. kot signal, indica, simbol itd. Pri tem nas seveda ne zanimajo kakršnikoli zunanji znaki vedenja. Zanimajo nas predvsem tisti, ki so socializirani. Emocije imajo npr. številne in različne navzven opazne fiziološke znake. V našem primeru nas zanimajo tisti zunanji znaki, tiste zunanje značilnosti vedenja, ki so hkrati rezultat socialnega učenja. V tolikšni meri, kolikor so rezultat učenja, jih je možno "zaigrati" tudi "mimo" emocij.

Evaluacija oz. interpretacija reprezentativnih funkcij zunanjih značilnosti (socialnega) vedenja je odvisna od kulturnih faktorjev. To pomeni, da je pomen, ki ga pripisujemo zunanjim značilnostim (socialnega) vedenja odvisen tudi od kulture. Znane so npr. medkulturne razlike v izražanju emocij, v pomenih različnih zunanjih znakov pri komunikaciji.

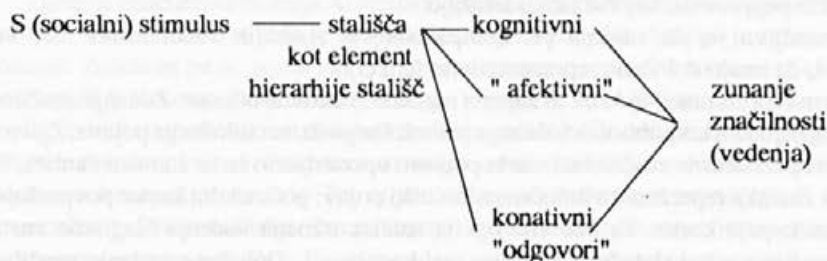
Ravno v primeru izražanja emocij lahko pokažemo na to, da številne zunanje značilnosti vedenja lahko izražajo tudi stališča - v določenih primerih kažejo celo na njihovo hierarhijo. Če zunanje značilnosti izražajo hkrati stališča, ki se nahajajo pri samem vrhu

hierarhije stališč, potem izražajo tudi vrednote. V hierarhiji stališč so namreč vrednote hierarhično najvišja stališča.

Naše izvajanje pa si lahko ponazorimo tudi na naslednji način :



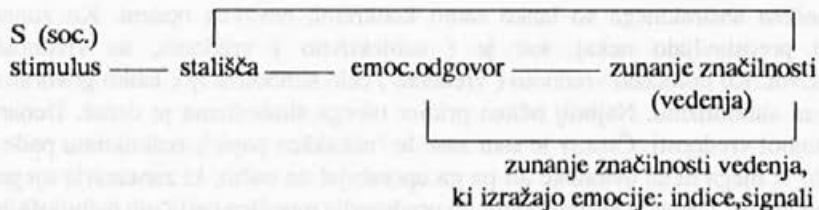
K čustvom pa lahko pristopimo tudi kot k "afektivni komponenti" stališč. (Določeno stališče ima pri tem določen položaj v hierarhiji stališč vis a vis določenega objekta) :



Zunanje značilnosti vedenja, ki izražajo določene emocije, izražajo s tem posredno tudi "afektivno komponento" stališč. To pomeni, da lahko izražajo tudi stališče samo. Če gre za stališče, ki ima funkcijo izražanja vrednot, lahko posredno izražajo tudi vrednote.

Zunanje značilnosti vedenja, ki imajo funkcijo izražanja stališč, pa nimajo nujno emocionalne konotacije. Različne značilnosti (socialnega) vedenja lahko izražajo različne značilnosti stališč: valenco, intenziteto, odprtost itd.

zunanje značilnosti vedenja,
ki izražajo stališča samo kot simboli



Zunanje značilnosti vedenja pa so lahko z različnimi značilnostmi stališč bolj ali manj kongruentne. Nekongruentnost med zunanjimi značilnostmi stališč in vsebino stališč je npr. inhibitorni element persvazivne komunikacije. O nekongruentnosti lahko govorimo takrat, ko so različni znaki istega komunikacijskega procesa v medsebojnem pomenskem neskladju. karikiran primer bi bil npr. ta, da z žalostnim obrazom izjavljamo, da smo veseli. Omenjeni primer pa lahko generaliziramo v naslednji problem : kako na komunikacijske učinke vpliva neskladje (nekongruentnost) med vsebino sporočila in znaki zunanjega vedenja. - Vsak prepričljiv nastop predpostavlja komunikacijsko kongruentnost. Ta je še zlasti pomembna v javnem nastopanju. Zunanje značilnosti lahko v tem primeru pomembno prispevajo h kongruentnosti in zaželeni učinkovitosti komunikacije.

Poleg vprašanj, kaj so to zunanje značilnosti psiholoških, socioloških pojavov (so značilnosti, ki jih lahko senzorično percipiramo, ki so glede na pojav parcialne, ki so njegov del, ali pa so z njim v določeni stalni zvezi, kot eksplicitne so lahko materialne, fiziološke, različno socializirane, različno kompleksne in z različnim samostojnim pomenom, to so lahko tudi značilnosti zunanjega vedenja), se lahko vprašamo, ali imajo zunanje značilnosti psiholoških in socioloških pojavov tudi kakršnokoli reprezentativno funkcijo. Zanima nas torej, kaj vse lahko pripisujemo (atribuiramo) zunanjim značilnostim psiholoških in socioloških pojavov oz. kaj vse lahko izražajo.

Razumljivo je, da obstaja pri kompleksnejših zunanjih značilnostih tudi večja verjetnost, da imajo določeno reprezentativno funkcijo.

Pojem reprezentacij je širok in zajema različne znakovne odnose. Zunanje značilnosti lahko obstajajo tudi kot simbol določenega psihološkega oz. sociološkega pojava. Zgovoren primer so npr. statusne značilnosti : zelo pogosto uporabljamo izraz statusni simbol. Tudi blagovna znamka reprezentira določen psihološki pojav: potencialni kupec povprašuje po koristi oz. kupuje korist. Ta bistvena opcija analize tržnega vedenja blagovno znamko obravnava kot simbol določene kvalitete oz. koristnosti. Določene zunanje značilnosti (vedenja) so lahko simbol erotične privlačnosti, itd.

(Ne moremo tudi mimo dejstva, je vprašanje zunanjih značilnosti psiholoških pojavov eno temeljnih vprašanj psihološke metodologije oz. psihološkega pristopa. Odnos med psihološkimi pojavi in njihovimi zunanjimi značilnostmi je npr. zelo "asimetrično" obravnaval klasični behaviorizem. Psihološke analize so bile za klasični behaviorizem predvsem analize zunanjih značilnosti oz. značilnosti zunanjega vedenja. Podobno velja za behaviorizem v sociologiji.)

Bolj ali manj kompleksne značilnosti zunanjega vedenja so hkrati zelo "primerne" za simbolno funkcijo. Simbol namreč ne more biti abstrakten, predvsem pa mora biti senzorično zaznaven. Simboli, ki predstavljajo nekaj abstraktnega, so lahko samo konkretni. Simbol svobode je kip svobode, simbol pravičnosti je ženska s tehtnico in zavezanimi očmi, križ je simbol trpljenja in odrešenja, jeans je simbol sproščenosti itd. Simboli nečesa abstraktnega so lahko samo konkretni, navzven opazni. Ko zunanje značilnosti predstavljajo nekaj, kar je (subjektivno) vrednota, so vrednostno reprezentativni. Ko določeno vrednoto (vrednost) celo simbolizirajo, lahko govorimo o vrednostnem simbolizmu. Najbolj očiten primer takega simbolizma je denar. Denar je zaščiten simbol vrednosti. Čeprav je sam zase le "nekakšen papir", redkokomu pade na misel, da bi iz njega delal aviončke ali pa ga uporabljal na način, ki zanemarja njegovo menjalno vrednost. Denar je hkrati simbol, ki predstavlja množico različnih psiholoških in socioloških relacij. Kot simbol hkrati zgovorno dokazuje, da vsaka simbolika predpostavlja

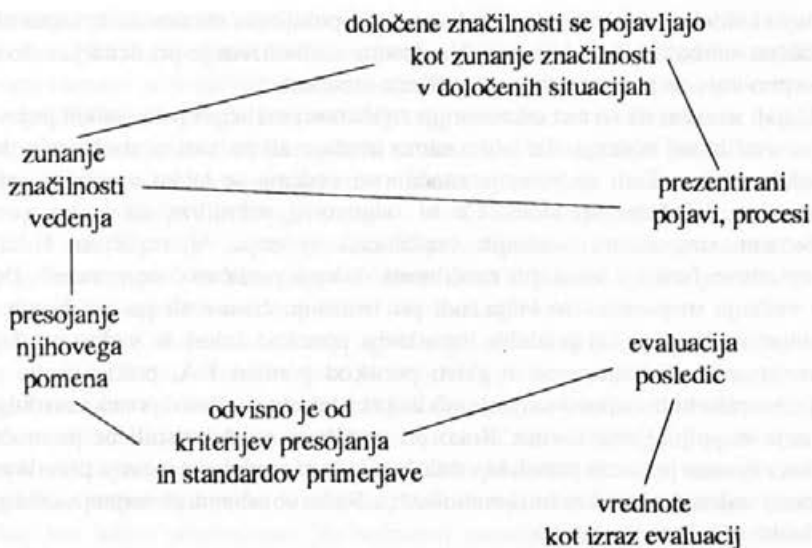
celovitejši kontekst različnih odnosov (socialnih, političnih, ekonomskih, kulturnih itd.), ki določeno simboliko opredeljujejo. Vrednostni simbolizem je pri denarju zelo očiten : končno pravimo, da je cena v denarju izražena vrednost.

Dejali smo že, da so ena od zunanjih značilnosti različnih psiholoških pojavov tudi zunanje značilnosti vedenja. Te lahko samo izražajo ali pa tudi simbolizirajo določene psihološke pojave. Tudi za zunanje značilnosti vedenja se lahko vprašamo, ali lahko simbolizirajo določeno vrednoto. Če bi odgovorili pritrdilno, bi lahko govorili o vrednostnem simbolizmu zunanjih značilnosti vedenja. V različnih kulturah so reprezentativne funkcije zunanjih značilnosti vedenja različno " normirane". Določene oblike vedenja so norma - to velja tudi pri izražanju čustev ali pa pri drugih vidikih komunikacije. V južnejših predelih Jugoslavije ponekod žalost še vedno izražajo s t.i. "jadikovanjem" . Odkimavanje z glavo ponekod pomeni DA, prikimavanje pa NE. Srednjeevropska kultura pozdravljanja odklanja t.i. taktilno kulturo : ponekje so dolgotrajna objemanja in poljubljanja norma. Roko pri pozdravu naj bi stisnili ne premočno , ne prešibko. - Bonton je sistem pravil, ki v določeni kulturi predpisuje in ureja pravila zunanjih značilnosti vedenja pri medosebni komunikaciji. Način oblačenja, govorjenja, celo gledanja imajo lahko določeno simboliko.

Zunanje značilnosti vedenja, ki predstavljajo določeno normo, lahko predstavljajo tudi vrednoto. Vsaka norma seveda še ni vrednota, najbrž pa velja : bolj ko je zaželeno, bolj je vrednota. Zaželene pa so ponavadi t. i. internalizirane norme. To so norme, ki smo jih " ponotranjili ". Zunanje značilnosti (vedenja), ki simbolizirajo internalizirane norme, so tako lahko tudi simboli vrednot. Simboli so lahko individualni, skupinski, ali pa generalneje sprejeti v določeni kulturi. Predvsem so vedno odvisni od kulture. Vsaka simbolizacija je " kulturno kontaminirana ". (To velja tudi za simbole, ki " nastopajo " v klasični psihoanalizi.) Psihoanalitska interpretacija simbolnih pomenov nekaterih zunanjih značilnosti vedenja, včasih celo zelo malenkostnih, je primer reprezentativne funkcije zunanjih značilnosti vedenja - v (klasični) psihoanalizi se jim pripisuje celo psihodiagnostični pomen.

Vrednostni simbolizem zunanjih značilnosti vedenja oz. drugih "zunanjih značilnosti " je zlasti izrazit pri različnih ritualih in obredih. Bolj ko zunanje značilnosti (vedenja) reprezentirajo nekaj " oddaljenega ", bolj so same zase simbol določenega pojava ali vrednote. Tako lahko celo pri zunanjih značilnostih vedenja govorimo o nekakšni "funkcionalni avtonomiji".

Reprezentativna (simbolna) funkcija zunanjih značilnosti (vedenja) pa je odvisna tudi od kriterijev socialnega presojanja:



ZUNANJE ZNAČILNOSTI PSIHOLOŠKIH (SOCIOLOŠKIH) POJAVOV IN SOCIALIZACIJA

Socializacija pomeni tudi učenje igranja različnih socialnih vlog. Vsaka vloga ima tudi svoj status. Socializacija pomeni torej tudi zavzemanje različnih statusov. Različne statusne značilnosti pa lahko obravnavamo kot zunanje značilnosti različnih psiholoških in socioloških pojavov. (Statusne značilnosti se med drugim kažejo tudi v različnih značilnostih zunanjega vedenja.)

Med statusne značilnosti spadajo tudi številne značilnosti neverbalnega vedenja ali neverbalne komunikacije. Končno, lahko govorimo tudi o materialnih oz. nematerialnih značilnostih statusa. O obojih pa večkrat govorimo kot o statusni simboliki. Ta se spreminja z različno kulturo, pa tudi longitudinalno, recimo kar zgodovinsko. Statusna simbolika, tako materialna kot nematerialna, pri tem včasih poudarja statusne razlike, oz. posebno statusno kulturo. Določene mladinske subpopulacije se npr. oblačijo in obnašajo na prav poseben način. Tudi poslovneži imajo svoj kodeks obnašanja in oblačenja.

T.i. zunanje statusne značilnosti omogočajo tudi hitro prepoznavanje predstavnikov različnega statusa.

Ko se zunanje značilnosti (vedenja), ki imajo v komunikaciji sicer zelo pomembno vlogo, iz (pomožnega) instrumenta komunikacije spremenijo v komunikacijski cilj, pa lahko govorimo o njihovi " funkcionalni avtonomiji ".

V eni od naših raziskav nas je zanimalo tudi stališče do sprejemljivosti hierarhičnih odnosov (v kolikšni meri so sprejemljivi različni hierarhični odnosi). Nadalje pa nas je zanimalo, ali obstaja kakšna zveza med stališči do sprejemljivosti hierarhičnih odnosov in stališči do vrednostne reprezentativnosti različnih značilnosti zunanjega vedenja. Od česa

je odvisna, oz. kaj vpliva na zvezo med obema sklopoma stališč - med obema stališčnima orientacijama. Kakšna je pri tem vloga informiranosti (informacije) o stališčnem objektu (o objektu merjenja, če imamo opraviti s stališčnimi lestvicami)? V pričujočem tekstu smo prišli samo do omenjenega vprašanja (čeprav naši empirični poskusi odgovorov nanj segajo v sredino 80 - tih let). Če v naslovu pa smo omenili, da predstavlja pričujoči tekst samo uvodne socialno - psihološke premisleke v opredelitev izbranega problema. Z navedbo naših vprašanj smo ga sedaj prav na hitro tudi omenili. V tem uvodu pa se bo naš premislek ozrl še nekam drugam: na socialne orientacije.

STALIŠČA KOT SOCIALNE ORIENTACIJE

Socialno orientacijo obravnavamo kot strukturo, sklop stališč, ki imajo isti objekt. Socialne orientacije zajemajo toliko več aspektov posameznega pojava oz. objekta, kolikor je objekt kompleksnejši.

Socialne orientacije lahko v socialni psihologiji merimo z lestvicami stališč.

Tudi socialne orientacije so rezultat socialnega učenja oz. socializacije. Nastajajo tudi kot izraz posameznikove težnje po redu oz. urejenosti, ki jih med drugim dosega s procesi kategorizacije oz. klasifikacije. Različni nivoji elaboracije informacij rezultirajo v različnih "socialnih reprezentacijah". Te nastajajo na osnovi procesov socialnega primerjanja, diferenciacije in integracije, različne kognitivne kompleksnosti itd. Različne socialne orientacije lahko tvorijo tudi širše sisteme "socialnih reprezentacij". Znotraj teh sistemov so tudi različne socialne orientacije različno povezane. To pravzaprav pomeni, da so različno povezani različni vidiki posameznih socialnih orientacij. V jeziku stališčnih lestvic bi to pomenilo povezavo med različnimi postavkami različnih socialnih orientacij.

Različne socialne orientacije se lahko prav tako nanašajo na različne vrste socialnih odnosov. Stališča lahko zavzemamo npr. do medosebnih, intragrupnih in intergrupnih odnosov. Ti odnosi pomenijo hkrati tudi različne vrste komunikacijskih procesov. V komunikaciji nosilci različnih socialnih vlog (različno reprezentativnih socialnih vlog) nastopajo tudi kot osebnosti. Osebnosti pa ne moremo reducirati na zbirko vlog. Osebnost je ne le nekaj več, ampak tudi nekaj kvalitativno drugačnega.

Kaj ima pri vsem tem opraviti pojem t. i. kognitivne sheme?

Pojem kognitivne sheme lahko primerjamo s pojmom modela. Če je model kompleksnejši, zajema več elementov in njihovih medsebojnih odnosov. Kompleksnost modela je zopet odvisna od dveh spremenljivk. Splošno ju lahko poimenujemo kot subjektivno in objektivno. Subjektivna se kaže v kognitivni kompleksnosti posameznika, objektivna pa v objektivni strukturi obravnavanega pojava. Kognitivna kompleksnost je pri tem spremenljivka z nedvomno širšim razponom variacije. Subjektivne variacije kognitivne kompleksnosti zajemajo različne strategije učenja, mišljenja in ustvarjalnosti. Objektivna struktura pa je glede na obstoječe kriterije percepcije in evaluacije bolj ali manj enoznačno določena. Funkcioniranje določenega modela kot psihološkega procesa je predvsem izraz interakcije med kognitivno kompleksnostjo in objektivno strukturo. Kognitivna kompleksnost se kaže med drugim tudi v kompleksni kategorizaciji in klasifikaciji. (S problemi kategorizacije in klasifikacije v socialni psihologiji se ukvarja socialna kognitivna

psihologija.) "Stabilnost" določenega (psihološkega) modela pa je odvisna tudi od stabilnosti kriterijev klasifikacije in kategorizacije.

Ob predpostavki približno enake kognitivne kompleksnosti je sprememba določenega modela odvisna tudi od novih informacij. Pri tem se lahko vprašamo, kaj sploh so nove informacije? Lahko odgovorimo, da so to tiste, ki se na novo pojavljajo glede na obstoječo informacijsko bazo določenega (psihološkega) modela. Zunanji stimulusi se ocenjujejo kot nova informacija glede na že obstoječe znanje. Pri tem se srečujemo z različnimi vrstami znanja. Na nivoju socialne percepcije lahko npr. govorimo o socialnem znanju. - Sprememba določenega psihološkega modela pa ni odvisna le od elaboracije števila in vrste novih informacij. Odvisna je tudi od interakcije med novimi informacijami in že obstoječim znanjem. Ta interakcija je pravzaprav proces kategorizacije oz. klasifikacije.

Ko govorimo o informacijah, imamo v mislih predvsem njihov denotativni oz. racionalni pomen. Tak je tudi računalniški pojem informacije oz. njene osnovne enote - "bit-a". Pri tem ponavadi pozabljamo, da ima informacija tudi svoj konotativni pomen. Konotativni pomen je predvsem "emocionalni pomen". Je čustvo, ki se pojavlja skupaj z določenim racionalnim pomenom. Ko gre za psihološko percepcijo oz. evaluacijo, ima vsaka informacija dva pomena: racionalni (denotativni, denotacija) in emocionalni (konotativni, konotacija). Konotativni pomen informacije lahko različne kognitivne procese ali inhibira (zavira, otežuje) ali facilitira (olajšuje). Tisto, kar se radi učimo, se hitreje naučimo in si ponavadi tudi hitreje zapomnimo. S stališča klasične psihoanalize bi moral obstajati sorazmeren odnos med intenziteto negativnega konotativnega pomena in intenziteto potlačitve.

Percepcija racionalnega, denotativnega pomena se kaže predvsem v procesih kategorizacije in klasifikacije. Percepcija konotativnega pomena pa se kaže predvsem v procesih evaluacije. Med obema vrstama pomena obstaja interakcija. Ta interakcija vpliva tudi na klasifikacijo (kategorizacijo) denotativnih pomenskih vidikov informacije. Kognitivnih procesov ne moremo obravnavati izolirano od osebnosti ravno zaradi interakcije med denotativnim in konotativnim pomenom. Čustva pomenijo hkrati "aktiviranje" velikega števila drugih osebnostnih značilnosti. Elaboriranje informacij je zato proces, pri katerem sodelujejo številni osebnostni faktorji. Pri tem seveda ne smemo zanemariti tistih vidikov, ki so čisto kognitivni: sem spada npr. tudi kognitivna kompleksnost kot zmožnost hkratne elaboracije različnih pomenskih vidikov na različnih pojmovnih ravneh.

Razliko med denotativnim in konotativnim pomenom lahko nazorno zaznamo pri dovolj strukturiranih vizuelnih informacijah. Denotativne vidike lahko v tem primeru nazorno orišemo: ujemanje med različnimi opazovalci z enako dobrimi možnostmi opazovanja bi moralo biti v tem primeru veliko. Verjetno pa bi bila manjša ujemanja v doživljajih oz. konotativnemu pomenu. - Včasih se zdi, da so nivoji pomenske abstrakcije v zvezi s konotativnim pomenom. Čustveno intenzivneje naj bi doživljali to, kar je konkretno. V številnih primerih je to tudi res. Čustven odziv na besedo nesreča je nedvomno največkrat drugačen kot pa odziv na konkretne posledice. - S to trditvijo pa se nedvomno ne bi strinjali pristaši islama: ti gojijo religiozna čustva do boga, ki je abstrakten oz. nepredstavljen.

Pravkar smo poleg problema novosti in različnega pomena informacij zajeli še nov problem. To je problem informacijske simbolne kode. Tudi v zvezi s tem lahko govorimo o različnih vrstah informacij. (Deloma smo že nakazali razliko med predstavami in

abstraktnimi pomeni). Struktura socialnega znanja je med drugim odvisna tudi od vrste informacij. Pri tem se predstave ponavadi strogo ločijo od abstraktnih pomenov. Večkrat se tudi poudarja, da sta abstraktnost in predstavljenost obratnosorazmerni. Če bi bilo to res, nikoli ne bi mogli npr. narisati matematične funkcije. Ta namreč izraža določen odnos: linearen, eksponenten, logaritemski itd. Pojem "odnos- a" je zelo abstrakten pojem. To pomeni, da je zelo splošen. Isto matematično funkcijo lahko apliciramo v zvezi z različnimi merskimi enotami. Poleg tega si določenih splošnih odnosov (razmerij, funkcij) ni težko predstavljati. Skušajte si ta hip predstavljati npr. linearno funkcijo.

Odnos med nivojem posploševanja in predstavljenosti torej ni enoznačen. Res pa je nekaj drugega: na višjih nivojih abstrakcije operiramo predvsem z modeli. Na izrazito konkretnih nivojih pa je možna skorajda "fotografska odslikava".

Pri izrazito abstraktnih pomenih bi torej težko govorili o njihovih zunanjih značilnostih v smislu indic. Tistega, kar je abstraktno, pač ne moremo senzorično percipirati. Senzorično lahko percipiramo samo model ali pa zunanjo reprezentacijo nečesa, kar je abstraktno. Abstraktni pomen je namreč ekstenzionalni pomen. Zamislimo pa si naslednjo situacijo oz. kombinacijo: abstrakten pomen v smislu relativne nedoločenosti, nedefiniranosti (denotativne nestrukturiranosti), močna pozitivna ali negativna čustva, ki se vežejo nanj (zelo izrazit konotativni pomen) in pa določene zunanje značilnosti (vedenja), ki določen pomen izražajo navzven. Zelo izrazito čustvo, ki je hkrati visoka preferenca, je lahko tudi vrednota. Zunanja značilnost pa je v določenih primerih lahko tudi simbol. V takem primeru lahko govorimo o vrednostnem simbolizmu zunanjih značilnosti (vedenja). - Pri tem je seveda posebno vprašanje, kaj in zakaj je za nekoga nekaj simbol.

Kombinacija relativno "praznih pojmov" in močnih čustev lahko rezultira v "funkcionalni avtonomiji" zunanjih značilnosti. Namesto da bi jih obravnavali zgolj kot izraz nečesa, jih lahko začnemo obravnavati kot tisto, kar izražajo. Če izražajo nekaj slabo definirane, lahko kar njim samim atribuiramo določen denotativni in konotativni pomen. Če evaluacijo lahko obravnavamo kot vrednoto, pomeni, da jim atribuiramo pomen vrednote.

"Prazni pojmi" pa so nekaj, kar sodi na področje socialnega znanja. Vsaka informacija ima svoj pomen glede na strukturo obstoječega socialnega znanja.

Denotativni pomen informacije spada na področje kognitivnih, konotativni pomen pa na področje emocionalnih procesov, emocij. Tako kognicija kot emocija pa se pojavljata "skupaj" v okvirju motivacijskega ciklusa. Nobenega motivacijskega ciklusa pa ne moremo obravnavati izven "osebnostnega okvirja". Osebnostne značilnosti so eden od pogojev funkcioniranja motivacijskega ciklusa. Tudi komponentna definicija stališč (kognitivna, emotivna in behavioralna komponenta) vse preveč zanemarja pomen osebnostnih značilnosti. (Komponentno definicijo stališč lahko obravnavamo tudi s pomočjo informacijske teorije v širšem pomenu: ne le kot teorijo informacij z racionalnim-denotativnim pomenom, temveč kot kombinacijo denotativnega in konotativnega pomena.)

Odkar se psihologija ukvarja z informacijami, se ukvarja tudi s tem, kakšen je njihov vpliv na stališča. Podrobneje to pomeni : kakšen je njihov vpliv na posamezne stališčne komponente, na njihovo medsebojno zvezo, na spremembo stališč, na nastajanje novih stališč, kako neka nova informacija prestrukturira že obstoječe informacije, ki spadajo v kognitivno komponento (denotativni pomen informacij naj bi spadal v kognitivo, konotativni pomen pa v emotivno komponento - teorija informacij računalniškega izvora pravzaprav ne more upoštevati konotativnega pomena , vsaj v takem smislu ne, kot se pojavlja v človeški percepciji). Računalnik na informacijo ne reagira s čustvi. Obdelava informacij je zgolj funkcija konfiguracije "cheapov " (hardware) in računalniškega programa (software). Pri človeku pa je vsako učenje socialno učenje : ali se uči nečesa, kar spada v področje socialnih odnosov in pojavov, ali pa se tisto, kar se pač uči, uči v določenih socialnih pogojih. Sem spadajo tako hrup učilnice ali tišina knjižnice (ali obratno), učenje v družinskem krogu, krogu prijateljev ali pa individualno učenje v virtualnem socialnem okolju. Ravno v socialni kognitivni psihologiji 80-tih let so se pojavili eksperimenti, ki so obravnavali zvezo med čustvi in (socialnim) učenjem.

Omenili smo že, da lahko stališča obravnavamo tudi kot socialne orientacije. Socialne orientacije so kompleksnejša stališča oz. kompleksnejše strukture stališč. Vpliv informacij na socialne orientacije je podoben vplivu informacij na stališča.

Za socialne orientacije naj bi bilo značilno, da predstavljajo tudi določeno hierarhijo stališč : hierarhijo glede na splošnost predmeta, ki ga merimo, in hierarhijo glede na splošnost odnosa do predmeta merjenja. Stališča do določene družbe (v nacionalnih mejah) je lahko primer socialne orientacije. Taka stališča predpostavljajo tako stališča do konkretnih pojavov, kot stališča do splošnih vrednot v družbi. Taksonomija različnih ravni posploševanja predmeta merjenja je lahko različno razvejana. Socialne orientacije izražajo torej stališča do kompleksnejših predmetov merjenja.

Tudi socialne orientacije lahko v jeziku socialne kognitivne psihologije obravnavamo kot določeno kognitivno shemo, kot določen " model ". " Clustri " stališč, ki tvorijo določeno kognitivno shemo , so lahko različno strukturirani. To pomeni, da zveze med posameznimi stališči (aspekti percepcije in evaluacije) variirajo glede na smer in intenziteto. Različna stališča se lahko med seboj različno povezujejo. Omenjeno strukturo stališč lahko ugotovimo s faktorsko analizo. V tem primeru govorimo o faktorski strukturi. Ta je lahko bolj ali manj stabilna. Faktorska struktura je pravzaprav MODEL strukture stališč. Stabilna faktorska struktura pomeni stabilno strukturo stališč.

Struktura stališč pa se kaže tudi v frekvenčnih distribucijah posameznih postavk. Stabilne socialne orientacije so tiste, kjer so stabilne tudi distribucije posameznih postavk, ki sestavljajo socialno orientacijo.

Socialno orientacijo sestavlja množica stališč, ki se nanašajo na različne aspekte objekta stališč. Tudi predmet stališč lahko prikažemo na taksonomski način . Različni aspekti oz. atributi se v tem primeru nahajajo na različnih nivojih splošnosti: so bolj ali manj splošni oz. bolj ali manj konkretni. Pri bolj kompleksnih objektih je taksonomija bolj razčlenjena kot pri manj kompleksnih. - Analiza sprememb socialnih orientacij je zato zahtevnejša od analize sprememb posameznih stališč. Vprašamo se lahko tudi to, v čem se kaže sprememba socialne orientacije (oz : kdaj lahko govorimo o spremembah socialne

orientacije). Splošnejše socialne orientacije lahko sestavljajo manj splošne, posebnije socialne orientacije. Socialna orientacija v zvezi z družbo kot celoto je lahko sestavljena iz socialnih orientacij v zvezi z njenimi institucijami, hierarhijo, vrednotami.

Pri socialnih orientacijah oz. pri stališčih s kompleksnejšim objektom je ta objekt eksplicitno izražen predvsem na višjih nivojih posploševanja. To je razumljivo, saj ti nivoji omogočajo tudi izrazitejšo sintezo različnih aspektov. Za kompleksnejše objekte je značilna večja množica aspektov : njihova sinteza je možna šele na višjih nivojih posploševanja. Informacija o objektu (predmetu) stališč je zato pri kopleksnejših objektih splošnejša informacija. Informacija o objektu, ki je hkrati njegova identifikacija, je zato nujno splošna.

Recimo, da imamo opravka s kompleksnim objektom stališč. Stališča skušamo izmeriti s pomočjo stališčne lestvice. Ali lahko predhodna informacija o objektu stališč vpliva na odgovore stališčne lestvice? Če vpliva, lahko govorimo o sorazmerno "neizdelanih" stališčih . " Izdelanost " stališč je pojem, ki se nanaša na stabilnost strukture stališč. Povezana je tudi s kognitivno kompleksnostjo.

Skušajmo tukaj za sedaj tudi končati naš krajši miselni izlet, kjer smo si privoščili socialno-psihološke premisleke o zunanjih značilnostih (vedenja), socialnih orientacijah, stališčih in informacijah. Gre za uvodne premisleke pred tehtnejšo opredelitvijo izbranega problema, ki smo ga na hitro že predstavili v obliki vprašanja : kakšna je zveza med stališči do sprejemljivosti hierarhičnih razmerij v družbi in stališči do pomembnosti vrednostnih simbolov ? Kateri so faktorji , ki (lahko)vplivajo na odnos med tema dvema socialnima orientacijama ? Kakšna je pri tem vloga kognitivnega faktorja informiranosti o stališčnem objektu ? Dejali smo že, da empirični poskusi odgovorov na to vprašanje segajo v sredo 80 - tih let. O njih morda kdaj drugič. S podajanjem naših premislekov pa smo skušali vsaj nekoliko tudi vsebinsko osvetliti tedanjo miselno pot do opredelitve problema. Za spremembo je ta nekdanja pot v pričujočem sestavku tudi edina referenca njegovega pisanja.

Gospodarska socializacija otrok

MARKO POLIČ, VLASTA ZABUKOVEC

POVZETEK

Predmet pričujoče raziskave je bila gospodarska socializacija otrok starih 8, 11 in 14 let v obdobju hitrih gospodarskih in političnih sprememb. Opravljena je bila kot del mednarodnega raziskovalnega projekta. Zato je bil uporabljen enak postopek kot v ostalih deželah. Razlike so bile v gospodarski in politični situaciji jugoslovanskih otrok, predvsem v njeni spremenljivosti. Zato smo intervju opravili dvakrat, v aprilu 1988 in januarja 1990. Analiza odgovorov je pokazala, da je bil nivo znanja zapletenih gospodarskih vprašanj razmeroma nizek, morda zato, ker je bil intervju usmerjen k tistim gospodarskim vidikom, ki za jugoslovanski gospodarski sistem tedaj niso bili značilni.

Raven gospodarskega razumevanja narašča z leti. Medtem ko je bilo znanje najmlajše skupine na zelo konkretni ravni, so starejši otroci podali večje število bolj zapletenih odgovorov. Odgovori vseh skupin, posebej starejših, so jasno odražali določene vidike, npr. inflacijo, tedanjih gospodarskih razmer. V načelu so odgovori odražali iste značilnosti gospodarske socializacije kot so o njih poročale druge raziskave (npr. Leiser, 1983).

ABSTRACT

ECONOMIC SOCIALIZATION OF CHILDREN

The subject of this investigation was the economic socialization of children aged 8, 11 and 14 during the period of rapid economic and political changes. It was made as part of an international research project. That is why the same methods were applied as in other countries. The differences were in the economic and political situation of Yugoslavian children, especially in its variability. That is way we made the interview twice, first in April 1988, and then in January 1990. An analysis of the responses showed that the level of knowledge of complicated economic questions was relatively low, possibly because the interview was directed to those economic aspects which were not characteristic for the Yugoslav economic system at that time. The level in the understanding of economy is increasing every year. While the knowledge of the youngest group was on a very concrete level, the elder children gave a nuber of more complicated responses. The responses of all groups, especially the elder, clearly expressed specific aspects, e.g. inflation and the current conditions reigning in economy. In principle, the answers expressed the same characteristics of economic socialization as were reported by other investigations (e.g. Leiser, 1983).

Kot je samo po sebi razumljivo za odrasle, se tudi otroci s svojim znanjem, razumevanjem in vedenjem vključujejo v gospodarski svet. Seveda ne na enak način in v enakem obsegu. Vključevanje v ta svet je namreč razvojni proces. Tu se ne bomo ukvarjali z gospodarstvom kot takim, pač pa s tem, kako ga razumejo laiki, v našem primeru otroci. Govorili bomo torej o t.i. "naivnem gospodarstvu". Čeprav gospodarstvo marsikje sploh ni šolski predmet, vsaj ne izrecno, pa se z njim tako ali drugače srečujejo že tudi majhni otroci. So potrošniki, kupujejo ali iščejo stvari za svojo uporabo, npr. igrače, sladkarije, pa tudi za družino, mnogi varčujejo itd. Vključeni so tudi v makrogospodarske zadeve, saj si s svojimi družinami delijo družbeno-gospodarske probleme, kot so siromaštvo, nezaposlenost ali inflacija, izbirajo šolsko usmeritev, vedo, da se bodo morali zaposliti itd. Kot potrošniki so pogost cilj TV reklam, srečujejo pa se tudi z drugimi obvestili, ki niso namenjena neposredno njim (npr. TV dnevnik), pogovarjajo se z vrstniki in starejšimi itd. Dejansko so še kako vključeni v svet gospodarstva. Zanima nas, kako ga dojemajo.

TEORIJE GOSPODARSKE SOCIALIZACIJE

Razvoj gospodarske socializacije je precej zapleten proces, tesno povezan z intelektualnim razvojem na eni strani, ter z dejanskimi gospodarskimi in političnimi razmerami na drugi strani. Socializacijo samo bi lahko opredelili (Ziegler in Child, 1969) kot "širok izraz za celoten proces, s katerim posameznik razvije, v transakcijah z drugimi ljudmi, svoj specifičen vzorec socialno relevantnega vedenja in izkušenj". Gospodarska socializacija se nanaša na pridobivanje gospodarskega znanja, spretnosti, vedenj in stališč, pomembnih v gospodarskem svetu. Predmet te raziskave je gospodarska socializacija otrok v obdobju hitrih gospodarskih in družbenih sprememb, ne pa zaznava teh sprememb sama po sebi. Razlaga pojmov in tolmačenje gospodarske socializacije otrok sta podana v mnogih virih (npr. Leiser, 1983; Roland-Levy, 1989). V tem uvodu bomo obravnavali le nekatere splošne ugotovitve ter pogoje, pomembne za njeno vsebino. Razlage na eni strani počivajo na Piagetovi razvojno-spoznavni teoriji, na drugi pa gradijo na teoriji učenja. Piaget nudi transakcijski proces, tj. "uravnovešanje", ki povezuje otroške spoznavne stopnje z njihovo izkušnjo sveta. Ta model poudarja prvenstvo otroških akcij v razvoju. Z druge strani pa teorija učenja (behaviorizem) poudarja učinke okolja na otroško vedenje. Funkcionalno vedenje se ojačuje ali posnema, zato "ker deluje", je nagrajevano. Čeprav se morda ne zdi tako na prvi pogled, pa se oba modela dopolnjujeta (Youniss, 1978):

- * medtem ko lahko s spoznavnim modelom pojasnjujemo razvoj procesov mišljenja, teorija učenja pojasnjuje vedenje. Piagetov model nam torej nudi okvir, behavioristi pa vsebino socializacije;
- * prvi model poudarja intraindividualne razlike v otrokovem razvoju, drugi pa opisuje interindividualne variacije pri isti starosti;
- * obe teoriji menita, da so stiki s socialno resničnostjo nujni za nastanek predvidljivega vedenjskega vzorca.

Gospodarsko mišljenje predstavlja vidik spoznave in je zato odvisno od splošnih razvojnih sprememb v spoznavnem sistemu. Gospodarsko dozorevanje otrok izhaja iz njihove gospodarske socializacije in poteka v razvojnih stopnjah. Dejansko lahko pri otrocih zasledimo s starostjo povezane kakovostne spremembe v gospodarskih idejah. Na vsaki stopnji so otrokovi odgovori kakovostno različni, stopnje so sosedne, hierarhično integrirane in vsaka oblikuje strukturalno celoto. Različni avtorji (po Leiserju, 1983; Furnhamu, 1988) navajajo različne stopnje v razvoju ekonomske socializacije. Tako Danziger (1958) meni, da razvoj splošnih socialnih in gospodarskih pojmov lahko poteka drugače kot na fizikalnem področju. Odgovore 5 do 8 letnih otrok na vprašanja o pomenu bogastva in siromaštva, uporabah denarja in položaju šefa je razvrstil v štiri razvojne stopnje:

1. na začetni, predkategorialni stopnji otroci sploh še nimajo gospodarskih kategorij mišljenja;
2. na naslednji, kategorialni stopnji otroški pojmi predstavljajo stvarnost kot izolirana dejanja, pojasnjena z moralnim ali voluntarističnim imperativom;
3. na tretji stopnji je otrok zmožen ustvarjanja pojmov o odnosih s pomočjo obstoja recipročnosti med prej izoliranimi dejanji, vendar so ti odnosi še izolirani in nesistematično povezani;
4. končno se na četrti stopnji ti različni izolirani odnosi povežejo v sistem odnosov ter v širše razumevanje delovanja gospodarskega sistema kot celote.

Danziger meni, da razvoj stopenj gospodarskega razumevanja ni preprosto posledica notranjega dozorevanja, temveč je odvisen od izkušenj z denarjem in menjavo. S tem bi lahko razložili razlike med razredi, deželami itd.

Novejše raziskave so bile bolj izdelane in poglobljene ter so se lotile področij, kot so: blago, vrednost, menjava, lastnina, delo in dohodek. Na vsakem od področij so raziskovalci odkrili kakovostno različne vrste odgovorov, ki so bili značilno povezani s starostjo otrok. Mlajši otroci so si socialne pojave zamišljali v naravnih ali fizikalnih kategorijah (vrednost so istovetili s fizično velikostjo; dohodek z fizično količino dela). Pokazali so skrajn realizem, saj niso razumeli konvencionalnosti ali normativizma, povezanega s socialnimi pojavi ali ustanovami. Šele v zgodnjem do srednjem mladostništvu začenjajo otroci v polni meri razumevati določena osnovna gospodarska načela. Gospodarska pojmovanja se postopno širijo, postajajo bolj zapletena in abstraktna. Socialno znanje narašča s širjenjem polja otrokovih interakcij. Vendar medosebni odnosi predstavljajo le del gospodarskih vlog.

Za razvoj gospodarske socializacije so zelo pomembne različne informacije. Le-te naj bi po Piagetu vplivale na logično strukturo mišljenja. Tako gospodarsko mišljenje (razumevanje gospodarskega sveta) potrebuje informacije za razvoj. Z njihovim organiziranjem otrok razvija gospodarsko znanje. Prejšnje je osnova za slednje. Tako mišljenje kot znanje sta povezana z abstraktnim, logičnim pojmovanjem gospodarstva pri otroku.

Otroške zmote so si podobne tako po spoznavni strukturi, kot po vsebini (znanje), izvirajoči iz različnih virov informacij.

Medtem ko so predšolski otroci usmerjeni predvsem k zaznavni evidenci, na kateri bazirajo svoje zelo poenostavljene sklepe, v višji starosti upoštevajo vse več dejavnikov. Njihovo sklepanje je vse manj odvisno od konkretnih informacij o objektih ter od manipulacij z njimi. Leta, omenjena v različnih študijah, pred stavljajo zgolj okvir, približne meje, določene tudi z družbenim okoljem. Bolj ko je to vsposodbudno, hitrejši je razvoj.

Oglejmo si sedaj še nekaj ugotovitev različnih raziskovalcev.

Med najpogosteje proučevanimi dejavniki je bil nedvomno socialni sloj. Otroci iz zgornjih slojev se kmalu seznanijo z bančnim slovarjem in prestižem poklicov, otroci tovarniških delavcev pa poznajo in razumejo industrijske odnose. Lautrey (1980) je pokazal, da spoznavna struktura in izobrazbeni slog staršev neposredno vplivata na količino, vrsto in pestrost informacij, "priznanih" v družini, določata neformalno socializacijo z razgovorom in vodita v razlike v družinskih potrošniških navadah.

Roland-Levy (1990) navaja, da imajo otroci iz različnih dežel bolj ali manj isto znanje in razumevanje gospodarskih pojavov v približno isti starosti. Zelo podobni so si bili rezultati ameriških, egiptovskih in avstralskih otrok. Bančni sistem so enako obvladali škotski in nizozemski otroci. Toda v kulturah, v katerih je denar "primitiven", otroci v razvoju ne bodo šli skozi te stopnje in to zato, ker je kolektivna reprezentacija na tem področju neizdelana, ne pa zaradi slabosti svojega formalnega mišljenja.

Prostor nam ne dopušča podrobnejšega prikaza vseh dobljenih ugotovitev. Praviloma pa potrjujejo teoretična izhodišča, podana v prejšnjem poglavju.

GOSPODARSKA SOCIALIZACIJA SLOVENSКИH OTROK

V visoko razvitih deželah, kjer so gospodarski odnosi pomembni, imajo navadno otroci veliko več informacij o njih, njihovo gospodarsko sklepanje pa je pogosto veliko bolj izkušeno. V manj razvitih deželah, tam kjer nastopajo ostre gospodarske krize, se vsakdo bolj ukvarja z kratkoročnimi gospodarskimi problemi (preživetje), medtem ko se zdi, kot da dolgoročnih sploh ni. Nič manj pomemben ni gospodarsko-politični sistem. Privatna, državna in/ali družbena lastnina nad proizvodjalnimi sredstvi, svobodno tržišče in ekonomsko načrtovanje itd., vse to vpliva na procese gospodarske socializacije. Vsebinsko le-te je bila v pričujoči raziskavi nedvomno pod vplivom naše gospodarske in politične krize. Njeni simptomi so bili visoka inflacija (približno 200% leta 1988 in več kot 2000% koncem 1989, ter približno 10% januarja 1990), prehod v pluralistično družbo z enakim statusom lastnin, z vsemi njenimi nasprotji, nezaposlenostjo, nacionalističnimi navzkrižji med republikami itd. Vprašanje je torej, v koliki meri gospodarstvo samo določa gospodarsko znanje.

Rezultati, dobljeni z enakim postopkom v različnih deželah, lahko zato nudijo pomemben vpogled v procese gospodarske socializacije ter omogočijo razjasnitev značilnosti razvojnih stopenj in njihovih vsebin ter njihove interakcije. V tem je ležal tudi smisel pričujoče raziskave.

V letu 1988 se je Mednarodno združenje za raziskave v gospodarski psihologiji, ki ga sestavlja skupina psihologov, sociologov in ekonomistov, odločilo za proučevanje gospodarske socializacije po celem svetu. Skupina je želela primerjati podatke z uporabo natanko iste metode pri primerljivem vzorcu otrok. V to raziskavo sva se vključila tudi oba avtorja. Zaenkrat je projekt zajel 16 dežel, 9 zahodnoevropskih, dve vzhodnoevropski (sem so uvrstili tudi Jugoslavijo), dve severnoafriški, ZDA, Japonsko in Izrael. Tu bomo prikazali zgolj podatke, dobljene pri nas, primerjalno analizo pa bomo opravili v drugem prispevku.

Pričujoča raziskava torej predstavlja del mednarodnega projekta, ki ga je pred leti (1985) začel izraelski psiholog David Leiser. Tako so tudi osnovna izhodišča in raziskovalni instrumenti povzeti po njem, oz. kasnejših prireditvah njegovega osnovnega postopka. Kar se razlikuje, so predvsem otroci oziroma družbenogospodarske razmere, v katerih živijo.

Subjekti: V raziskavi so bili opravljeni intervjuji s 174 učenci osnovne šole iz treh različnih starostnih skupin. V skupinah je bilo enako število (+/- 1) dečkov in deklic. Številčnost skupin je podana v preglednici:

			Prvi poskus (1988)	Drugi poskus (1990)
S:	otroci stari	8 let	29	30
M:	otroci stari	11 let	25	30
L:	otroci stari	14 let	30	30
			N = 84	90

Otroke smo izbrali iz različnih razredov glede na starost in socialnoekonomski status njihovih staršev. Ta je kar najbolj ustrežal temu, kar bi mogli imenovati srednji sloj.

Vprašalnik: V raziskavi smo uporabili Leiserjev vprašalnik gospodarskega razumevanja, sklepanja in stališč. V drugem poskusu smo mu dodali še nekaj vprašanj, nanašajočih se na gospodarske razmere v Jugoslaviji.

Prvi del vprašalnika zajema predvsem znanja in razumevanja gospodarskih pojavov, zasnovana na gospodarski stvarnosti odraslih, z vprašanji, nanašajočimi se na cene, plače, prihranke, investicije in denar.

Drugi del je zajel otroško sklepanje o različnih situacijah, kot so znižanje cen, odkritje nafte, ukinjanje davkov in distribucija denarja. Vse te situacije ne predstavljajo neposrednih izkušenj.

Zadnji del intervjuja se je ukvarjal s stališči, npr. z vzroki in posledicami siromaštva in bogastva ter vzroki nezaposlenosti. Nanašal se je na lastno predstavo makrogospodarskih pojavov pri posamezniku. Ta predstava vključuje vzorec čustvenih in spoznavnih odzivov, ki jih poznamo kot stališča.

Postopek: Intervju je potekal v eni od ljubljanskih osnovnih šol. Prvič je bil izpeljan aprila 1988, drugič pa januarja 1990, obakrat v isti šoli. Otroke smo intervjuvali

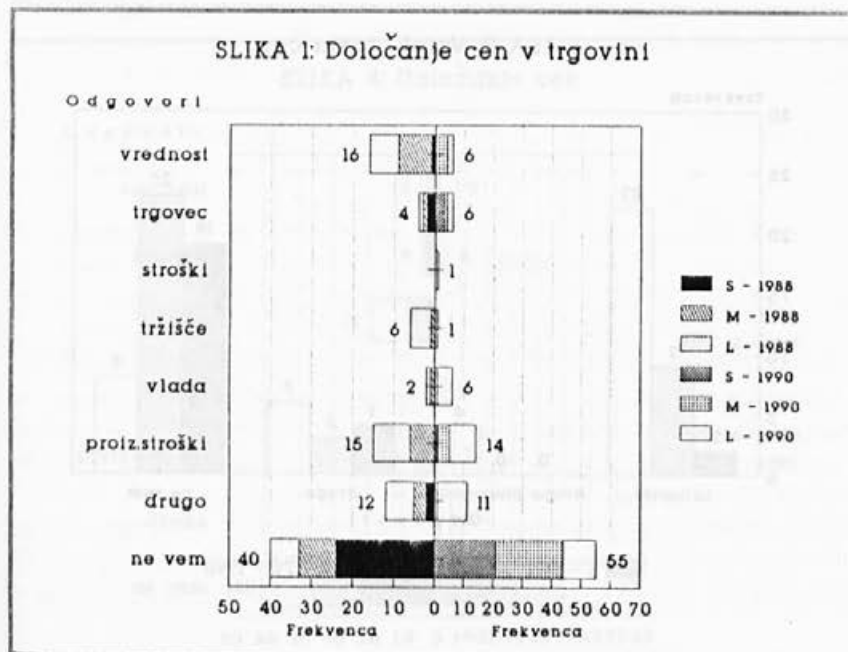
individualno. Intervju je v povprečju trajal pol ure. Izpraševalec (posebej izvežban študent/ka psihologije) je med razgovorom beležil otrokove odgovore. Obakrat so bili intervjui končani v času enega tedna. Tako so otroci - v tistem času naglih gospodarskih sprememb - vsakič odgovarjali v razmeroma istovetnih gospodarskih pogojih. Tedenske spremembe končno vendarle še niso bile tako hude. Vprašanja so bila vedno postavljena v istem vrstnem redu.

REZULTATI IN RAZPRAVA

Otroške odgovore smo, kolikor je bilo to možno, kodirali v skladu s Leiserjevim sistemom kodiranja, ki smo mu dodali vrsto novih odgovorov, kakor so se pač pojavljali pri naših otrocih. Pojavile so se tudi razlike med odgovori v prvem in drugem poskusu. Nekatere so nastale zaradi spremenjenih družbenogospodarskih razmer v zadnjih dveh letih, druge pa so morda plod določenih nedoslednosti v kodiranju, čeprav sta skušala avtorja čim bolj zvesto slediti kodirni shemi. Na naslednjih straneh je podana analiza odgovorov.

Že večina osemletnikov (72% v prvem in 60% v drugem poskusu) hodi sama po nakupih. Ta odstotek z leti še narašča. Poleg drugega bi lahko to razložili tudi z dejstvom, da sta navadno, vsaj v mestih, zaposlena oba starša (skoraj pol zaposlenih v Sloveniji je žensk). To tudi pomeni, da imajo otroci vsaj nekaj praktičnih izkušenj z gospodarskimi razmerami, npr. z inflacijo. Prav tako si otroci pridobivajo obvestila s pogovori z odraslimi, z gledanjem TV, ipd.

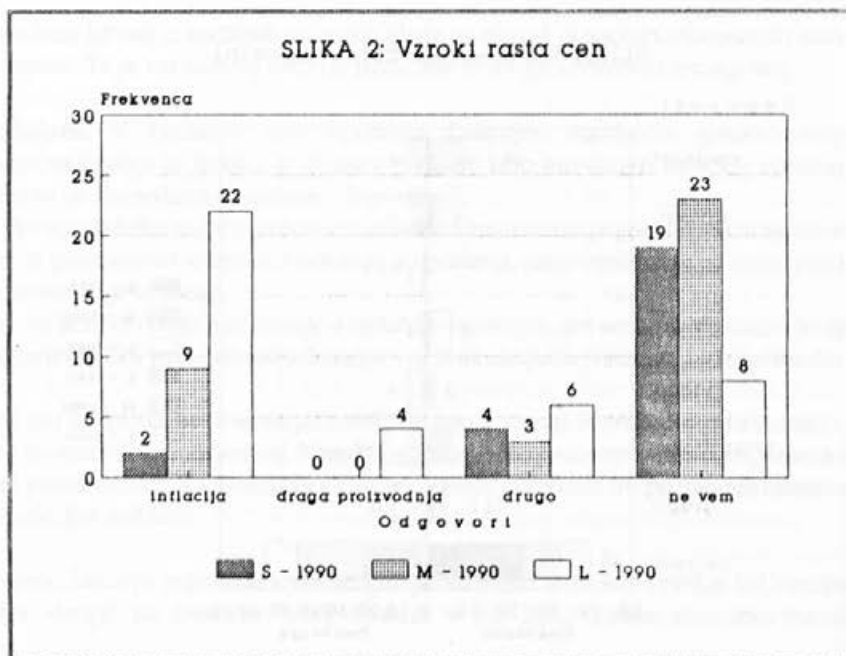
SLIKA 1: Določanje cen v trgovini



Način določanja cen v trgovini osemletnikom v glavnem ni znan (več kot 80% odgovorov "ne vem" v obeh poskusih), toda ta odgovor z leti upada na 23% v prvem in 28% v drugem poskusu (slika 1). Čeprav sta cene v času intervjujev določala predvsem bodisi vlada, bodisi inflacija, so le nekateri otroci iz najstarejše skupine omenili oba dejavnika (približno 13% oz. 15% odgovorov). Med odgovori sta prevladovala "vrednost" in "proizvodni stroški", oba podana precej neanalitično.

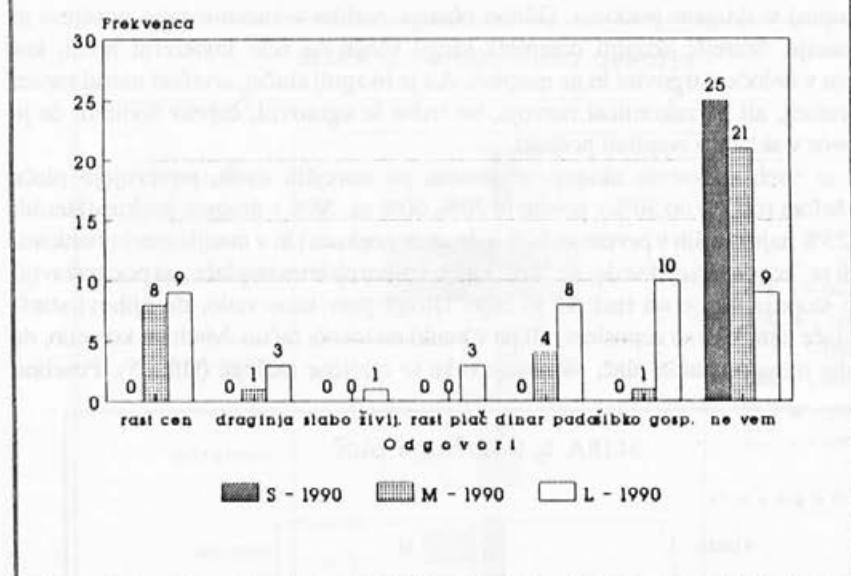
V zvezi z odgovori je včasih zanimiva tudi odsotnost določenih vidikov oz. prevladovanje drugih. Zdi se, kot da gospodarska situacija ni vedno, ali vsaj ne v vseh svojih vidikih, preslikana v otroške glave. Toda z leti postaja gospodarsko znanje otrok popolnejše in razlikovalno, o čemer priča povečanje števila različnih odgovorov. Upoštevajoč vse bi lahko pričakovali, da prihaja v obdobjih prehoda in velikih sprememb do pomanjkanja stabilnih referenčnih točk pri pojasnjevanju obravnavanih pojavov. To se najbrž odraža tako v večjem številu enostavnih odgovorov, kot v odgovorih "ne vem".

Medtem ko večina otrok vseh starosti (vsaj 58% oz. 76% v najmlajših skupinah) ve, da trgovec ne more zahtevati toliko, kot bi želel, jim ni tako jasno, kdo določa cene. Vendar ne preseneča, da je leta 1988 41% štirinajletnikov menilo, da cene določa vlada, saj je bilo v tistem času res v veliki meri tako (npr. zamrznjene cene, zamrznjene plače). Ta odgovor je leta 1990 upadel na 13% za isto skupino. Cene nič več, vsaj ne očitno, ne določa vlada in to dejstvo se odraža v odgovorih najstarejše skupine. Toda spremembe stvarnosti se ne odražajo takoj v otroških glavah. Medtem ko večina otrok v obeh poskusih meni, da cene pri nas rastejo, se je stvarnost med obema poskusoma spremenila. Inflacija je dosegla vrhunec ob koncu 1989, prav pred drugim poskusom, ter se skoraj zaustavila v začetku 1990. Toda še vedno ostaja v mislih otrok, posebno najstarejših, kot glavni vzrok rasti cen (slika 2). Zdi se, kot da ima inflacija nekakšen zagon v otroških mislih. Zaradi zapletenosti otroci težko razumejo dane razmere. Seveda je eno zavedanje naraščanja cen in drugo



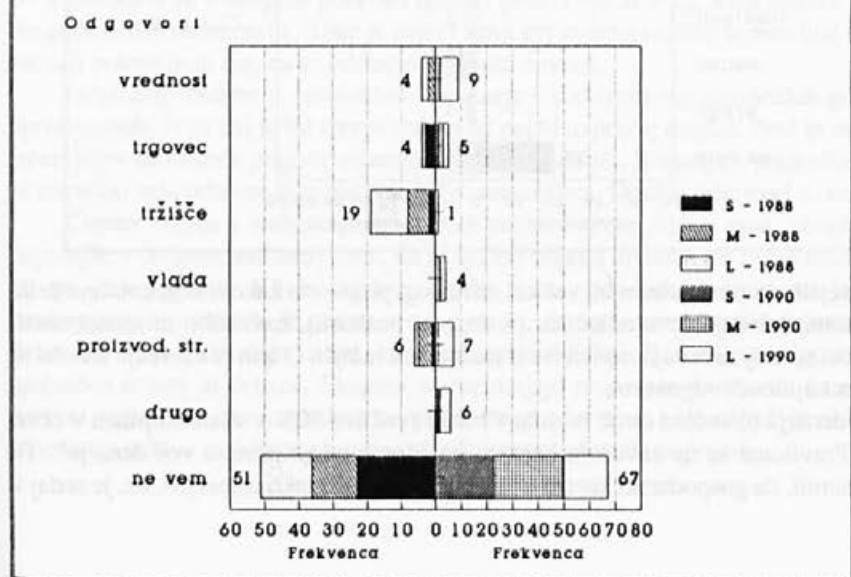
razumevanje pojava. Zdi se, kot da "inflacija" za otroke predstavlja zgolj etiketo. To je razvidno iz odgovorov na dodatno vprašanje, "kaj je inflacija?" (slika 3). Otroška pojasnila,

SLIKA 3: Opredeleitev inflacije



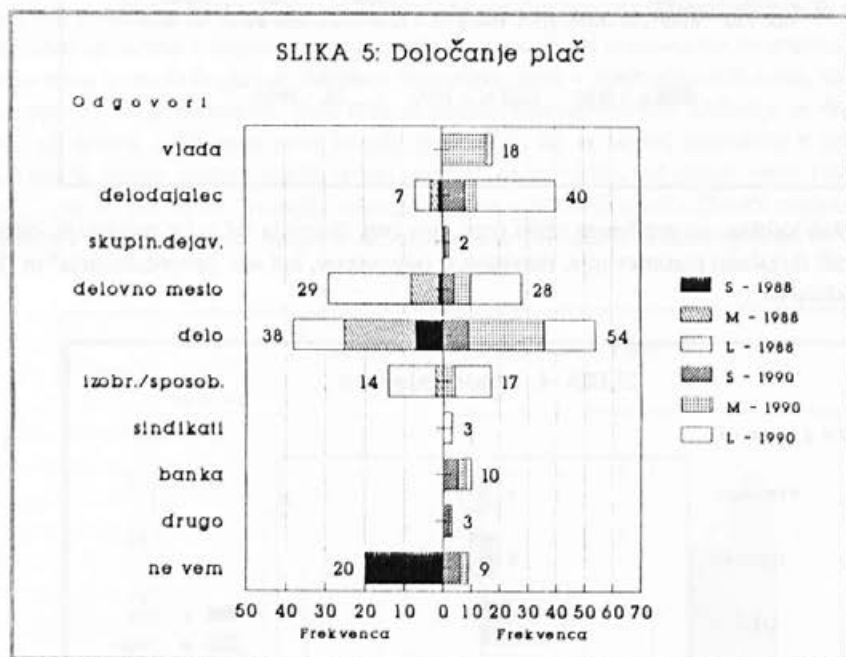
če sploh kakšna, so predvsem opisi (npr. rast cen, draginja itd.). Le najstarejši otroci so pokazali določeno razumevanje, razvidno iz odgovorov, kot sta "preveč denarja" in "šibko gospodarstvo".

SLIKA 4: Določanje cen



Glede določanja cen lahko opazimo pri starejših dveh skupinah vsaj omejeno vednost o trgu in njegovi vlogi, a še za njih je bilo vprašanje težavno (slika 4). Zanimivo je, da se je v drugem poskusu slika deloma spremenila. Manj so poudarjali trg, bolj pa vrednost in proizvodne stroške. Glede vprašanja določanja cen obstaja nekaj nedoslednosti. Vloga vlade izgine iz njihovih odgovorov v prvem in skoraj ne obstaja (približno 5% otrok iz starejših skupin) v drugem poskusu. Očitno obstaja razlika v razumevanju posebne in splošne situacije. Starejši skupini razumeta vlogo vlade na zelo konkretni ravni, kot določanje cen v določeni trgovini in ne nasploh. Ali je to zgolj slučaj, artefakt nastal zaradi sosledja vprašanj, ali pa zakonitost razvoja, bo treba še ugotoviti, čeprav sodimo, da je zadnji odgovor v skladu z ostalimi podatki.

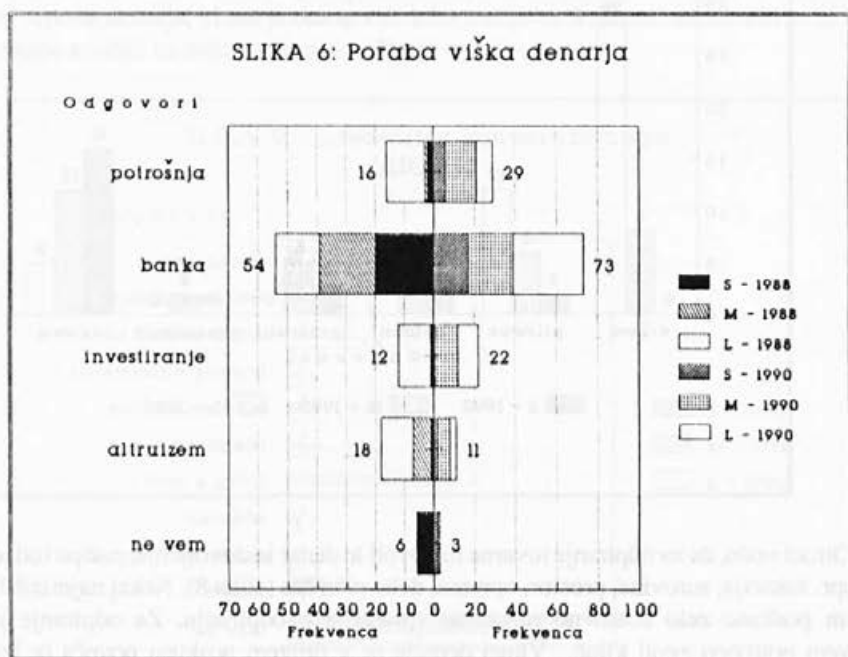
Otroci iz vseh starostnih skupin, predvsem pa starejših dveh, povezujejo plače predvsem s šefom (od 7% do 50% v prvem in 20%, 60% oz. 38% v drugem poskusu) ter/ali podjetjem (23% najstarejših v prvem in 36% v drugem poskusu) in v manjši meri z bankami in vlado. Zdi se, kot da starejši vedo, da "šef" lahko vpliva na znesek plače, pa poenostavijo situacijo do stopnje, ko je on tisti, ki jo daje. Otroci prav tako vedo, da njihovi starši prejemajo plače tam, kjer so zaposleni, ali pa v banki na tekoči račun. Medtem ko vedo, da različni ljudje nimajo enakih plač, pa navajajo za to različne razloge (slika 5). Posebno



otroci iz starejših skupin so omenjali več kot en razlog, predvsem kakovost in količino dela, delovno mesto, delodajalčevo odločitev (v drugem poskusu), izobrazbo in sposobnosti. Starejši otroci se bolj zavedajo zapletenosti razmer kot mlajši. O tem pričča večje število in večja pestrost njihovih odgovorov.

Višek denarja bi večina otrok hranila v banki (več kot 50% v vseh skupinah v obeh poskusih). Praviloma se ne zavedajo dejstva, da "denar lahko prinese več denarja". Tu moramo omeniti, da gospodarski sistem v Jugoslaviji ni (bil) tako usmerjen, oz. je sedaj v

prehodnem obdobju. Trg in njegove zakonitosti še niso dovolj znani, čeprav se sam izraz "trg" pogosto omenja in je postal v zadnjem času zelo popularen. Število odgovorov, nanašajočih se na večjo potrošnjo viška denarja, narašča z leti ter iz prvega v drugi poskus, z izjemo najstarejše skupine (slika 6). Ta poleg bančne uporabe omenja še določene

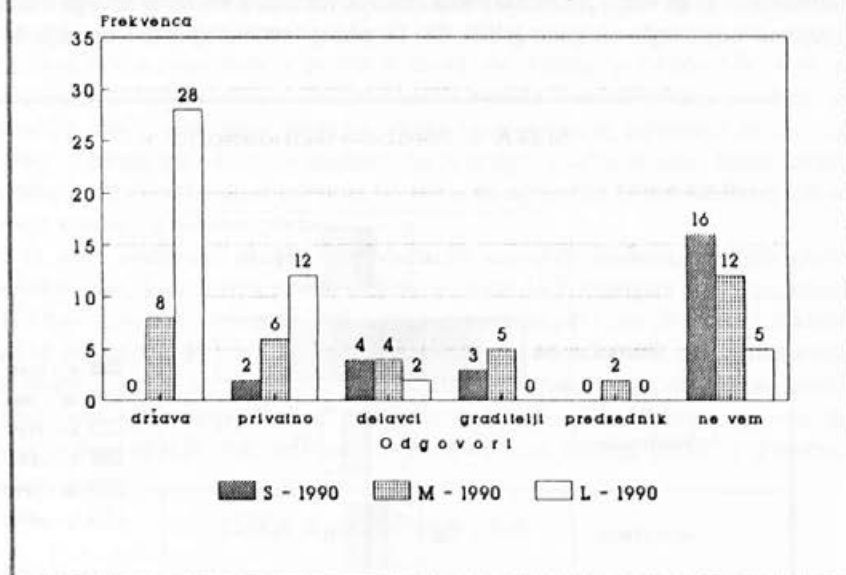


manipulacije z denarjem, npr. nakup in prodajo deviz, enostavne obresti, itd. Le dva otroka iz najstarejše skupine sta v drugem poskusu omenila delnice. Pojavilo se je tudi nekaj altruističnih odgovorov, katerih število se je v prvem poskusu z leti večalo (3%, 24% in 37% otrok), a je v drugem poskusu upadlo (8%, 17% in 8%). Med obema poskusoma drugače ni bistvenih razlik. Tako je najbrž zato, ker stvarne razlike še niso bile tako velike, pa tudi potrebujejo čas, da se odrazijo v otroški zavesti.

Odpiranje tovarne je pomembno vprašanje v sodobnih jugoslovanskih gospodarskih spremembah. Pred leti je bil sprejet zakon, ki naj bi to precej olajšal. Pred in za časa naših intervjujev so to snov pogosto omenjali v javnih medijih. Situacija v prehodnem obdobju je navadno zelo težavna in zapletena, težko razumljiva. Otroški odgovori to kažejo.

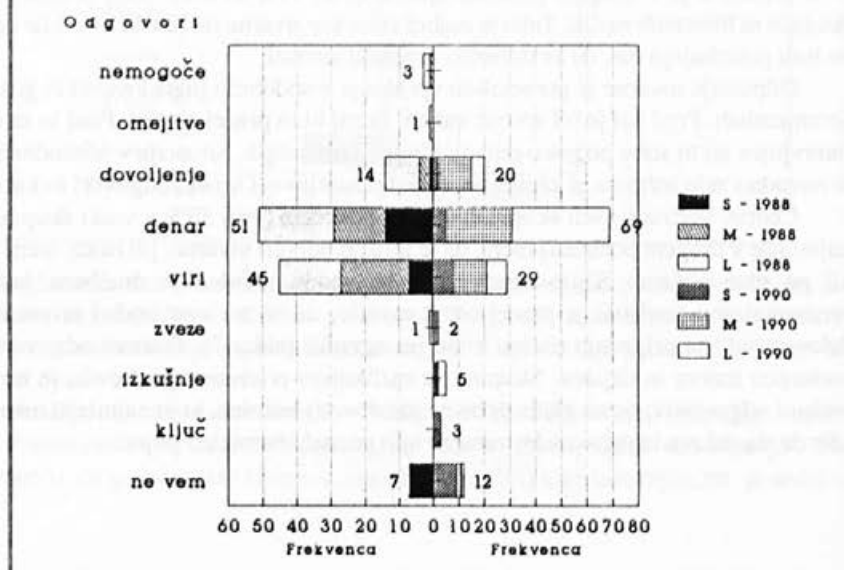
Čeprav večina v vseh skupinah v obeh poskusih (vsaj 58% v vsaki skupini z izjemo najmlajše v drugem poskusu) meni, da je možno odpreti tovarno, jih nekaj meni nasprotno ali pa niso sigurni. Kljub dejstvu, da še vedno prevladuje družbena lastnina nad proizvodjalnimi sredstvi, je precej otrok menilo, da so tovarne bodisi privatne, lastnina delavcev ali pa pripadajo tistim, ki so jih zgradili (slika 7). Pestrost odgovorov odraža mešanico mnenj in dejstev. Skupine se razlikujejo predvsem po številu in ne toliko po vsebini odgovorov, razen glede državne (družbene) lastnine, ki jo najmlajši niso omenjali. Morda sta država in državna lastnina za njih preveč abstraktna pojma.

SLIKA 7: Lastniki tovarn

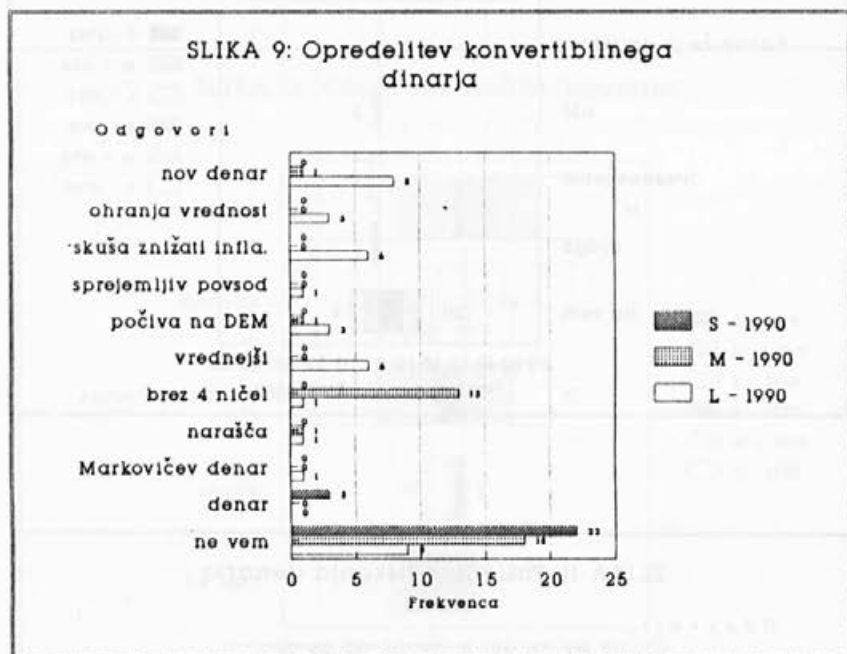


Otroci vedo, da za odpiranje tovarne ni dovolj le denar in dovoljenje, pač pa tudi drugi viri, npr. lokacija, surovine, prostor, oprema, delavci in čas (slika 8). Nekaj najmlajših je v drugem poskusu zelo doslovno razumelo vprašanje o odpiranju. Za odpiranje je po njihovem potreben zgolj ključ. Vloga denarja se v drugem poskusu poveča (z izjemo najmlajše skupine). Podobno je tudi v zvezi z dobičkom kot razlogom za odpiranje tovarne.

SLIKA 8: Pogoji za odpiranje tovarne



Na vprašanje, kateri denar bi imeli raje, dinarje ali devize, je večina otrok dala prednost devizam (68%, 82% in 95%). Ti odgovori drastično odražajo razmere visoke inflacije v kateri domača valuta stalno izgublja na vrednosti. Ljudje so kupovali devize najprej na črnem trgu ter kasneje (od januarja 1990), ko so predpisi to dopuščali, v bankah. Upoštevati moramo, da anketirani otroci pripadajo t.i. srednjemu sloju, ki je navadno še razpolagal z nekim viškom denarja, ki mu je omogočal tako menjavo. S takimi razmerami so se otroci preprano soočali na zelo konkreten način.

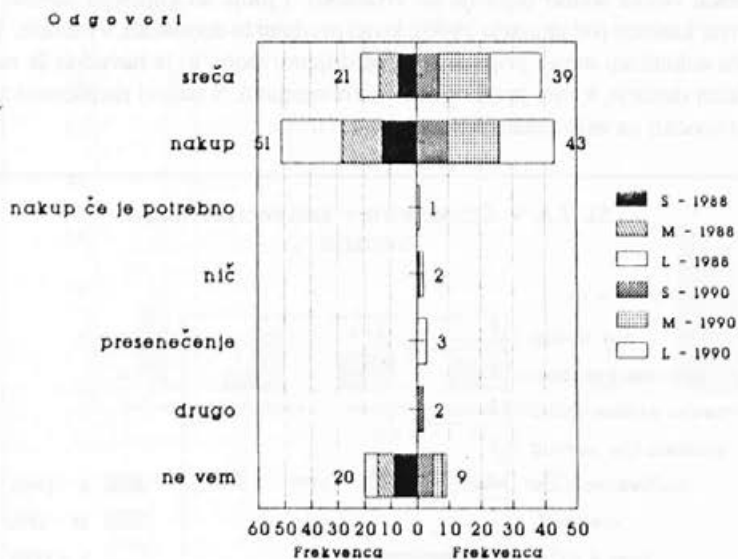


Prvega januarja 1990 je bil jugoslovanski dinar denominiran ter proglašen za konvertibilnega. Kako so to dojeli otroci? Najmlajša skupina tega ni dobro razumela, srednja se je zavedala predvsem odstranitve štirih ničel, najstarejša pa je podala vrsto odgovorov, ki so upoštevali različne vidike situacije (slika 9).

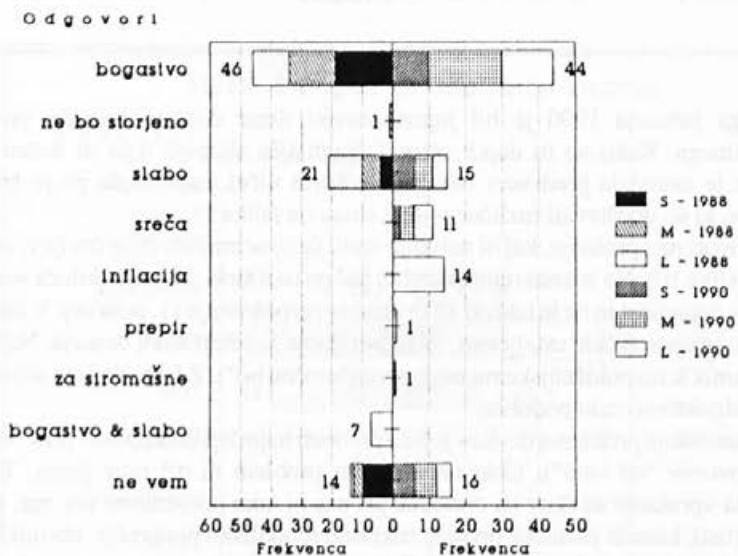
Odgovori na vprašanje, kaj bi naredila mati, če bi se znižale cene čevljev, zvenijo zelo razumno (slika 10). Ne le konkretne potrebe, pač pa tudi širša situacija določa vedenje ljudi. Ta zahteva dejavnost in ne le takšno ali drugačno razpoloženje (1. poskus). V času drugega poskusa so se cene začele ustaljevati, toda tudi ljudje so imeli manj denarja. Najbrž prav to odraža premik k razpoloženskem odgovoru ("srečna bo"). Zdi se, da je ta situacija za vse skupine subjektivno zelo podobna.

Razumevanje problema davkov je bilo pri obeh najmlajših skupinah prav borno (preko 54% odgovorov "ne vem"). Celotno najstarejšim problem ni bil prav jasen. Tu moramo omeniti, da vprašanje davkov na dohodek pri nas ni tako pomembno kot npr. v ZDA. Le manjšina (tisti, katerih zaslužek preseže trikratno republiško povprečje, obrtniki, svobodni poklici, ipd.) plačuje davek. Ostale davščine se pobirajo posredno, npr. preko višjih cen

SLIKA 10: Odzivi na znižanje cen čevljev

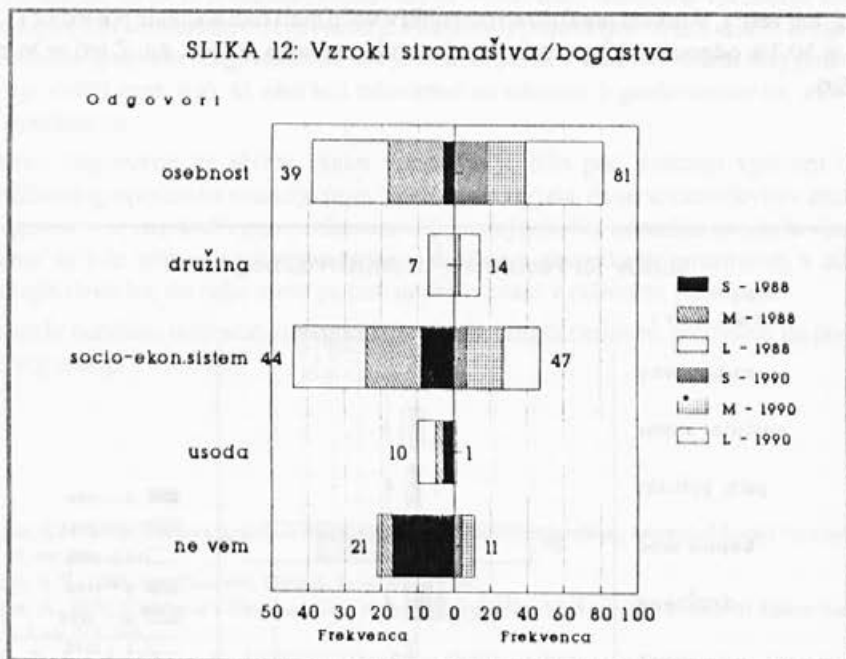


SLIKA 11: Posledice tiskanja denarja



dobrin in otroci se tega ne zavedajo dobro. Zato so bili njihovi odgovori raznoliki, kazali pa so le omejeno zavedanje različnih vidikov situacije.

Količina tiskanega denarja in njegova distribucija predstavljata zapleten gospodarski problem. Celó soočeni z inflacijo, se je le manjšina otrok zavedala škodljivih posledic tiskanja denarja (slika 11). Z leti se je to znanje boljšalo. Posebno nekateri najstarejši iz drugega poskusa so se zavedali zveze med tiskanjem denarja in inflacijo (36%), a še v tej skupini so mnogi menili, da gre za dobro stvar.



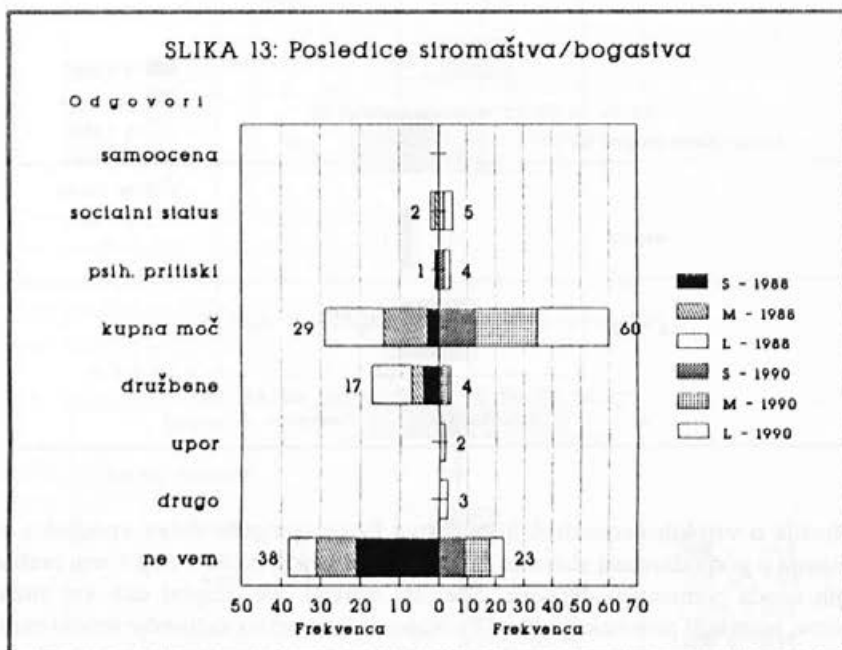
Mnenje o vzrokih siromaštva in bogastva lahko omogoča dober vpogled v način razmišljanja o gospodarskem sistemu. Pričakovali bi lahko, da bo v negotovih prehodnih obdobjih usoda pomemben dejavnik. Spet sta starejši dve skupini dali več različnih odgovorov, najmlajši pa le nekaj (slika 12). Najstarejši otroci so dali večje število različnih odgovorov. V obeh starejših skupinah so prevladovali v odgovorih osebne lastnosti (vsaj 36% odgovorov) ter družbenogospodarski sistem (vsaj 27% odgovorov). Družinske značilnosti (največ 15% odgovorov) in usoda (največ 12% odgovorov) so bili manj pomembni. Čeprav ne moremo reči, da je pri nas družina nepomemben dejavnik, ali da ni razlik med družinami, je njihov vpliv manjši in manj pomemben (vsaj navidez) kot v nekaterih zahodnih deželah. Prav tako ta vpliv uradno "ni priznan".

Kot smo že večkrat videli, gospodarska kriza spravi v ospredje zanimanja gospodarski sistem. Dejanske razmere vplivajo na mnenja otrok v skladu z njihovimi zmožnostmi in znanjem. Včasih so ti vplivi takojšnji (ko gre za konkretnjša vprašanja), včasih pa nastopajo z zamikom.

Podobna odgovorom na prejšnje vprašanje je tudi struktura odgovorov pri pojasnjevanju nezaposlenosti. Odgovori ostajajo predvsem v istih dveh kategorijah: osebnostne lastnosti (vsaj 51% odgovorov starejših dveh skupin) in gospodarske podmene (vsaj 34% odgovorov). Usoda pri tem za naše otroke ni pomembna (0% odgovorov). Vedno je nekaj, kar je odvisno od posameznika, pa tudi neka sila izven njega - družbeno-gospodarski sistem. Na nek način slednji morda predstavlja usodo.

Večina osemletnikov iz prvega poskusa ni imelo pojma o posledicah siromaštva/bogatstva. V drugem poskusu je bilo znanje te skupina nekaj boljše (slika 13). Za vse skupine je bilo razumevanje posledic, če sploh kakšno, zelo konkretno ("ne more si kupiti, kar želi"). V prvem poskusu so omenjali v večji meri tudi socialne posledice (13,7%, 12% in 30.3% odgovorov), npr. prosjačenje, kraja, socialna pomoč, itd. Z leti se to znanje spet širi.

SLIKA 13: Posledice siromaštva/bogatstva



Prikazali smo le del dobljenih rezultatov. Za sklep lahko zapišemo naslednje:

- * Obstajajo različne stopnje v razvoju gospodarskega razumevanja, ki potekajo od konkretnega razumevanja do bolj abstraktnega in splošnega. Starejši otroci dajejo bolj pestre in kompleksne odgovore. Z leti upada tudi število odgovorov "ne vem".
- * Raven poznavanja kompleksnih gospodarskih vprašanj (npr. delnice, denar) je sorazmerno nizka in poenostavljena, vsaj za v intervjuju omenjena vprašanja. Eden od razlogov leži nedvomno v dejstvu, da je bil intervju pripravljen na izhodiščih drugačnega družbeno-gospodarskega sistema, kot je bil tedaj naš, v katerem so bili bolj poudarjeni drugi vidiki (npr. trg), ki niso bili relevantni za takratno jugoslovansko oz. slovensko gospodarstvo.
- * Veliko odgovorov na skoraj vsako vprašanje je bilo pod močnim vplivom tekoče družbeno-gospodarske situacije (npr. "mati ne bo verjela, da so se cene čevljev znižale"). Odgovori v prvem in drugem poskusu so bili precej podobni in razlike so bile le v težnjah. Temu so bile lahko vzrok spremembe v družbeno-gospodarskih razmerah v obdobju zadnjih dveh let, do neke mere pa tudi nedoslednosti v celotnem postopku.
- * V načelu odražajo odgovori značilnosti, znane iz drugih raziskav, predvsem pa postopen razvoj znanja s starostjo.

VIRI

- Danziger, K., (1958). Children's earliest conception of economic relationships, *Journal of Social Psychology*, št. 47, str. 231- 240.
- Furnham, A.F., 1988, *Lay Theories*, Oxford: Pergamon Press.
- Furnham, A., 1986, Children's Understanding of the Economic World, *Australian Journal of Education*, zv.30, št.3, str.219-240.
- Lassare, D. & Roland-Levy, C., (1989) *Understanding Children's Economic Socialization*, Grunert, K.S. & Olander, F. (Eds.), *Understanding Economic Behaviour*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Lautrey, J. (1980). *Classe sociale, milieu familial, et intelligence*, Paris: PUF.
- Leiser, D., 1983, Children's Conceptions of Economic - the Constitution of a Cognitive Domain, *Journal of Economic Psychology*, št.4, str.297-317.
- Roland-Levy, C., 1990, *Economic Socialization: Basis for International Comparisons*, *Journal of Economic Psychology*, v tisku.
- Youniss, J. (1978). The nature of social development: A conceptual discussion of cognition. In: H.McGurk (Ed.), *Issues in childhood social development*, London: Methuen.
- Ziegler, B. & Child, I. (1969). Socialization. In: G.Lindzey & E.Aronson (Eds.), *Handbook of social psychology*, zv.3, Reading,MA: Addison-Wesley.

PUSTITI VSE SKUPAJ ZA SABO: DUHOVNA VZGOJA ZA PREŽIVETJE

"Mirovniška misel", kot pravi temu Doris Lessing, je deležna obtožb, ki verujejo v najhujše, se na to pripravljajo in skušajo svojo predpostavko pripeljati do njenega logičnega konca. Mirovnikov pa ne obtožujejo zato, ker previsoko cenijo preživetje, temveč zaradi "želje po smrti", ki da jo poseeblja njihova misel. Zelo malo je piscev, ki so moralo, značilno za preživetje, razčlenili tako jasno in precizno, kot je to storila Lessingova. Prej tudi sama zagovornica razorožitve, pa je Doris Lessing prišla do spoznanja, da bi primeren program civilne zaščite, "razen pred direktnimi zadetki, ljudi popolnoma varoval". "Strokovno da smo dovolj usposobljeni," je bila vztrajna v intervjuju nedolgo tega. "Že hladno upoštevanje dejstev", pokaže, "da bi lahko prav vse, kar bi nas doletelo, tudi preživeli". Smatra, da smo človeška bitja "za preživetje in prilagoditev, pa končno celo za to, da pričnemo misliti, odlično opremljena".

Ta tako imenovani realizem temelji na prepričanju, da evropsko civilizacijo jemlje konec, da lahko, gledano v celoti, njeno ugašanje spremljamo brez obžalovanja ter da je upanje, da bi jo še lahko oživili, vsekakor zabloda, "med vsemi zmotami naše dobe zgotovo ena največjih". Naša doba, Stoletje uničenja - nanj zdaj gledamo, tako kot pred nedavnim Lessingova v svoji "vesoljski fikciji", iz nezemeljske perspektive, od zunaj, kar nam omogoča, da "ta planet opazujemo ... kot neko popolnoma ponorelo vrsto". S tem, ko se upanje na politično spremembo manjša, pa se vedno bolj posvečamo "poslu s preživetjem", ali, kot pravi Lessingova, "dohodkom, ki jih prinaša, pa ukanam in drobnim bistrournostim". V nedavno izdanem delu pa se Lessingova, tako kot veliko sodobnih avtorjev, obrača na prevladujoči čut za življenje v svetu, v katerem zahteve po vsakodnevnem preživetju posrkajo vso tisto energijo, ki bi jo nekdaj morda lahko porabili za skupni napad na vse nevarnosti, ki grozijo človeštvu. Moč fantazije Doris Lessing, enako pa velja tudi za vse ostale antiutopične predstave, ki jih samouničenja zmožna družba na veliko poraja v nedogled, ni v njeni grozljivi in dvoumni viziji prihodnosti (dvoumni zato, ker si jo lahko razlagamo kot svarilo ali kot dobrodošlico), ampak v tem, da nam je sposobna pričarati občutje vsakdanjega življenja kot nekaj, kar so že izkusili prebivalci propadajočih držav severa, torej ljudje, ki so doživeli težke čase. "Da, bilo je popolnoma nemogoče,"

pravi pripovedovalka Preživelčinih spominov; "navsezadnje pa sem bila sprejela tudi nemogoče". Tako kot Herman Kahn, se je tudi Doris Lessing naučila razmišljati o tistem, o čemer se razmišljati ne da.

Če gibanji za mir in za zaščito okolja nimata monopola nad survivalizmom, potem si tudi vizije neizbežnega propada ne moreta prilaščati. "Tisočletno subkulturo" - tako Charles Krauthammer v članku, v katerem graja apokaliptične predstave našega časa - so njeni kritiki izsledili tako v verskem fundamentalizmu, kot v sekularizirani inačici apokalipse, v kakršni pridigajo takšni paničarji, kot so Bertrand Russell, Jonathan Schell, Paul Ehrlich, Robert Jay Lifton in Rimski klub. Krauthammer meni, da "pogubotrobci", ki napovedujejo jedrski holokavst ali pa vedno hujšo krizo naravnega okolja, ne upoštevajo "sposobnosti prilagajanja, ki jih ima človek" - "elastičnosti človeške narave in prilagodljivosti človeških družb". Vendar tudi ta napad ni ravno najbolj izpeljan: apokaliptična vizija se v svoji najbolj pristni obliki namreč ne pojavlja v trditvi, da bi zaradi tekme v jedrskem oboroževanju ali zaradi neomejenega tehnološkega razvoja lahko prišlo do konca sveta, ampak v tisti, ki pravi, da bo odrešilni preostanek konec sveta preživel ter zgradil nov, boljši svet. Za apokaliptične predstave, tako za današnje, kot za tiste v preteklosti, je bolj kot napoved pogubljenja značilno prepričanje, da bo iz pepela, ki bo ostal po približajočem se požaru, vzniknila nova ureditev, pod katero bo ljudem končno le uspelo doseči stanje popolnosti.

Za apokaliptično vizijo prihodnosti in še posebej za njeno moderno posvetno inačico velja, da možnost za preživetje in preobrazbo vidi ravno v iznajdljivosti in prilagljivosti, s katerima naj bi bili ljudje opremljeni v neomejenih količinah. Tako se tudi v delu Doris Lessing upanja na preživetje - človeštva ali le posameznika - opira na prenovno lastne osebnosti, na razvoj vse do sedaj neizkoriščenih miselnih zmožnosti, superiornosti običajnih bioloških meja in vsakodnevnih človekovih čustvovanj. Martha Quest, junakinja Mesta s štirimi vrati, začne novi jaz "ustvarjati" tako, da zjutraj bolj zgodaj vstaja, odpoveduje se vinjaku in tudi s svojim ljubimcem nima več stikov. "Ko gre za preživetje, lahko krotiš tudi 'neukrotljivo' spolnost." Njen novi režim - "mahanizem" osebnega preživetja na "najnižji stopnji" - jo ščiti pred "ponovnim rojstvom zaljubljene ženske", te "lačne, nenasitne in nemirne ženske, ki potrebuje in hoče in mora dobiti", in jo vodi v višje oblike mojstrstva v samo-"programiranju". Naokoli blodi brez spanca, strada, se razgalja in podžiga samo sebe ter se na ta način pripravlja, da bo odtujeni ženi svojega ljubimca v nadzorovanem sestopu sledila do blaznosti. Takšno "ukvarjanje z vrisovanjem novega ozemlja" pogloblja njeno znanje "o uporabi lastnega telesa kot stroja, ki jo bo osvobodil majhne, mračne ječe vsakdanjika" in jo spremlja z bolj dodelano tehnologijo zavesti, s pomočjo katere bodo tisti, ki bodo preživeli prihajajočo "katastrofo" - o čemer nas pouči dodatek k romanu, s katerim Doris Lessing pričinja svojo serijo apokaliptičnih poročil o bližnji prihodnosti -, življenje začeli na novo in vzgojili višjo raso mutantov, nadnaravno nadarjenih otrok, ki "so prekosili (vso novejšo) zgodovino, ki jo nosijo v sebi".

Varstveniki narave in zagovorniki jedrske razorožitve nam o prihodnosti rišejo kaj mračno podobo, s čimer nas hočejo opozoriti na nujnost potrebe po socialnih in političnih spremembah. Tisti, ki v milénij iskreno verjame, pa se po drugi strani iz pogubi zapisane družbe samovoljno izobči in se v življenju bori po svoje. "Survivalisti," pravi Kurt Saxon, "se z državno politiko sploh ne ukvarjajo, saj kot del inteligentne manjšine prav dobro vedo, da bi nevedneži njihove glasove razveljavili." Hardcore survivalisti, kot Saxon, Mel Tappan in William Pier, niso pristaši sufi misticizma Doris Lessingove, vendar pa, tako kot ona,

verjamejo v človekovo prilagodljivost na ekstremno težko življenje, prezirajo politiko in verujejo v potrebo po moralni eliti. Saxon je v nek mesečnih napisal, da je "preživetje danes najpomembnejša téma, kar pa uvidijo le redki". "Nevedne množice" so "obsojene na pogubljenje, tisti bolj sposobni pa omejeni z medsebojno odvisno tehnologijo". Le nekaj samoizbrancev si je postavilo zaklonska ter si dalo na stran malo živeža; tako so postali neodvisni. Zaradi svoje previdnosti so dobili članstvo v elitnem klubu, ki odreja usodo ne le njih samih, ampak usodo vsega človeštva. "Če se na preživetje pripravljáš, si le-to tudi zaslužiš." Po drugi strani pa tisti, ki bi se lahko, pa se nočejo pripravljati, preživetja sploh niso vredni in človeški rod bo brez njih še boljši.

Saxon in nadindividualisti njegove baže bi bili kaj malo navdušeni nad vizijo Doris Lessing o novi ureditvi, osnovani na spoznanju, da "posameznik ni pomemben". Z njo pa se v dokajšnji meri strinjajo glede duhovne vzgoje, potrebne za preživetje. Osvobodite se svojih vezi; zmanjšajte svoje potrebe; vrnite se k bistvu. "Ne zapravljajte časa s prijatelji, ki kot zavezniki nimajo pravih možnosti," piše Saxon. "Preživetje gleda le na svoje lastne koristi." Nasprotno temu pa je Lessingova prepričana, da je individualnost le utvara, porojena v glavah bitij, ki "še niso sposobna dojeti, da so kot posamezniki le del celote, ... del narave". Ta nasprotujoča si mnenja pa so si, prav nepričakovano, zelo sorodna. Tako Saxon kot Lessingova ne upoštevata popolnoma običajnih čustev, ljubezenskih vezi in prijateljstev, ki ljudi odvrtačajo od "višjih" ciljev. V bistvu oba menita, da zahteve preživetja ne puščajo nikakršnega prostora osebnemu življenju in osebni zgodovini. Konec koncev se morajo preživeli naučiti, da se je na pot treba odpraviti z malo prtljage; ne morejo si privoščiti, da bi si optali družino, prijatelje ali sosede. Izjema bi lahko bili le tisti prijatelji, ob katerih smrti bi le skomignili z rameni in bi jim za njimi ne bilo treba žalovati. Če nočemo, da bi ladja potonila, moramo emocionalno prtljago pometati v morje. "Ko prideš v srednja leta," je Doris Lessing zaupala novinarju, "... se oziraš nazaj, kar je čisto običajno, in si misliš: ja, včasih sem bil res strašno glasen in ves togoten, pa mnogo tega le ni bilo tako nepotrebno. Zelo pogosto pa občutiš olajšanje, da se ti je uspelo otresti vélike razburkanosti čustev." Srednja leta človeka ne osvobodijo le seksualnih želja in čustvenih nemirov, ampak tudi zmotnega prepričanja, da "nekdo, ki divje občuti potrebo po čustvovanju, s tem le izraža svoje čustveno stanje". Doris Lessing povzema nedozorelost survivalistov in psevdorealizem, ko méni, da je "resnično najbolj koristna in najbolj omamna izkušnja iti skozi vse to, pustiti vse skupaj za sabo".

Kdo so pogubotrobci?

Najbolj značilen za miselnost sodnega dne, ki jo tako pristransko pripisujemo zagovornikom varstva narave in borcem za jedrsko razorožitev, je vsekakor poziv k pripravam na najhujše. Na katastrofo se lahko pripravimo tako, da jo sprejmemo kot božjo voljo, ali pa kot vrhunec neke vélike zgodovinske nakane. Pred bridko, toda osvežujočo nesrečo se lahko vkopljemo v zemljo, ali pa s pogubljenega planeta zbežimo nekam v mejna prostranstva vesolja. Načrtovalci konca lahko odrešitev poiščejo v starih religijah, v mističnih tradicijah, uvoženi z vzhoda, v vesoljskih popotovanjih, pa tudi tako, da individualizma ne sprejmejo. Vsi pa so si edini ne le v dejstvu, da je konec vedno bližji, ampak tudi v prepričanju, da lahko previdnost in priprave (tako tehnološke kot duhovne) konec spremenijo v nov začetek. Po drugi plati pa se tisti, ki človeštvu ne pripisujejo nikakršnih možnosti za preživetje, upravičeno nočejo tolažiti z utvaro o novem življenju po apokopalipsi. Katastrofe, pravijo, ne bi preživeli. Lahko pa se ji izognemo, če bi uničili

jedrsko orožje, če bi začeli uporabljati tehnologijo, ki za sabo ne bi puščala takšnega opustošenja, in če bi se naučili manj potratnega življenja. Zagovorniki varstva narave nas opozarjajo, da nam našega načina življenja ne bo uspelo spremeniti, čemur bodo sledili strahovite posledice in zaradi teh svaril jih zmerjamo s pogobotrobcami in apokaliptičnimi vizionarji. Vse slave pa so zaradi svojega realizma in samozavesti deležni resnični vizionarji, razen kadar se pri tem oprimejo nesprejemljivih desnih ideologij.

Vaba za takšna razmišljanja so nova prostranstva, tako duhovna kot zemeljska. Gibanje za varstvo narave ni priljubljeno, deloma tudi zato, ker psihologije mejnih prostranstev in sanj o neomejeni ekspanziji ne sprejema. Po drugi strani pa survivalizem obuja stare imperialne sanje in upanje, da lahko usihajoča civilizacija z osvajanjem, ekspanzijo in strogo vzgojo v duhu primitivnega okolja obnovi svojo moč. Peči na drva, sveče, vlečne konje, puške s polnjenjem skozi cev in naravna zdravila iz zelišč, kar priporoča Kurt Saxon, bi lahko nadomestili, tako pa upajo ostali, z moderno tehnologijo v njeni najbolj dodelani obliki - s potovanji v vesolje - pa bi dosegli enak rezultat: "določiti bi vzporednico tistemu, kar se je dogajalo v Evropi med kolonizacijo Amerike", ko so, pravi Stewart Brand, "nova ozemlja pomenila nove možnosti, (in) ko so nove možnosti pomenile nove ideje." Brand, ki se je nepričakovano spreobrnil in postal zagovornik kolonizacije vesolja, je bil nekoč, podobno kot Doris Lessing, predan gibanju za mir in za varstvo narave, pozneje šele pa se je prelevil v entuziasta, ki veruje v tehnološko osvojitve vesolja. Kot izdajatelj Whole Earth Cataloguea je svoje čase propagiral preprosto, domačo tehnologijo v upanju, da bo ljudi tako osvobodil odvisnosti od potratnih, uničevalnih in izkoriščevalskih strojev, ki izčrpavajo naravna bogastva, onesnažujejo zemljo in njeno ozračje, v kali zatrejo vsakršno pobudo in zaradi katerih se vedno bolj zanašamo na strokovnjake. Vse preveč pogosto pa je Whole Earth Catalogue ljudi napeljeval le k temu, da so po gorah kopali luknje, seveda ne zavoljo tega, da bi na ta način pokazali, kako bi se v sožitju z naravo dalo živeti, ampak predvsem zato, da bi v njih preživeli konec sveta. Brand je v intervjuju leta 1980 povedal, da takšni vrsti "paranoidnega" survivalizma še vedno nasprotuje. Toda zdaj da "samozadostnost" zavrača zato, ker skuša doumeti zahrbtni beg pred stvarnostjo, katerega osnova so potovanja v vesolje kot najnovejši izraz psihologije mejnih prostranstev, ki je v zahodni kulturi tako zelo prisotna.

CoEvolution Quarterly je revija, ki se je pred časom navduševala nad ohranjanjem narave, namerno preprostostjo in nad tehnologijami, ki bi zaposlovale veliko ljudi. V uvodniku, ki bralce te revije spoznava s kolonizacijo vesolja, Brand zagovarja "svobodno vesolje" z besedami, ki spominjajo na tiste, s katerimi so pristaši ljudske stranke v devetnajstem stoletju zahtevali "svobodno zemljo". Vendar v izzivu izredno težkemu življenju, v katerem Kurt Saxon vidi možnost za oživiljanje individualističnega samozaupanja ("za posameznika najboljšo jamstvo, da preživeli"), Brand, tako kot Lessingova, vidi ravno protistrup za individualizem. "Krutost vesolja bo porok za medsebojno zaupanje, od katerega smo življenjsko odvisni."

Drugi entuziasti pa vztrajajo pri tem, da bi potovanja v vesolje vzpodbujala planetarno zavest, podrla ograde med narodi in premagala malomeščansko omejenost, ki vlada svetu, razdeljenemu v "otoške republike". Zatrjujejo pa, seveda, da bi nas vesoljske kolonije rešile tudi energetskih težav, nas razbremenile pritiska zaradi prevelike obljudenosti in nam odprla nova tržišča. "Vsem nesrečam, s katerimi se soočamo, od jedrske vojne do ekološkega propada in rastočega neumja, je skupno 'breme obljudenosti'," piše Ben Bova v Glavni cesti. Gibanje za kolonizacijo vesolja predstavlja "odločilni boj proti ... lakoti,

revščini, nevednosti in smrti. V tej dirki moramo zmagati, edini, surovo enostaven razlog za to pa je preživetje." Za ljudi, ki izmozganost stare ureditve občutijo kot breme, je ideja potovanj še posebej mamljiva, saj jim pomeni obljubo, da bodo lahko začeli na novo. Kolonije v vesolju, kot si jih je zamislil fizik s Princetonske univerze Gerard O'Neill ter svojo zamisel tudi razložil kongresnim komisijam, v govorih pri organizacijah kot Društvo za prihodnost sveta in podobnimi ter v svoji knjigi Visoka meja, bi po njegovem mnenju oživile pustolovski duh. "Človeški rod stoji na pragu novih obzorij, katerih bogastva so tisočkrat večja od bogastev novega zahodnega sveta izpred petih stoletij. O'Neill še dodaja, "da lahko pomanjkanje surovin in energije ter problem obljudenosti pripeljejo do civilizacijskih razcepljenosti, vse skupaj da lahko postane še veliko bolj po vojaško urejeno, svet pa da lahko postane še kaj več kot le oboroženo taborišče." Eric Drexler, tudi zagovornik kolonizacije vesolja, navaja "cel kup nevarnosti, ki ogrožajo tako preživetje posameznih družbenih skupnosti, kot tudi preživetje civilizacije same" in ugotavlja, da kljub temu, da "nas morda ne more rešiti, vesolje ponuja vsaj več upanja". "Vesolje nas pričakuje," pravi Drexler, "z ravno takšno kamnito puščavo in sončno svetlobo, kot sta bila na zemlji pred milijardo leti. Če ima razvoj kak smisel, potem nam ta smisel pravi **pojdit!**"

Brand je prepustil O'Neillov načrt kolonizacije vesolja v presojo bralcem in prijateljem revije CoEvolution Quarterly in jih tako povabil, da o ideji povedo svoje mnenje. S tem pa je sprožil debato, ki nam pomaga ločevati survivaliste, pri čemer ni pomembno, ali so pristaši gibanja za varstvo okolja ali ne, od ljudi, ki še vedno verjamejo v skupno akcijo, s katero naj bi preprečili propad civilizacije kot celote in ne le omogočili redkim posameznikom, da preživijo. Lewis Mumford je idejo o kolonizaciji vesolja zavrgel, rekoč, da gre za "otročja sanjarjenja v tehnološki preobleki", John Holt pa je mnenja, da "bo treba poglobljene zemeljske probleme rešiti na zemlji". Podobnega mišljenja je tudi E.F. Schumacher, ko opozarja, da "bo nekaj resnično treba storiti. Razviti," pravi, "moramo tehnologije, s pomočjo katerih bi povprečni, skromni, pridni, zmerni in vse prevečkrat zlorabljeni ljudje uspešneje in bolje upravljali z lastno usodo." Tudi Dennis Meadows, eden od pobudnikov Rimskega kluba, se je strinjal, da je up v "še eno mejo" zaprl pot "ustvarjalni rešitvi zemeljskih problemov". George Wald je trdil, da bodo vesoljske kolonije razosebljene pripeljale "do skrajnosti", Weddel Berry pa v kolonijah vidi "ponovno rojstvo ideje o razvoju, z vsem, kar sodi zraven: pohlep po neomejeni ekspanziji, totalitarna središča energije in bogastva ter pozabljivost do osebnih in skupnih potreb". Brandu je pisal: "Tako kot utopisti pred vami, si tudi vi predstavljate, da se da s preteklostjo človeštva popolnoma prekiniti."

Zagovorniki kolonizacije vesolja pa so kot "drugo možnost" - tako eden od bralcev - navajali "apokalipso". Paul in Anne Ehrlich sta varstvenike okolja proglasila za kratkovidne, ker so "ideje o kolonizaciji vesolja zavrgli tako prenačljeno", ostali pa so krivdo za "vpitje" proti vesoljskemu potovanju pripisali "ideološki" ali "teokratski" pripadnosti tehnologijam majhnih razsežnosti, doktrinarnemu prepričanju v "končnost" kot "osnovni zahtevi za dobro osebnost" ter "naivni", "neodgovorni" in "teološki" črnogledosti. T.A. Heppenheimer iz Centra za vesoljsko znanost v Fountain Valleyu v Kaliforniji je zapisal, da "se nam v času, ko so ustanove naše industrijske civilizacije deležne kritik in izzivanj, sploh ne zdi potrebno, da bi se morali odreči glavnih tehnologij". Paolo Soleri je v potovanju v vesolje spoznal "nov, zelo pomemben korak na poti do duha", Buckminster Fuller pa čisto naravno nadaljevanje človeškega razvoja, ki da je "nekaj tako običajnega kot otročiček, ki se, potem ko je privekal iz maternice, postopoma uči, kako se treba postaviti

na nožice, pozneje pa veselo teka naokoli". Veliko bralcev je potovanje v vesolje sicer sprejelo z dokajšnjo mero rezerviranosti, vendar pa so le menili, da je neizogibno. Prepričani so, da bo "pozitivna kritika" s strani varstvenikov okolja ta vesoljski program pomagala "humanizirati". Med tistimi, ki so se odzvali Brandovemu povabilu, naj o predlogi za kolonije v vesolju povedo svoje mnenje, jih je bilo devetintrideset absolutno proti, 139 bralcev pa se je z idejo načelno sicer strinjalo, vendar so bile stopnje navdušenja zelo različne. No, enemu od bralcev pa je celo uspelo prepričati samega sebe v koristnost gradnje takšnih vesoljskih kolonij, ker da naj bi "vzpodbujale preprosto, ljudsko življenje, narodno-zabavno glasbo in veroizpovedi prejšnjih časov".

APOKALIPTIČNI SURVIVALIZEM IN VSAKDANJA APATIJA

Potovanje v vesolje in ostala survivalistična sanjarjenja so téma pogovorov ljudi, preplašenih zaradi vse slabših socialnih in fizičnih pogojev za življenje na našem planetu. Ta problem pa seveda nič kaj ne gane večnih optimistov, ki vzrokov za paniko ne vidijo, ki nočejo prisluhniti vznemirljivim poročilom ali pa se oklepajo upanja, da se bo človeštvo že izvleklo na ta ali oni način. Ravno tako popolnoma nedovzeten za takšne razprave pa je tudi veliko širši sloj ljudi, ki si o prihodnosti rišejo tako mračno podobo, da jih že ob sami misli nanjo prevzame groza, pa se potemtakem raje ukvarjajo s trenutno rešljivimi problemi. Navadne množice, ko jih imenuje Kurt Saxon, ostajajo do daljnosežnega načrtovanja preživetja popolnoma ravnodušne. Za vladin program civilne zaščite jim ni bilo nikoli kaj prida mar, ravno tako ne za osebna zaklonišča, za stolpnice s survivalistično opremljenimi lastniškimi stanovanji, za na preživetje pripravljene skupnosti ali za skupine, kot Posse Comitatus ali pa Preživetje. Kaj prida pa se niso ogrele niti za gibanje za varstvo okolja. Okolniško zakonodajo sicer podpirajo, vendar le do takrat, dokler ne ogroža njihovih delovnih mest. Njihova "brezbrižnost" je izraz obupa tako okolnikov kot survivalistov, preživetje jih zanima le v tistem najbližjem, takojšnjem smislu. Vsekakor pa je njihova "brezskrbnost" vredna tudi pohvale, še posebej če jo primerjamo z apokaliptičnimi predstavami, ki jih naokoli širijo ljudje, ki skrbijo za daljnosežno preživetje.

Nasprotje med apokaličnim aktivizmom samoizvoljene survivalistične elite in med brezbrižnostjo, s katero navadni državljani reagirajo na raznorazne ideologije, prikazuje pred nedavnim posneti film Louisa Malleja z naslovom **Večerja z Andréjem**, v katerem dvoje prijateljev obnavlja svoje poznanstvo v newyorški restavraciji, med pomenkom pa zagovarjata vsak svoje razloge, ki so ju odpeljali po različnih življenjskih poteh. André je v iskanju duhovnega razsvetljenstva prepotoval ves svet, Wally pa je ostal v New Yorku, kjer je kot pisec in igralec trdo garal ter s svojim dekletom živel v enoličnem gospodinjstvu. Wally tako zagovarja prijetnosti in ugodje vsakdana, njegov prijatelj pa izraža svoj prezir do materializma, ki da nima duše, in do množične kulture. In ko Andréju pove, da spi pod električno blazino, slednji sprejme to z zaničevanjem, saj vključiti električno blazino zanj pomeni "isto, kot če bi vzel pomirjevalo ali kot... če bi zaradi stalnega buljenja v televizijski ekran čisto otopel za vse ostalo". Nakar Wally odgovarja, da je "naše življenje že dovolj težko takšno, kakršno je". "Skušam le preživeti in nič drugega," pravi, "... da bi si na ta način prislužil pravico do življenja."

Wally pa je pač srečen ob drobnih užitek, življenje mu zapolnjujejo dosegljivi cilji, medtem ko skuša André doseči duhovno transcendenco, višje stopnje zavesti, zaradi česar se spogleduje z religijami vzhoda, se ukvarja z duhovnimi vajami za vzgojo duše in išče miru v odmaknjenih komunah. Svet hoče prebuditi, ali pa ob propadu civilizacije rešiti vsaj njen najboljši del. Ko se po dolgi odsotnosti vrne v New York, vidi mesto kot "nov model koncentracijskega taborišča", kot ječo, poseljeno z "otopelimi ljudmi" in "roboti". Žena in on se "počutita kot Židje, ki so v Nemčiji živeli v poznih tridesetih letih". In "dejansko sta oba imela tisti zopni občutek, da bi vsi resnično morali ven - pobegniti, preden bo prepozno". "Denar, totalitarna oblast sveta, si je omislil stalno, samogonilno metodo prepričevanja, ki se je sploh ne zavedamo, tako da ni življenje danes verjetno nič drugega kot eno samo pranje možganov." V takšnih okoliščinah pomenijo edino upanje skupinice izbrancev, "zbranih na otočkih, ki bi jim nudili varno zatočišče pred vsakršno nevarnostjo, kjer bi zgodovina ne bila pozabljena in kjer bi človek delal in živel naprej zato, da bi svoj rod popeljal iz dobe mračnjaštva".

Srečanje Andréja in Wallyja nekako zbliža tisti dve vrsti gibanja za preživetje, za kateri je značilno, da temeljita na neizrečeni in nepreverjeni predpostavki, da za socialno krizo dvajsetega stoletja ni niti kolektivne niti politične rešitve. Njuno snidenje združi banalnost vsakdanjega življenja z banalnostjo modne družbene kritike, ki družbo mesečnikov javno žigosa ter poizkuša z vznemirljivimi poročanji o grozeči katastrofi "prebuditi speče občinstvo". "Živimo v žarišču okužbe s kugo", pravi André in nadaljuje, da je rak - po njegovem mnenju "smo ga povzročili sami z našim odnosom do okolja" - "že dobil razsežnosti kuge. ...Pa mu sploh kdo pravi kuga? Hočem reči, ljudje so v časih, ko je razsajala črna kuga, pred njo prav hudičevo bežali." Ena vrsta survivalizma si išče zatočišče v sedanjosti, druga v apokaliptičnih vizijah stvari, ki se bodo zgodile. Za obe pa velja, da sta vsak up opustili. André hrepeni po tem, da bi potapljaljočo se ladjo zapustil, Wally pa ostaja v mestu, v katerem je zrasel, v mestu, prežetem s spomini. "Ni je ulice, ene same stavbe ne, ki bi ne bila na ta ali oni način prisotna v mojih spominih. Tamle, na primer, mi je oče kupoval obleke, tjale pa sem po šoli hodil na sodavico s sladoledom." Nasprotno pa Andréjevo zaničevanje vsakdanjega življenja izhaja iz zastrašujočega občutka o minljivosti le-tega. "Dete te drži za roke, potem pa nenadoma zraste v silnega možaka, ki te kot za šalo dviguješ tal, nato pa ga že ni več. Kje je potem ta sin?" Nasprotujoče si okoliščine v življenju teh dveh prijateljev nas napeljujejo na misel, da čut za prostor in upoštevanje običajnosti, četudi domišljiji preprečujeta, da bi se nas preveč polastila, prav to domišljijo tudi varujeta pred izmišljotinami apokaliptične fantazije. V novih "samostanih", v katerih se bodo zbrali preživeli, da bi ohranili tisto, kar bo od civilizacije ostalo, André sam odkriva "neke vrste odraščajočo samozadovoljno elitistično paranojo in nekakšen dokaj zmeden čut za "nje" in za "nas", ki nas vodi v "neko neodvisno, samopotrjevalno gotovost". V takšnem razpoloženju čuti André "odpor do cele zgodbe" o svojem iskanju mistične transcendence.

Za miselnost sodnega dne je značilno, da običajni, vsakdanji survivalizem, tak, kot je Wallyjev, prikazuje kot primer zdravega razuma in demokratske spodobnosti. Vsakdanji survivalizem, najsi bodo njegove omejitve kakršnekoli že, pa ohranja čut za prostor ter ostaja zvest domačemu okolju in spominom, ki ga vežejo nanj. Ohranja tudi nekaj tistega, čemur Hannah Arendt pravi ljubezen do sveta. S tem pa misli na svet človeškega pomnjenja in človeškega ustvarjanja, to pa je tisto, kar daje našim življenjem čvrstost in stalnost. Pa kljub temu, da neguje osebne spomine, takšno stališče za zgodovino ali za politiko le ni kaj prida uporabno. Ljudem, kot je Wally, se namreč za zgodovino in politiko zdi, da služita

le kot gledališče, na odru katerega se bojujejo ideologije. Človek, ki se s preživetjem ukvarja vsakodnevno, je v svojih stremljenjih namerno začel meriti nekoliko nižje ter tako z zgodovine sestopil na neposrednost medsebojnih odnosov. Živi le za danes, s tem radikalnim omejevanjem lastnih perspektiv pa je žrtvoval zelo veliko, saj so mu s tem moralne sodbe o stvareh in inteligentna politična aktivnost onemogočene skoraj tako učinkovito kot z apokaliptičnim iztočiščem, katerega sicer upravičeno zavrača. Zavaljo tega lahko ostane človek, kar v današnjih časih veliko pomeni, po drugi strani pa ne more imeti prav nikakršnega vpliva na tok javnih dogodkov. Prav žalostno je prikrajšan celo v svojem zasebnem življenju. Idejo o pobegu v tihi mir gorà, ali pa na osamljen otok ali na drug planet sicer lahko zavrača, živel pa bo še vedno tako, kot če bi šlo za obsedno stanje. Govoric o koncu sveta namerno noče poslušati, nekaj malega pa bo za lastno obrambo pred katastrofo kljub temu storil, ne da bi se tega sploh zavedal. Tudi dolgoročne obveze in čustvene zveze so v nestanovitnem, nepredvidljivem svetu tudi pod najboljšimi pogoji tako tvegane, da se ljudje vedno težje odločajo zanje. Vse dokler navadni ljudje ne bodo imeli zaupanja v možnost skupne politične akcije - kar pomeni biti brez upanja, da se obvarujejo nevarnosti, ki jih obkrožajo - se bodo, na kratko povedano, brez uporabe katere od taktik, ki jih uporabljajo milejše oblike brezkompromisnega survivalizma, zelo težko znašli. Z govorjenjem o končnem uničenju ter s predstavami na to témo je prišlo do prave invazije vsakdanjega življenja. Slednje sili ljudi v odločitve, ki se po svoji čustveni vsebini pogosto sploh ne razlikujejo od odločitev ljudi, ki se ponosno kitijo z nazivom survivalisti ter si sami sebi čestitajo za svojo jasnovidnost, za svoj vpogled v dogodke, ki jih bo prinesla prihodnost.

STRATEGIJA VSAKODNEVNEGA PREŽIVETJA

V trenutkih osebnih čustvenih stresov ali povečane predstavnosti občutljivosti blažja oblika survivalizma nekako podleže pod tršo, bolj neusmiljeno obliko, ali pa vsaj kaže določeno nagnjenje k temu. Vzrok za to tiči v dejstvu, da je ne podpira nobena od ideologij, niti ne kakšen političen program, bogato domišljjsko življenje pa še celó ne. To slednje ni pravzaprav nič presenitljivega, če vemo, da se najbolj privlačna sanjarjenja pač ne nanašajo na stvarna opisovanja vsakdanjega življenja, ampak na vizijo apokaliptične preobrazbe. Vsakdanje življenje polagoma privzema nekatere od najmanj zaželenih in zloveščih značilnosti, tipičnih za naše reakcije na ekstremne situacije: naše perspektive omejujemo le na takojšnje ukrepe, ki jih zahteva preživetje; postajamo ironični opazovalci samih sebe, osebnostno pa vedno bolj nestanovitni; naših čustev se polašča mrtvilo.

Za razliko od hard-core survivalistov, ki se na najhujše šele pripravljajo, nas večina živi tako, kot da bi nas katastrofa že doletela. Obnašamo se, kakor da bi živeli v "nemogočih razmerah", v "navidezno nevzdržni sredini", v "drastičnih in nespremenljivih razmerah" zapora ali koncentracijskega taborišča. Vedno bolj se nas polašča razočaranje nad "romantično vizijo ekstremnih situacij" in v tem smo si edini, trdita Cohen in Taylor v študiji o dolgem jetništvu, "kjer je junak tisti, ki vrača udarce, ki okolju ne dopušča, da bi nad njim prevladalo, ki se nikakor ne pusti dotolči, pa naj bo tisti, ki to poskuša, kdorkoli že". Nekaj takšne romantičnosti se še vedno drži sanjaških survivalistov, medtem ko nas večina ne

jemlje več resno junakov tipa John Wayne. To pa seveda še zdaleč ne pomeni, da se skušamo znebiti tistih, za junaško obliko survivalizma osnovnih in bistvenih skrbi. Ljudi, ki se pripravljajo na apokalipso, pomilujemo, ali pa se jim posmehujemo, medtem ko se sami prav tako pripravljamo, čustveno, na silovit napad vsakdanjega življenja.

Načini naše čustvene priprave so zelo raznoliki. Eden od njih je, na primer, osredotočanje le na drobne, bližnje ovire, s kakršnimi se srečujemo vsakodnevno. V zadnjem času priročniki uspešnosti - ki v bistvu le ponavljajo, pa se tega njihovi avtorji niti ne zavedajo, študije o tem, kako naj bi se v ekstremnih situacijah vedli - še posebej poudarjajo, kako zelo je pomembno, da ima človek skromno zastavljene, pa zato jasno izoblikovane cilje in kako zelo nevarno je živeti od preteklosti, ali pa v pregloboki zaverovanosti v prihodnost. "Pri treniranju zmožnosti občutenja se osredotočamo na to, kar mi imenujemo 'tukaj in zdaj'." Takšen pristop nam omogoča, po mnenju enega od avtorjev, da "sami sebe veliko bolje razumemo, s tem pa s seboj tudi veliko bolje upravljamo". Seveda pa niso le priročniki uspešnosti tisti, ki ljudi pozivajo, naj bodo v svojih načrtih za prihodnost bolj skromni in naj se raje osredotočajo na časovno bližje dogodke. Tu so ljudje, ki verjamejo v moč človeškega potenciala, pa medicinska in psihiatrična literatura o tem, kako se v življenju znajti, ter naraščajoče število knjig o smrti in umiranju - skupno jim je to, da vsi po vrsti priporočajo eno in isto strategijo, ki naj bi jo uporabljali, ko se spoprijemamo s "predvidljivimi krizami, ki jih prinese življenje odraslega človeka". Osredotočenje na sedanost ni potrebno le zaradi uspešnega "delovanja", ampak tudi zato, ker nas varuje pred neuspehom. Prva lekcija, ki se je morajo naučiti preživeli, govori o uvidevnosti, ki jo morajo izkazovati ljudem, da živijo po svoje, stvarem pa da ubirajo svoja pota. Mlad pesnik opisuje svojo prvo knjigo z zelo prikladnim naslovom **Pomisleki** kot zbirko "elegij za vsakogar in za vse, pa tudi zase". Za svoje pesmi nekoliko osladno pravi, da izražajo jaz, ki "ima za svoje okolje zelo malo razumevanja". Njegove pesmi da skušajo "zaustaviti trenutek, ki bi bil dovolj dolg le za slovo, za zbogom, ter da stvarem raje pustijo, da gredo svoja pota, kot pa d bi bile priča njihovemu izginotju". Preživeli si predolgega obotavljanja v preteklosti ne sme privoščiti, sicer bo začel zavidati mrtvim. Svoje oči ima nenehno uprte v pot pred seboj. Iz drobnih koščkov si zida obrambni zdi pred lastnim izginotjem. Njegovo življenje je brez zgodbe, brez predloge in nima nikakršne zgradbe, kot pravljica, ki traja; sestavljajo ga posamezna, med seboj nepovezana dejanja in dogodki. Pripovedke niso več moderne, niti v leposlovju, pa tudi v zgodovinskih spisih ne - za rekonstrukcijo življenja v prejšnjih časih zgodovinarji dandanes uporabljajo sociološke pristope - kar je tudi eden od znakov razdrobljenosti jaza. Čas in prostor, oba sta se skrčila na neposredno sedanost, na najožjo pisarniško, tovarniško ali družinsko sredino.

Preživeli se morajo naučiti zvijače, ki jim bo v veliko pomoč pri samoopazovanju: stvari, ki se zgodijo njim samim morajo doživljati tako, kot da bi se pripetile komu drugemu. Ljudje so spoznali, da sami niso akterji nikjer več, so le žrtve okoliščin. To je tudi eden od razlogov, da se nimajo več za osebe iz pripovedk. Postali so figure, ki jih premikajo zunanje sile, ki se jih ne da nadzorovati in ta občutek popolne nemoči poraja novo obliko moralne oborožitve: oblegani jaz se umakne pred ravnodušnim, zbeganim, ironičnim opazovalcem. Občutek, da se ne dogaja 'nam samim', nam je v veliko pomoč, ko se skušamo obvarovati pred bolečino, varuje pa nas tudi pred izbruhi nasilja ali upornišva. Slednje bi bilo namreč za ljudi, ki na takšno prilžnost komaj čakajo, le povod, da nas trpinčijo naprej. Tehnika preživetja, ki jo poznamo še iz koncentracijskih taborišč, se zdaj ponovno pojavlja v priročnikih uspešnosti, saj nam jo ti priporočamo kot zanesljivo uspešno metodo v boju s

"tirani". Chesterju Burgerju, avtorju knjig **Vodilno osebje pod točo kritike in Preživetje v administrativni džungli**, pa se zdi, da o kakšnem odporu podrejenih do svojih gospodovalno nadutih predstojnikov ne moremo govoriti. Svojim bralcem pa priporoča, naj se ne "grebejo in slinijo okoli tiranov". Namesto tega naj z njimi raje poskušajo "imeti sicer dobre odnose, da pa si z njimi le ne smejo biti preveč blizu.

Ne smete si privoščiti, da bi takšne situacije - prepiri s svojimi ljubosumnimi nadrejenimi, ki ščitijo svoje "male imperije" - jemali preveč osebno. Nekoliko se morate umakniti in sami sebe objektivno videti v vlogi sodelujočega. ...Delati skušam tako, kot da bi bila v meni združena dva človeka: eden, ki sodeluje, drugi pa dogajanje le opazuje in nadzoruje. ...S pomočjo te tehnike lahko kakršnokoli čustveno reagiranje z lastne strani zmanjšam na minimum in človeku na drugi strani tako sam preprečim, da bi lahko našel povod za kakšne ukrepe proti meni.

Naslednja od strategij, ki jo učbeniki preživetja neprestano priporočajo, je igranje vlog. Ta tehnika nas ne le napolni s primerno dozo energije in zaupanja, ampak tudi ščiti jaz pred nevidnimi sovražniki, drži na vrvici in kontrolira naša čustva in nadzoruje situacije, ki nam grozijo. Betty Harragan pravi: "Samozavest, da pri ljudeh lahko vzbujate zaupanje in da lahko nadzirate sami sebe, morate čutiti. ...Samozavesti pa se naučite tako, da vadite, najprej seveda sami, brez občinstva." Mellville Dalton pa meni, da se morajo ljudje danes, ko živimo v "svetu velikih sistemov racionalizma, zatekati k temu, kar biologi imenujejo 'obramba mimikrija'". Survivalizem vzpodbuja čut za individualnost, ki se izraža v rutinskem nadevanju varovalne barve naše najožje sredine, v širšem smislu pa tudi v odklonilnem odnosu do družbenih vlog, ki jih predpisujejo "tradicionalne" kulturne norme. Zlasti pa so vedno hujših kritik deležne različne vloge glede na spol, ker da ovirajo izražanje lastnega jaza. Kot toliko ostalih značilnosti sodobne kulturne revolucije, ki si jih včasih ne znamo prav razlagati, je tudi v napadih na seksualne stereotipe nekaj dvoumnosti. Po eni strani namreč kažejo na širšo definicijo jaza in upravičeno poudarjajo, kako moški nimajo dovolj razvitega čuta za nežnost, pri ženskah pa poudarjajo pomanjkanje podjetnosti in samozaupanja. Po drugi strani pa jaz krčijo in ga omejujejo, saj ga razumejo izključno v njegovi odvisnosti od kulture, ki da ga oblikuje popolnoma po svoje. Logični zaključek vsega tega je, da napadi takšne vrste osebnosti ne priznavajo in jo imajo za utvaro, osebno identiteto pa zreducirajo na seksualne in družbene vloge, ki so ljudem predpisane. Teh vlog pa naj bi se bilo moč čisto enostavno tudi znebiti, potrebno bi bilo le spremeniti ali lastno identiteto ali pa "življenjski stil".

Zasnova neskončno prilagodljive in spremenljive identitete je moškim in ženskam lahko v pomoč, ko se skušajo otresti ponošenih družbenih norm, vzpodbuja pa jih tudi k obrambnim manevrom in k "mimikriji". Stalna istovetnost nas, med ostalim, opozarja tudi na meje, ki jih prilagodljivost ima. Omejitve so znak ranljivosti, survivalisti pa stremijo k popolni neranljivosti in se skušajo obvarovati pred bolečinami in neuspehi. Čustvena svoboda pa pomeni še drugačno strategijo preživetja. Vedno prisotni podtalni tok v priročnikih uspešnosti, v večini razprav o ekstremnih situacijah (kar si bomo podrobneje ogledali v naslednjem poglavju) pa tudi v sodobni poeziji in prozi, nosi s seboj vztrajna opozorila o tem, kako življenjsko nevarno je zblíževanje. John Barth tako piše romane, v katerih nastopajo "ljudje, ki prav ničesar ne občutijo," kot se je izrazila Josephine Hendin v svojem delu o povojni prozi; gre torej za junake, ki se "na noben način nočejo zblížati z ljudmi, s katerimi se v svojem življenju srečujejo". V romanih Roberta Stonea, pravi Hendinova, so "ljubimci in moralisti prvi, ki morajo zapustiti prizorišče". Vse, kar lahko

glavni junak Stoneovega romana Zrcalna dvorana izjavi ob identifikaciji svoje ljubice, ki se je obesila, je: "Srček moj zlati, jaz sem živ. ...Umrla si ti, ne jaz. Ne potrebujem te. ...Preživeli, to sem jaz." Prebivalci planeta, ki si ga je v svoji domišljiji ustvaril Kurt Vonnegut, vodijo "ravno tako grozovite vojne kot tiste, ki ste jih doživeli sami, ali pa ste o njih brali. Kar se teh vojn tiče, ne moremo prav nič storiti v zvezi z njimi, zato se nanje sploh ne oziroma. Ko nekdo umre, Tralfamadorijanci "le skomignejo z rameni" rekoč: "Hja, je že tako." V romanu Roberta Heinleina **Tujec v tuji deželi** pa je junak, ki se kot edini preživeli član odprave na Mars vrne na Zemljo, ves zgrožen, ko ga na vsakem koraku ljudje sprejemajo z nebrzdanimi čustvi. "Kako lahko ti človeški bratje tako zelo trpijo, pa jim to prav nič ne škoduje?" Vsa stvar je seveda v tem, da zaradi čustvovanja sploh ne trpijo. Življenje na Marxu je boljše v tem, ker tam sploh ni čustev, predvsem pa jim je popolnoma tuja spolnost. Na podoben način piše o ljudeh, ki so hladni kot špricer tudi Richard Brautigan, medtem ko William Burroughs vneto gleda naprej in govori "celi generaciji,ki (ne bo občutila) niti zadovoljstva, niti bolečine".

Po mnenju Warnerja Berhoffa, ki je tudi avtor dela o povojni literaturi, pa je usihanje upanja v "antitetično, kolaborativno ureditev" povod za nastanek literature o "osebni tolažbi, o nadomestilu za tiste, ki so preživeli", literature, "ki jo pišejo preživeli, ki je preživelim namenjena in ki o preživelih skoraj izključno tudi govori". Berhoff poudarja, da povojni pisatelj svet dojema kot "široko razvejan, zbirokratiziran in skorumpiran sistem, ki je vse ljudi zaslužnjil in iz katerega lahko utečeš po naravni poti le, če storiš samomor in se na ta način samemu sebi popolnoma odpoveš". Samomor tako postaja edina mogoča oblika samoobrambe v svetu, ki ga ne le pisatelji, ampak tudi čisto običajni ljudje, ali pa vsaj tisti, ki običajne ljudi učijo umetnosti preživetja, zaznavajo kot komfortno koncentracijsko taborišče.

Prevedeno po prvi angleški izdaji knjige ameriškega avtorja, znanega po svojem prejšnjem delu Kultura narcizma, ki je v celoti naslovljena takole: THE MINIMAL SELF, Psychic survival in troubled times, in je izšla pri Pan Books 1985 (v ZDA prvič 1984).

Prevedel Franci Beg

Konekcijem in oživljenje behaviorizma

ULLIN T. PLACE

Učili so nas, da je behaviorizem mrtev oziroma, če že ne ravno mrtev, pa v zadnjih zdihljajih. Toda, ali smo lahko prepričani o tem? Behaviorizem je moral sestopiti z vodilnega položaja, ki ga je užival v psihologiji, lingvistiki, v družbenih vedah in celo v filozofiji v letih med 1940 do 1950; po mojem mnenju pa je precej razlogov za misel, da pomenijo modni tokovi, ki so se po dolgem času pojavili, vsaj začetek njegovega oživljanja.

Da bi razumeli pobude te sodbe, moramo najprej pretehtati, kaj je bilo tisto, kar je pokončalo behaviorizem. *Coup de grâce* ali milostni udarec mu je nedvomno dal Noam Chomsky (1959) v oceni B. F. Skinnerjeve knjige *Verbal behavior in Language* (Verbalno vedenje v jeziku). Vendar se zdi malo verjetno, da je imela ta kritika taki uničevalni učinek, *ki bi ga nedvomno imela*, če ne bi behaviorizma na splošno in zlasti behavioristični pristop k jeziku že spodkopaval serialni digitalni računalnik kot model za način, kako možgani generirajo mišljenje, jezik in vedénje (ali "akcije", kot so večino kognitivnih znanstvenikov naučili govoriti filozofi).

Pogosto so mislili, da je tisto, zaradi česar so psihologi in jezikoslovci začeli opuščati behaviorizem, njegovo zavračanje zasebnih mentalnih dogodkov. Toda to ne more biti res. Kolikor vem, ni noben behaviorist nikoli zanikal obstoja takih dogodkov. Nekateri tako imenovani "metodološki behavioristi" so seveda z znanstvenega vidika zanikali možnost njihovega raziskovanja. Skinner pa je po drugi strani ves čas zavračal metodološki behaviorizem. Za "radikalnega behaviorista", kot je govoril sam o sebi, mentalni dogodki obstajajo in so dosegljivi znanstvenemu raziskovanju prek verbalnega vedénja, ki ga ti dogodki ustvarjajo. Bolj se nagiba k mnenju, da taki dogodki nimajo nobene značilne vzročne vloge pri nadziranju vedénja na splošno; pa celo sam je pred kratkim (Skinner 1987) moral dopustiti možnost, da imajo zasebni dogodki vsekakor vzročno vlogo kot razlikovalni dražljaji glede na opisujoča jih verbalna poročila. Zakaj če poročila te vloge ne bi imela, ne bi sploh mogla biti poročila o takih dogodkih.

Toda celo v primeru, da bi behavioristi zanikali obstoj in vzročno vlogo zasebnih mentalnih dogodkov, ni, kolikor vem, ničesar niti v Chomskyjevi kritiki niti v delovanju že skonstruiranega digitalno računalniškega modela možganov, kar bi bilo argument v prid stališča, da taki dogodki obstajajo in da so glede na človeške akcije vzročno učinkoviti.

Po mojem imamo tu opraviti s štirimi značilnimi behaviorističnimi nauki, ki jih je spodkopal serialni računalnik kot model za delovanje možganov:

1. behavioristično zavračanje "mentalističnega" jezika, zlasti to, da pripisuje obnašajočemu se organizmu nekaj, kar imenujejo filozofi "propozicionalno vedenje", npr. znanje ali prepričanje, da je kaj tako in tako.

2. behavioristična trditev, da so sintaktična in logična načela abstrakcije, ki so jih sestavili slovničarji in logiki na podlagi naučenih vzorcev stavčnih konstrukcij in govorne referencialnega vedenja.

3. behavioristična trditev, da je nanašanje sintaktičnih in logičnih načel na mišljenje zgolj predmet samogovora, tj. vase obrnjenega mislečevega verbalnega vedenja, in da torej, kot je dejal sir Alfred Ayer v svojem inavguralnem predavanju za profesorja filozofije na univerzitetnem kolidžu v Londonu leta 1947: "processa misli ni mogoče povsem razlikovati od njegovega jezikovnega izraza" (Ayer, 1947).¹

4. nazor, ki je posebnost radikalnega behaviorizma B. F. Skinnerja in za katerega sem prepričan, da je zmoten, in po katerem v psihologiji ni prostora za razlago vedenja s pomočjo aktivnosti možganov in osrednjega živčnega sistema.

K temu velja pripomniti :

1. Behavioristično zavračanje uporabe mentalističnega jezika pri govoru o vedenju živih organizmov v znanstvene namene je videti seveda nespametno spričo dejstva, da praktično pripisujemo propozicionalno vedenje digitalnemu računalniku; ali z drugimi besedami, govoriti o tem, kaj stroj vé, ali je bil programiran, da misli, je povsem naravno in za nekatere znanstvene namene neizogibno.

2. Behavioristično stališče, da so sintaktična in logična pravila abstrakcije verbalnega govornega vedenja, je v nasprotju s pojmom možganov kot digitalnim računalnikom. Digitalni računalnik ne more delovati brez programa, program pa zahteva programski jezik, v katerem je napisan. Stroj ne more odgovarjati na jezikovno oblikovana navodila, če ta niso strogo prilagojena sintaktičnim načelom, ki dajejo jeziku njegovo strukturo; prav tako računalniški program ne bo ustrezno deloval, če ni strogo prilagojen načelom formalne logike, kot jih postavlja Boolova algebra; iz hipoteze, da so možgani digitalni računalnik, izhaja, da so sintaktična in logična načela del prave zgradbe programske opreme, brez katere možgani ne morejo delovati; to pa je nekaj, kar je mnogo lažje "strojno opremiti", kot pa genetično predprogramirati, ali abstrahirati *a posteriori* iz idiosinkratične prakse stavčne zgradbe in argumentacije, ki si jo pridobi individualni govorec v muhastem družbenem okolju - kot bi nas radi prepričali behavioristi.

3. behavioristična doktrina, ki meni, da je mišljenje vase usmerjeno vedenje in da živali in predlingvistični otroci ne mislijo v skladu z načeli sintakse in logike, je v nasprotju z digitalno računalniškim modelom delovanja možganov, ki gradi mišljenje v smislu računalniškega procesa in je pogoj za pridobitev govorne lingvistične pristojnosti; res je, da digitalni računalniški model zahteva artikuliran programski jezik, ki ga Fodor (1975)

1 - Za to opombo se moram zahvaliti g. Jonathanu Cohenu (Queen's College v Oxfordu).

imenuje "jezik misli" in v katerem je napisan tudi kontrolni program; toda tak jezik ob predpostavki, da sploh eksistira, ni in tudi ne more biti jezik v tistem smislu, v katerem ta izraz razumejo behavioristi, tj. kot stvar vsakdanjega človeka, oziroma kot sredstvo medosebne komunikacije.

4. Ob Skinnerjevi zavrniti tega, da bi lahko na splošno razlagali vedénje na podlagi delovanja možganov in osrednjega živčnega sistema (dovoljuje pa take razlage kot del fiziologije), postane nesmiseln celoten projekt umetne inteligence kot projekt znotraj psihologije in kognitivne znanosti ne glede na to, ali je model, ki ga uporabljamo za razvoj naše teorije o tem, kako možgani generirajo in nadzirajo jezik, misel in vedénje, serialni digitalni računalnik ali kakšna druga priprava, kot npr. paralelno distribuirani procesor.

Od smrti behaviorizma naprej in nastanka kognitivne revolucije poznamo na splošno dve razvojni smeri. Prva je materialno okrepila behavioristično pozicijo, druga pa je bistveno oslabilo zmóžnost serijskega digitalnega računalnika, da bi bil sprejemljiv model za delovanje možganov.

Prva od omenjenih razvojnih smeri je uvod v razlikovanje, ki ga je uvedel Skinner v svoji "Operativni analizi problema razreševanja" (Skinner, 1966), in sicer med tem, kar je imenoval "kontingentno oblikovano" in "s pravili vodeno" vedénje (Place 1988). To razliko je treba razumeti v luči (1969) Skinnerjevega pojma *treh izrazov kontingentnosti*, ki imajo - če jih jemljemo v bolj splošni obliki - tele sestavine:

A. *predhodni* pogoji, ki zahtevajo določeno vedénje od organizma, za katerega gre;

B. *vedénje*, ki naj bo realizirano, in

C. *posledice* takega vedénja.

Kot je menil Skinner, je naključno oblikovano vedénje tisto, ki so ga oblikovala in gnetla pretekle srečanja z dejanskimi naključji, ali z drugimi besedami, ki ga je oblikovala osebna izkušnja *neposrednih* posledic tega, da ob ustreznih predhodnih pogojih delaš neko stvar raje kot drugo.

S pravili vodeno vedénje pa je po drugi strani vedénje, ki ga nadzoruje verbalna ali druga simbolna reprezentacija (ali "specifikacija", če uporabimo Skinnerjev izraz) naključnosti, za katero organizem meni, da je pred njim. Tako kot uporablja ta izraz Skinner, so pravila dvojne vrste:

a. *preskriptivna pravila*, npr. *Če otrok joče, mu daj stekleničko.*, ki specificirajo predhodni pogoj in temu ustrezno vedénje, in

b. *deskriptivna pravila*, npr. *Če daš otroku stekleničko, bo spet zaspal*, ki specificirajo ustrezno vedénje in takojšnje ali poznejše verjetne posledice tega, da nekatere stvari delaš raje kot druge.

Pomembnost te razlike je po mojem ta, da znova zagovarja tradicionalni behavioristični nazor, po katerem ima pridobitev pristojnosti sprejemnika in govorca naravnega jezika pri njuni medsebojni komunikaciji prednost in je bistven predpogoj za nadzorovanje vedénja s procesom predstavnega mišljenja; se pravi z opozarjanjem razlike med načinom nadzorovanega vedénja v organizmih, kot so živali in predlingvistični otroci, ki nimajo potrebnih jezikovnih spretnosti, in tem, kako je kontrolirano vedénje, kadar je jezikovna ali kakšna drugačna simbolna reprezentacija tako rekoč vrinjena med organizem in njegovo okolje.

Razen tega predlaga ta koncepcija še tole:

a. da edini veljavni pomislek v zvezi z uporabo propozicionalnega vedénjskih predpisov ali "mentalističnega jezika" (kot to imenujejo behavioristi) za razlago vedénja ni to, da je tak jezik res neznanstven, ampak predpostavka, da je vedénje, ki bi ga bilo treba pojasniti, "vodeno s pravili" v Skinnerjevem smislu tega izraza in ga zato ne moremo legitimno uporabljati za razlago naključno oblikovanega vedénja;

b. razlog, zakaj je znanstveno smiselno pripisovati propozicionalno vedénje serialnemu digitalnemu računalniku, je ta, da je to priprava, ki je *ab initio* namenjena prilagajanju na okolne naključnosti na s pravili voden način, tj. s konstrukcijo simbolne reprezentacije okolnih naključij, in mu z neposrednim reagiranjem nanje s procesom naključnega oblikovanja, kot npr. živali, vključno z ljudmi, ki jim je razvoj namenil, da tako delajo.

To je zdaj bistvo empirične razvidnosti, pri čemer se sklicujem predvsem na delo Fergusa Lowe in njegovih tovarišev v Bangor laboratoriju (Lowe 1979; 1983), ki podpirajo razlikovanje med naključno-oblikovanim vedénjem živali in prelingvističnih otrok na eni ter verbalno nadziranem vedénjem starejših otrok in odraslih na drugi strani. Ta razvidnost zahteva radikalno revizijo tako tradicionalne behavioristične domneve, da načela, ki izhajajo iz eksperimentalnega proučevanja živalskega vedénja, lahko neposredno nanašamo na razlago človeškega vedénja, kot tudi domneve kognitivistov, da lahko računalniška načela, ki jih nanašamo na primere "racionalnega" vedénja odraslih ljudi, razširimo na razlago vedénja živali in prelingvističnih otrok, in *via* hipoteze o nezavednem duhu na avtomatizme in iracionalno vedénje odraslih ljudi.

Na žalost večina psihologov, odkar je izšla Skinnerjeva razprava leta 1966 in njegova knjiga leta 1969, sploh ne bere več behavioristične literature. Tako so kot rezultat tega ostali stereotipi behavioristične pozicije, ki ustreza, če sploh čemu, razvojni stopnji behaviorizma, ki je bila zastarela že davno preden je Skinner predstavil svoje razlikovanje med naključno oblikovanim in s pravili vodenim vedénjem. V teh okoliščinah ni prav nič presenetljivo, da Skinnerjevo tolmačenje te razlike ni prodrlo iz zaprtega kroga peščice njegovih privržencev, kar bi bilo sicer zaželeno. To je tudi razlog, zakaj je druga in nedavna razvojna stopnja, stopnja paralelno distribuiranega procesorja kot alternativnega modela za način, kako možgani generirajo in nadzirajo mišljenje, jezik in vedénje, spodkopala prevladujoči položaj, ki ga ima serialni digitalni računalnik kot model na področju umetne inteligence in kognitivne znanosti, in so se tako odprla vrata za rehabilitacijo behaviorističnega stališča.

NEKATERE POMANJKLJIVOSTI SERIALNEGA DIGITALNEGA RAČUNALNIKA KOT MODELA ZA DELOVANJE MOŽGANOV.

Kar precej vzrokov je za mišljenje, da serialni digitalni računalnik, ki ga vsi poznamo, ni preveč dober model delovanja človeških ali, v zvezi s tem tudi živalskih možganov:

1. Serialni digitalni računalnik je načrtovan za hitro in učinkovito opravljanje računalniških nalog, ki jih človeški možgani izvajajo počasi in neučinkovito, če jih že sploh;

2. trenirano človekovo in živalsko inteligenco označuje intuitivno dojetje zapletenih problemov, ko so ti vpleteni v vidno prostorsko zaznavanje, ki pa, kolikor vemo, ni odvisno od nobene vrste iskanja po seznamu alternativnih možnosti; je tudi precej hitrejša in učinkovitejša pri opravljanju takih nalog kot še tako močna naprava, ki se mora opirati na to vrsto sistematičnega iskanja po seznamu alternativnih možnosti;

3. čas, potreben za dejavnost v nevronu v možganih, ki vzburi sosednjega, je veliko predolg za sposobnost možganov, da bi tekali po številnih zaporednih korakih, potrebnih za izračun rešitve te vrste problema, in to v času, ki je na razpolago za njegovo reševanje, če bi možgani dejansko delovali korak za korakom, tako kot deluje serialni digitalni računalnik;

4. model možganov, kot ga zahteva serialno digitalni računalnik, pomeni, da podatke (informacije) shranjujemo v bolj ali manj prostorsko lociranih skladiščih, od koder jih prikličemo, ko in kadar to zahteva kontrolni program. Vendar dokaza za existenco takšnega lokaliziranega spominskega skladišča v možganih niso dala niti raziskovanja tega, kako možgani delujejo ob poškodbah njihovih različnih notranjih predelov. Pojavi, kot je npr. *retrogradna amnezija*, kjer je izguba spomina na pretekle dogodke posledica možganske poškodbe največja za večino zadnjih dogodkov v individuuumovi zgodovini, so progresivno manjši, čim so dogodki pomaknjeni v preteklost. Na podlagi tega je več kot gotovo, da je individualna sposobnost pomnjenja tako dejstev in preteklih dogodkov bolj stvar "vžigovanja" povezav, ki so široko razprostranjene po možganih, kot pa shranjevanje informacij v lokaliziranem spominskem skladišču.

Ta razmišljanja nikakor niso napad na nalezljivo navdušenje, ki ga je spodbujal serialni računalnik kot model, dokler ni bilo na vidiku nobenega drugega alternativnega modela. To pa je tisto, kar se je zdaj spremenilo.

KONEKSIONISTIČNI MODEL DELOVANJA MOŽGANOV

Izraz "konekcionizem" je bil pred nedavnim uporabljen za opis teorije umetne inteligence. Ta teorija meni, da pravilni model za razumevanje načina, kako delujejo možgani kot razum ni serialni digitalni računalnik, ki ga vsi poznamo, ampak naprava, znana kot "paralelno distribuirani procesor" ali PDP. Tega izraza pri opisu te naprave pozneje niso uporabljali, samo napravo pa so že prvič konstruirali pred več kot štiridesetimi leti in to v zelo zgodnjem stanju raziskovanj umetne inteligence, še preden se je uveljavil serialni digitalni računalnik. Med leti 1940 in 1950 so poskusno konstruirali elektronske

naprave, kjer so bile najprej elektronke, pozneje pa tranzistoriji povezani tako, kot so nevroni v možganih, se pravi v obliki mreže, po kateri se prenaša dražljaj od vhoda do izhoda. Vsaka enota se vzburi ali pa se ne vzburi glede na to, ali sprejme ali ne sprejme vhodne informacije od dveh sosednjih enot, ki sta v mreži instalirani za njo. Če je nevron vzbujen, bo prenesel to vzbujenje ali inhibicijo na dve ali več enot pred seboj v mreži.

Predpostavimo, da so lastnosti enot v tovrstni mreži takšni, da v posamezni enoti vhod prostorsko predhodne enote v mreži vsakokrat vzburi ali zavre (inhibira) njeno aktivnost in da se s tem njena občutljivost na ta učinek v prihodnosti še stopnjuje. Izkaže se, da tako urejena mrežna enota kaže lastnosti, ki so izredno podobne tistim, ki vladajo v takih živih organizmih, katerih vedenje nadzirajo možgani. V letih med 1940 do 1950 so konstruirali te naprave pač zato, da bi videli, kako daleč taki sistemi lahko posnemajo preproste vedenjske funkcije, npr. pogojne reflekse, ki jih je proučeval Pavlov. Te prve študije je leta 1960 naglo prehitel razvoj serialno digitalnega računalniškega modela delovanja možganov.

Serialni računalniški model je spodrinil zgodnje nevrnske mrežne modele, ker se je zdelo, da nudi teorijo za mnogo bolj zapletene mentalne procese, kot pa so bili tisti, ki so jih sposobne nevrnske mreže. Nedavno obnovitev zanimanja za modele, ki temeljijo na načelu nevrnske mreže, so motivirale resne težave, na katere smo naleteli pri programiranju serialnih digitalnih računalnikov za izvajanje senzornih nalog razločevanja ali prepoznavanja vzorcev, ki so za človeška bitja ali živali sorazmerno preproste. Gre torej za sposobnost, ki jo moramo zahtevati od računalnikov, če hočemo, da bi roboti prevzeli rutinske nadzorne naloge, ki jih zdaj opravljajo ljudje. Če pa paralelni distribuirani procesor izkoristimo za ustrezna čutila, se izkaže, da se hitro nauči prepoznavati zapletene vzorce senzornih informacij brez preverjanja in brez specialnega programa za preverjanja seznama alternativnih možnosti tako, kot to dela serialni digitalni računalnik. Še več, to dela nezmotljivo, kot je to za serialni digitalni računalnik nekaj običajnega, z znanimi vzorci predstavi na sistemu še neznani način, za katerega ni bil vnaprej programiran, skratka, s problemi, ki ga predstavlja znani prizor z neznanega vidika ali v popolnoma drugačnem letnem času od tistega, na katerega smo navajeni.

KONEKCIONIZEM IN VEDENJSKA ANALIZA

Samo če je vedenjski analitik pripravljen odreči se pojmu, ki ga imam osebno za nesmiselnega, da lahko proučujemo vedenje znanstveno, ne da bi se kdajkoli vprašal, kako možgani generirajo vedenje,² sem prepričan, da bomo odkrili naravno afiniteto med konekcionizmom in Skinnerjevo vedenjsko analizo. Če si ogledamo množične izvajalne značilnosti paralelno distribuiranega procesorja, vidimo, da je ta naprava, ki ima ob

2 - To je menda drug primer, da je dokaz proti mentalizmu (Place 1987), kjer je Skinnerjeva "dobra intuicija", kot jo je imenoval Dennett (1987), vodila k pravilnemu odgovoru na napačen argument. To, da ni hotel podpreti kognitivne psihologije (Skinner 1977) na temelju trditve, da sodi spekulacija o tem, kaj se dogaja v možganih, bolj v fiziologijo kot pa v psihologijo, je vsaj preprečila vedenjskim analitikom, da bi sledili množici vzdolž slepe ulice serialno računalniškega modela delovanja možganov.

ustreznih senzorjih vhodne in povratne informacije (z drugimi besedami ustrezno selektivno okrepitev), sposobna naučiti se operativnih razlikovalnih nalog tako, kot je to opisal Skinner (1938) v primeru živih organizmov, kot so golobi in podgane. PDP je skratka naprava, ki se uči prilagajati na okolje, ima nadalje dostop do njega s svojimi senzorji, in to s procesom "naključnega oblikovanja", kar smo že omenili in po katerem prihodnje vedenje oblikujejo neposredne posledice podobnega vedenja v preteklosti. Serialni računalnik pa je nasprotno naprava, ki je že spočetka namenjena hitremu in učinkovitemu opravljanju tistih računalniških nalog, ki jih možgani pač zato, ker delujejo kot DPD, ne opravljajo najbolje, vendar jih morajo, da bi se prilagodili na svoje okolje s konstruiranjem tega, kar je imenoval Skinner v svoji razpravi iz leta 1966 "pravilo".

V tej razpravi je Skinner definiral "pravilo" kot "naključno specifizirani dražljaj", ali z drugimi besedami, kot simbolno reprezentacijo "naključnosti" ali vedenjsko posledičnih odnosov, ki jih implicira situacija, s katero se na splošno sooča organizem s svojim vedenjem. Videli smo že, da pomeni Skinnerju "simbolna reprezentacija" besedno reprezentacijo v besedah in drugih simbolih, ki sestavljajo človeški naravni jezik. Iz tega izhaja, da je zanj sposobnost zgraditi simbolno³ reprezentacijo naključnosti okolja sposobnost, ki jo je z vidika razvojne perspektive zahteval že zelo zgodaj razvoj sposobnosti jezikovnega sporazumevanja, in je torej sposobnost, na katero se človekovi možgani še niso imeli časa popolnoma prilagoditi. Z drugimi besedami: človeški možgani so PDP naprava, ki so se v milijonih let razvojne zgodovine uglasili, da bi razvili vedenje v skladu z načelom naključnega oblikovanja. Zadnje čase so si pridobili sposobnost, da manipulirajo s simboli in upravljajo vedenje organizma s pravili. Vendar pa so možgani počasni in nerodni v primerjavi s stroji, kot je serialni digitalni računalnik, ki je bil zgrajen prav v tak namen.

KONEKCIONIZEM TER UČENJE SINTAKTIČNIH IN LOGIČNIH NAČEL

Domislica, da so človekovi možgani PDP naprava, ki si je šele pred nedavnim pridobila sposobnost simbolne reprezentacije okolnih naključnosti, ima kot stranski učinek sposobnost za medsebojno jezikovno sporazumevanje, pomembne implikacije za kritiko konekcionizma, kakršno smo zasledili pri Fodorju in Pylyshynu, in sicer v reviji *Cognition* že leta 1988. Ob dopustitvi, da zagotavlja konekcionizem boljši model čutnega zaznavanja, kot pa serialni računalnik, trdita Fodor in Pylyshyn, da tradicionalni računalniški model omogoča teorijo, ki razlaga, kako sintaktična in logična načela upravljajo jezik in misel, teorijo, ki naj bi bila daleč nad vsem, kar sploh lahko nudi konekcionistični model in kar naj bi bil v daljnji prihodnosti sposoben nuditi.

³ - "Simbolno" je tu kot nasprotje "ikoničnemu". Imamo dokaze, posebno na podlagi pojava REM spanja, da imajo ptice in sesalci sposobnost graditi si ikonične reprezentacije mentalnih podob dogodkov in stanj stvari, ki se na splošno ne tičejo njihovih čutnih organov. Vsekakor pa ima sistem, ikonične reprezentacije, ki ga simbolni sistem, kot se to dogaja v primeru človeka, ne podpira, večkrat omejeno svojo sposobnost za predstavljanje okolnih naključnosti, zlasti kjer gre za precejšnje časovno zaostajanje bodisi med predhodnim in zahtevanim vedenjem bodisi med vedenjem in njegovimi posledicami. Če ni jezikovnega sporazumevanja, se ikonične reprezentacije ne morejo obogatiti na račun nadomestnih informacij.

Česar ta dokaz po mojem ne opazi, je to, da imajo sintaktična in logična načela precej drugačno vlogo v serialnem računalniku od tiste, ki jo imajo v človekovem mišljenju in jeziku. Ker je serialni računalnik naprava, ki je *ab initio* namenjena konstrukciji in manipuliranju s simbolnimi reprezentacijami, so sintaktična in logična načela "strojno vpisana" v zgradbo strojnega jezika, v katerem je pisan njegov bazični program. V taki napravi imajo sintaktična in logična načela neposredno vzročno vlogo pri generiranju misli in jezika. Če imamo prav, ko mislimo, da delujejo človeški možgani kot paralelno distribuirani procesor, ti samó naletijo na sintaktična in logična pravila, ko so v primeru sintakse pred problemom gradnje stavkov v naravnem jeziku in v primeru logike pred problemom sklepanja z enega lika simbolno predstavljene situacije na drugega ob odsotnosti gesel, ki jih zagotavlja obravnavana situacija v organizmovem dražljajskem okolju. Gre, na primer, za sklepanje iz informacije, da je *A* večji od *B* in da je *B* večji od *C*, na sklep, da je *A* večji od *C*, ne da bi bilo potrebno neposredno primerjanje *A* s *C*.

Pa to ni edini razlog za prepričanje, da sintaksa in logika nimata tu nobene vloge pri zahtevani jezikovni pristojnosti; ko pa se sintaksa in logika nemara pojavita, se ju otroci uče ne kot *notranja* načela, ki vladajo generiranju misli in jezika, ampak kot *zunanje* sile, ki se jim morajo možgani prilagoditi (seveda brez potrebe, da bi jih besedno oblikovali), da bi si s tem zagotovili uspešno sporazumevanje. Vsenavzočnost znakov priznavanja uspešnega sporazumevanja (mmhmmh, prikimavanje itd.), ki so stalna pritiklina vokalne interakcije med dvema oseba, je pojav, ki ima po mojem smisel edinole ob predpostavki, da je njegova funkcija vzdrževati soglasje z jezikovno konvencijo, in to s selektivno okrepitevijo razumljivih izrazov in ali z odklanjanjem te okrepitev ali celo z aktivno kaznijo (s tem, da je govorec prisiljen ponoviti) zavoljo nerazumljivih izrazov. Ta proces pa se avtomatično nadaljuje ob minimalni zavesti tako poslušalca teh poudarkov, kot tudi govorca pri *njihovem* sprejemanju. To je klasični primer avtomatičnega naključno oblikovanega vedénja z njegovimi neposrednimi posledicami.

Podobno kot človeški možgani, tudi paralelno distribuirani procesor ne bo nikoli sposoben kosati se s serialnim računalnikom kot napravo za konstruiranje in manipuliranje s formalno simbolno reprezentacijo. Toda če imam prav, ko mislim, da deluje kot naključno oblikovana razlikovalna učeča se naprava, se zdi, da nam bo nemara zagotovila mnogo natančnejši model, kako možgani dejansko opravljajo svoje naloge, kot pa bo to kdaj dosegel serialno računalniški model. Za konekcionistični model pridobivanja sintaktičnih, semantičnih in logičnih pristojnosti predvidevam, da bo zaupanje modela v vedénjsko analitično načelo, ki zadeva naključno oblikovanje verbalnega vedénja ob priznanju uspešnega sporazumevanja, pri poslušalcu postalo vedno bolj očitno.

Na koncu bi rad z dovoljenjem mojega kognitivističnega kolega na univerzitetnem kolidžu Severnega Walesa dr. Gordona Browna navedel povzetek, ki ga je prejel pred nedavnim prek elektronskega biltena, znanega z imenom "Neuron Digest". Povzetek je datiran s 4. decembrom 1988. Tam beremo tole:

Med obiskom v Montrealu je teoretik nevronske mreže James McLelland pred nedavnim predstavil modifikacijo k teoriji nevronske mreže, ki meni, da bi lahko mrežo uspešno uporabili za učenje sintaktičnih in semantičnih odnosov, ki navadno služijo za razpoznavanje pomena izraza. Ta odklon od "strojno opremske" sintakse in semantike je občinstvo, sestavljeno iz kognitivnih psihologov in lingvistov, v McGillu hudo kritiziralo. Avtorju so očitali skinerizacijo ("podvržen vsaki posamezni Chomskijevi kritiki Skinnerja v petdesetih letih"). Kakorkoli že, McLelland je branil svoje stališče in trdil, da dobro izvedeno prepoznavanje in različna privlačna vedénja sistema v celoti zagovarjajo proučevanje nevronske mreže. Priznal je - javno - ,da je bilo izjemno veliko število učnih poskusov (630,000) sicer nadležno, in - privatno - da je bila 32-bitna vhodna natančnost, uporabljena za semantične in sintaktične odločitve na stopnji prepoznavanja, nereprezentativna za verjetno delovanje v hrupnem nevronskega kontekstu človeških možganov.

Glede na 630,000 poskusov, potrebnih za PDP, da bi pridobili jezikovno pristojnost, ne vem, če je že kdo izračunal koliko potrditev v obliki prikimavanj, *hmmhmm*-ov, itd. sprejme vsak govorec v toku povprečnega razgovora; toda to število mora biti zelo veliko, in to je zgolj ohranjanje že obstoječe pristojnosti, in ne pridobivanje nove.

VIRI

- Ayer, A.J. (1947) *Thinking and Meaning: Inaugural Lecture*. London: H.K.Lewis.
- Chomsky, N. (1959) Review of B.F.Skinner's *Verbal Behavior*. *Language*, št 35 ; str. 26-58.
- Dennet, D.C. (1978) *Brainstorm: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Montgometry, Vermont: Bradford Books.
- Fodor, J.A. and Pylyshyn, Z.W. (1988) Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis. *Cognition* št 28: str. 3-71.
- Fodor, J.A. (1975) *The Language of Thought*. New York: Crowell.
- Lowe, C.F. (1979) Determinants of human operant behavior. In M.D. Zeiler and P. Harzem (eds.) *Reinforcement and the Organization of Behavior*. Chishester: Wiley, str. 159-192.
- Lowe, C.F. (1983) Radical behaviorism and human psychology. In G.C. Davey (ed.) *Animal Models and Human Behavior*. Chichester: Wiley, str. 71-93.
- Place, U.T. (1987), Skinner re-skinned. In S. and C. Modgil (eds.) *B. F. Skinner: Consensus and Controversy* Lewes: Falmer Press, str. 239-248.
- Place, U.T. (1988) Skinner's distinction between rule-governed and contingency-shaped behaviour. *Philosophical Psychology*, št. 1; str. 225-234.
- Skinner, B.F. (1938) *Behavior of Organisms*. New York: Appleton-Century.
- Skinner, B.F. (1957) *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Skinner, B.F. (1966) An operant analysis of problem solving. In B. Kleinmuntz (Ed.) *Problem Solving: Research, Method and Theory*. New York, Wiley.
- Skinner, B.F. (1969) *Contingencies of Reinforcement*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Skinner, B.F. (1977) Why I am not a cognitive psychologist. *Behaviorism*, št. 5(23); str. 1-10.
- Skinner, B.F. (1984) An operant analysis of problem solving. In A.C. Catania and S. Harnad (Eds.) *The Canonical Papers of B.F. Skinner, The Behavioral and Brain Sciences*, št. 7; str. 583-591.
- Skinner, B.F. (1987) Outlining a science of feeling. *The Times Literary Supplement* št. 490; str. 501-2.

Logika vrednotenja Franceta Vebera: rekonstrukcija

IVAN BOH *

1. V svojem nedavnem članku "France Veber's Theory of Value"¹ je profesor Seppo Sajama izrazil stališče, da sta dva glavna Vebrova prispevka njegova splošna teorija vrednosti in splošna teorija intencionalnosti. Menim, da je ta trditev povsem sprejemljiva, posebno če pomislimo na tile dve dejstvi: (a) Veber je sam razvil pojem intencionalnosti, tako da bi lahko prevzel svojo vlogo v njegovi poznejši filozofiji jaza in materialnih "stvari"; in (b) Vebrovo teorijo vrednotenja je že od vsega začetka uvedlo ekstenzivno in globoko opisno psihološko raziskovanje, in to na temelju prepričanja, da nihče ne more razumeti idej psiholoških vrednosti in psihološkega najstva, ne da bi razumel strukturo intelektualnega in emocionalnega življenja, kot ga pač doživljamo. Medtem ko se je profesor Sajama osredotočil v svoji razpravi na Vebrovo razpravo *Vorlesungen über die Philosophie der Persönlichkeit*², pa sem se sam osredotočil na dvojico zgodnejših del, na **Etiko** (okrajšava E) in na **Probleme sodobne filozofije** (okrajšava P)³, ki sta bili objavljena v Ljubljani leta 1923. Pa tudi tako se zdi, da sem v nevarnosti, da podvajam že opravljeno delo, saj je profesor Anton Trstenjak v svoji prodorni študiji *Franz Webers Philosophisches Gedankengut im Umriß* izčrpno raziskal vsa glavna področja Vebrovih filozofskih naporov⁴. Vsekakor se bom osredotočil zgolj na eno samo temeljno idejo, ki jo postavil in tudi branil Veber, in sicer to, da je etika genuina posebna veda, logika veljavnosti, ki je popolnoma enakovredna tradicionalni logiki mišljenja. (E, 61)

*Profesor na Ohio State University

-
- 1 - *Grazer Philosophische Studien* 35 (1989), 67-71. V zvezi z Vebrovimi idejami o estetski vrednosti glej S. Sajama poročilo o France Veber: *Estetika* (Ljubljana, Slovenska Matica 1985) 53, v *Grazer Philosophische Studien* 29 (1987), 181-193; tudi Franceta Jermana Sprema beseda v izdaji *Estetike* iz leta 1985, str. 556-573.
 - 2 - V: Anton Trstenjak (izd.), *Vom Gegenstand zum Sein - von Meinong zu Weber*. München: Dr. Dr. R. Trofenik Verlag, 1972, str. 167-319.
 - 3 - France Veber: *Etika: prvi poizkus eksaktne logike nagonse pameti*, Ljubljana: Učiteljska tiskarna, 1923; *Problemi sodobne filozofije*, Ljubljana: (Splošna Knjižnica, Zvezek 9) *Zveza Tiskarna*, 1923, str. 341
 - 4 - V: *Vom Gegenstand zum Sein*, str. 15-64, posebno str. 42-53. Glej tudi Ivan Urbančič, *Philosophische Grundanschauungen bei Franz Weber*, op. cit., str. 106-138 za pregled vseh temeljnih Vebrovih idej.

2. Prvo poglavje pričujoče razprave je skica opisno-psihološke teorije, za katero Veber meni, da je nujen temelj za vsako življenjsko znanost o etiki. Na očitni možni ugovor, da etika ne more biti znanost v smislu "sistema spoznanj" - ker ne govori o tem, kar je ali kar ni, ampak o tem, kar naj bi bilo ali kar naj ne bi bilo - Veber odgovarja, da v primeru veljavnosti tega ugovora ne bi mogla biti znanost ne samo etika, ampak tudi logika ne. Razlog je v tem, da se tako, kot se sama logika ukvarja s pravilnostmi ("mišljenja"), podobno tudi etika ukvarja s pravilnostmi (čustvovanja in stremljenja) (E, 65). Veber vztraja da mora obstajati vzporedno s tradicionalno logiko, ki jo je prvi podal Aristotel, tudi "logika čustvovanja in stremljenja" (E, 66), in zato ponuja svojo **Etiko** prav kot prvi večji poskus zarisa te nove logike.

3. Vebrova ideja o "logiki vrednotenja" ali "logiki srca" (E, 7; P, 67) je filozofsko izredno zanimiva.

Spominja na idejo o "logiki volje", ki jo je izdelal Ernst Mally v svojem delu **Grundgesetze des Sollens** natanko dve leti prej⁵ leta 1925. Medtem ko se je Veber povsem odpovedal uporabi simbolnega aparata, je Mally očitno mislil, da ga ne moremo pogrešati niti pri ugotavljanju načel klasične logike niti pri ugotavljanju deontičnih načel. Imamo v Gradcu in v Ljubljani opraviti s prvim⁶ zavestnim poskusom razviti aksiološki in deontični sistem logike, - eden v naravnem jeziku in na metajezikovni ravni, drugi pa v umetnem jeziku in na predmetno jezikovni ravni? Drznil bi se reči, da bo pričujoča razprava dala pritrdilen odgovor na to vprašanje.

4. Medtem ko je Mally očitno poskušal povezati svojo "logiko volje" v standardni stavčni sistem po že utečeni poti⁷, govori Veber o dveh *vzporednih* logikah, o "tradicionalni" ali "aristotelovski" logiki *umske pameti* in o logiki *nagonske pameti*. Ni popolnoma jasno, kaj je Veber mislil s terminom "tradicionalna" in "Aristotelovska" logika. Tega problema se bo lotilo drugo poglavje.

5. Naslednja postaja Vebrovega programa, tj. njegovo dokazovanje, da vsakemu temeljnemu načelu logike mišljenja ustreza načelo logike vrednotenja, bo predstavljena v tretjem poglavju; Vebrov poseben kvazi aksiomatski niz načel celotne njegove "logike nagonske pameti" bomo označili in ga na kratko obravnavali v četrtem poglavju. V zaključnem poglavju bodo podane številne pripombe o Vebrovih naporih in dosežkih na področju etičnega vrednotenja, in to za zgodnje obdobje⁸ njegovega filozofskega razvoja.

5 - Cf. E. Maltz, *Logische Schriften: Grosses Logikfragment*, str. 31-219, *Grundgesetze des Sollens* (str. 229-324) (Hrsg. K. Wolf & P. Weingartner), Dordrecht/Holland: D. Reidel, 1981

6 - Vsekakor glej Simo Knuutila; *Deontic Logic in the Fourteenth Century* v *New Studies in Deontic Logic* (ed. Risto Hilpinen), Dordrecht/Holland: D. Reidel, 1987.

7 - Glej npr. A.N. Prior, *Formal Logic*, Oxford University Press. (2. izd.), 1962

8 - Navadno priznavajo v njegovem filozofskem razvoju tri razvojna obdobja, vendar pa bi bilo treba natančne meje šele določiti.

6. Resnično v skladu z duhom meinongovskega pojmovanja filozofije je Veber poudaril, da "možnost kake znanstvene discipline pa ni dana z obstojem nekih njenih aksiomov, temveč edino z obstojem njenega predmeta" (E, 76), na kateri temelje sami aksiomi. Aksiomi logike imajo svoj temelj v vsakdanjem in znanstvenem mišljenju v pojmih "resničnost" in "neresničnost", medtem ko temelji predmet etike v tem, da so vsi mentalni pojavi intencionalni, da vedno kažejo na kakšen "predmet" in da se "jaz" ali "subjekt" pokaže kot skupek mentalnih aktov; njegov komentar tudi predpostavlja, da je v kraljestvu jaza neka bistvena samotransparentnost. Oglejmo si tole pasažo: "Kdor je o čemerkoli prepričan, se v istem smislu nujno zaveda resničnosti svojega prepričanja: ako si o nečem 'maksimalno' ali 'minimalno' prepričan, je s tem že rečeno, da se v istem smislu zavedaš tudi popolne, le večje ali manjše, le minimalne resničnosti svojega prepričanja. Ta zakonitost je tako nujna, da se vsako tvoje prepričanje v hipu nujno razblini v prazen nič, kakor hitro bi ti zmanjkalo zavesti omenjene resničnosti svojega prepričanja." (P 42) Zdi se, da Veber zagovarja tole tezo: če se oseba S zaveda predmeta P, potem se S zaveda, da se zaveda predmeta P. Ker je prepričanje pojem, ki je tesno povezan z Vebrovo idejo spoznavanja, tj. na podlagi internega prepričanja v resnico, bi lahko odobril tudi tole tezo: če oseba S vé, da *p*, potem S vé, da sama vé, da *p*.

DRUGO POGlavJE

11. Kaj je Veber mislil s tradicionalno ali aristotelovsko logiko? Ko zastavljamo to vprašanje, si ne moremo pomagati drugače, kot da gledamo z očmi tistega pojmovanja, ki so ga razvijali Heinrich Scholz, Jan Lukasiewicz, Joseph M. Bochenski, A.N. Prior, William in Martha Kneale, N. I. Stjažkin, Günther Patzig in številni drugi raziskovalci zgodovine logike. Vendar pa lahko uporabimo zamisli o zgodovini logike, ki so jih razvili ti ali drugi zgodovinarji, samo toliko, da bomo razumeli pojmovanja mislecev, kot je bil npr. Veber; ne bomo jih uporabili kot nekakšen od zunaj vsiljeni vzorec, da bi kar tako opravili z njim.

12. Predvsem pa uporablja Veber pojma "aristotelovska" in "tradicionalna" logika kot sinonima in ju glede svojih ciljev med seboj ne razlikuje. Dejansko se zdi, da ni bil v nobenem referencialnem stiku z besedilom Aristotelove **Analitiko**. Morebiti bi utegnili zaznati kakšen stik s **Peri Hermeneias** (O razlagi) in z **Metafiziko**, toda samo v zelo ohlapnem smislu. Presenetljivo je, da se Veber tudi ne sklicuje na noben "tradicionalni" logični učbenik, niti na kakšno srednjeveško varianto **Summulae Logicales Petra Hispana** niti na Port-Royalsko logiko. Naletimo sicer na mnoge pasaže, kjer so omenjeni tako imenovani "zakoni mišljenja", ki bi jih bilo vredno citirati, toda jedro "aristotelovske" ali "tradicionalne" logike, s katero primerja Veber svojo "logiko nagonске pameti", je utelešeno v nizu sedmih (v **Problemih** samo petih) načel, ki jih verjetno ni mogoče najti nikjer drugje kot samo pri Vebru. Takole piše: "Zato hočem najprej podati one činitelje, ki so življenjskega pomena za predstavo in miselno, tj. strogo *umsko* pravilnost ali nepravilnost: ne bom se torej spuščal v *poedine* zakone te pravilnosti ali nepravilnosti, kakor

jih navaja n.pr. tradicijska 'logika', temveč navedel bom samo *načelne fundamente* te logike...Šele nato bom se vprašal, ali ne nahajamo takih načelnih fundamentov tudi na polju čustvovanja in stremljenja, na polju nagonskega doživljanja." (P, 73)

13. Prvič, oglejmo si relevantni pasaži iz **Problemov** in iz **Etike**, izhajajoč iz konteksta, v katerem govori Veber o empirični utemeljitvi načel "logike umske pameti". Veber piše: "Tako bi nam npr. logičen zakon istovetnosti, da je vsak pojav sam sebi enak, ali pa logičen zakon protislovja, da ne more noben pojav v istem smislu in po vseh svojih stranh biti hkrati takšen in popolnoma drugačen, ali pa zakon zadostnega razloga, da mora vsako dogajanje biti utemeljeno v kakem drugem dogajanju itd., prav ničesar ne pomenil in ne mogel pomeniti, ako bi takorekoč načelno ne imeli absolutno nikakršnega znanja tudi o *vseh onih poedinih pojavih samih, ki so sami sebi enaki, ki ravno ne morejo obenem biti takšni in drugačni, ki morajo biti tako ali drugače utemeljeni* itd." (P, 121: glej tudi E, 91).

14. Ta pasaža dejansko močno vsiljuje pogled, da je "tradicionalna" logika, kot jo razume Veber, dejansko zodenela oblika Port Royalske različice. Treba pa je tudi opozoriti, da se noben od treh "zakonov mišljenja", kot jih omenja gornji citat, ne pojavi kot tak med petimi (P, 62-87) ali celo sedmimi (E, 453-476) načeli logike mišljenja, na katere temelju je Veber zarisal vzporedno logiko nagonске pameti. Zdi se, kot da je hotel Veber izumiti dve logiki, logiko mišljenja in z njo vzporedno logiko vrednotenja, in da je kratkomalo poistovetil svojo logiko mišljenja z "aristotelovsko" ali "tradicionalno", ali pa je preprosto oblekel "tradicionalno" logiko v novo obleko. Skušal bom pojasniti ta problem v naslednjem poglavju.

15. Tu imamo na razpolago še drugi niz pasaž, ki nakazujejo povezave med Vebrovo logiko mišljenja in nekaterimi posebnimi pravili "tradicionalne" logike Port-Royalskega tipa. Oglejmo si primer neke vrste sklepanja po tipu *sorites*, ki pa ga Veber uporabi samo za nujno pojasnitev zelo pomembne distinkcije v zvezi z idejo etike kot znanosti, tj. distinkcije med "materialno in formalno pravilnostjo". V **Problemih** piše takole:

16. "Doslej smo v okviru pravilnega umskega doživljanja upoštevali samo take pristne predstave in misli, kojih pravilnost izvira iz *efektivne* istinitosti ali faktičnosti pristojnih objektov. Nahajamo pa s posebnim ozirom na mišljenje še take slučaje, ko moramo izvestna prepričanja imenovati zdaj pravilna zdaj nepravilna brez vsakega ozira na istinitost ali faktičnost njihovih objektov. Tako je npr. *sklep: a je b, b je c, torej a je c*, vsekako pravilen, *sklep a je b, b je c, torej a ni c*, pa vsekako nepravilen. In vendar je jasno, da je *prava* in nam dosedaj znana pravilnost sklepa: *a je c*, kakor tudi ista *prava* nam dosedaj znana nepravilnost obratnega sklepa: *a ni c*, odvisna samo *od enake pravilnosti* predhodnih prepričanj: *a je b* in *b je c*. Ako pa v dosedanem smislu ne velja prvo ali drugo ali oboje teh predhodnih prepričanj, tedaj *ista* veljavnost tudi ne gre sklepnemu prepričanju: *a je c*, da, tedaj vsaj lahko takó velja samo nasprotno prepričanje: *a ni c*. In vendar bi tudi v slednjem slučaju rekli in morali reči, da sklepa 'pravilno' n.pr. samo oni, ki izvaja iz svojih prepričanj: *a je b* in *b je c*, svoje prepričanje: *a je c*, vsekako 'nepravilno' pa oni, ki bi iz istih prepričanj izvajal nasprotno prepričanje: *a ni c*. S tem pa je rečeno, da moramo poleg dosedaj upoštevanе *materialne* umske pravilnosti in nepravilnosti razlikovati še neko zgolj *formalno* umsko pravilnost in nepravilnost." (P, 80-81)

17. Na temelju distinkcije, ki jo vsebujeta ta dva primera, je ponudil naslednji definiciji:

18. "*Materialno pravilno* je ono pristno umsko doživljanje, ki nima za svoje objekte istinite ali faktične pojave, *materialno nepravilno* pa ono pristno umsko doživljanje, ki za svoje objekte nima istinitih ali faktičnih pojavov." (P. 81)

19. "*Zgolj formalno pravilno* pa je vsako tako pristno umsko doživljanje, o katerem velja samo toliko, da sloni na drugih umskih doživljanjih istega subjekta *tako* kot na svojih 'premisah', *da bi iz orisane materialne pravilnosti, ozir. nepravilnosti teh zadnjih sledila tudi njegova materialna pravilnost, ozir. nepravilnost*; *zgolj formalno nepravilno* pa je vsako tako pristno umsko doživljanje, o katerem velja zopet samo toliko, da sloni na drugih umskih doživljanjih istega subjekta *tako* kot na svojih 'premisah', *da bi iz orisane materialne pravilnosti, ozir. nepravilnosti teh zadnjih sledila narobe njegova materialna nepravilnost, ozir. pravilnost.*" (P. 81-82).

20. Zdi se, da je za Vebra "materialna pravilnost" lastnost prepričanja (trditve, stavkov, postavk, itd.), ki je, grobo vzeto, isto kot "resničen" in "neresničen", vendar ne kratkomalo tako, kot da bi bila prepričanja sama po sebi nosilci resničnostnih vrednosti, ampak tako, da se nanašajo formalno tudi na druga prepričanja, trditve itd.

21. Trditve v *Problemih* o nujnih in zadostnih pogojih za "zgolj formalno pravilnost" in "formalno nepravilnost" v gornjem citatu so zelo zavajajoče. Zdi se, kot da predlagajo na primer, da *neveljaven* vzorec za sklepanje *lahko* jamči za materialno nepravilnost (neresničnost) sklepa na temelju materialne nepravilnosti premis, podobno kot naj bi *veljaven* vzorec za sklepanje *lahko* jamčil za materialno pravilnost sklepa na temelju materialne pravilnosti premis. Ustrezna pasaža v *Etiki* še pogloblja našo bojazen: "Drugovrstna [=formalna/ pravilnost," pravi Veber, "pripada vsem onim prepričanjem, ki izvirajo iz drugih prepričanj kot svojih premis in so pri tem takšna, da bi istinitost njihovih objektov izvirala iz istinitosti objektov drugih prepričanj in da bi neistinitost njihovih objektov izvirala iz neistinitosti objektov drugih prepričanj, dočim pripada *drugovrstna nepravilnost* vsem onim prepričanjem, ki izvirajo zopet iz drugih prepričanj kot svojih premis, so pa sama takšna, da bi istinitost njihovih objektov izvirala iz neistinitosti objektov prvih prepričanj." (E, 382)

22. Seveda se Veber pravilno osredotoča na semantično koncepcijo veljavnosti sklepanja in zato vztraja pri trditvi, da je edina pravilna pot v takem kognitivnem in vrednostnem življenju, ki spoštuje formalno pravilnost, četudi je naš trud usmerjen normalno na ohranjanje materialne pravilnosti, resnice in vrednosti. Takole pravi slikovito: "Dasi torej formalna pravilnost sama ne vključuje materialne pravilnosti odgovarjajočih prepričanj..., je prav formalno pravilno mišljenje naš neobhodni vodnik v onem labirintu, v katerem se nahajamo vselej tedaj, ko hočemo doseči tudi materialno pravilna, t.j. v strogem pomenu besede 'resnična' prepričanja." (E, str. 383)

23. Oglejmo si načela, ki jih Veber obravnava kot temeljna za tradicionalno logiko mišljenja, kot jo pač razume. Obravnavali bomo celoten sistem sedmih aksiomov ter skušali odgonetiti smisel vsakega izmed njih na seznamu. Oštevilčenje sedmih načel je Vebrovo.

(P₁) *Načelo istinitosti oziroma neistinitosti in manjše ali večje istinitosti ali neistinitosti dejstev.* (E, 453)

24. Žal je Veber samo etiketiral svoja načela in jih ni *ugotavljal*, vendar pa se je zelo trudil, da bi svoje oznake tudi razložil. Poudaril je, da "logika govori vsaj v glavnem tudi o takozvani logični pravilnosti ali nepravilnosti mišljenja". (E, 453) Po mojem je to treba razumeti kot korespondenco ali njeno odsotnost med mislimi in dejstvi, in ne kot sintaksično relacijo med stavki. A je prepričan o "p" je pravilen, tj. resničen, če je navzoče tudi ustrezno

dejstvo *p*. Toda moramo razumeti tako, kot da imajo prihranjeno zase dejanskost ali njeno stopnjo; zakaj "...pravilnost ali nepravilnost bi se razrušila takoj v prazen nič...ako bi ne bil legitimen tudi pojem istinitosti oziroma neistinitosti ... dejstev". (E, 453-454) Vprašanje, kaj ta *istinitost* dejstev je, ne pripada logiki, ampak spoznavni teoriji. Kar je tu za logiko pomembno, je to, da sprejema ta pojem in ga tudi *mora* sprejeti kot nekaj primitivnega, prvotnega. Veber tudi vztraja, da je ta "lastnost" ali "status" dejstev apsihološki, tj., neodvisen od duha, prav tako pa tudi izrecno trdi, da ta pojem dejanskosti tiči že v aristotelovski logiki (E, 454). Svoje pojasnilo v zvezi z (P₁) končuje da "ta (= aristotelovsko tradicionalna) logika je torej v resnici zgrajena na strogi legitimnosti pojma apsihološke, objektivne istinitosti oz. neistinitosti ...dejstev kot obligatoričnih objektov prepričanja". (E, 456)

(P₂): *Načelo resnice ali neresnice in večje ali manjše resnice in neresnice.*

25. Tako kot ne bi bilo nobene logike mišljenja, če ne bi predpostavljali primitivnega pojma dejanskosti dejstev, tako tudi ne bi bilo nobene logike mišljenja, če ne bi prav tako predpostavljali pojma resnice. Ta pojem je spet apsihološki in je po mojem istoveten z "drugovrstno pravilnostjo" misli, ki smo jo omenili že prej. To razlikovanje med resnico in "istinitostjo" ali "neistinitostjo" je po Vebru takšno: "/Istinitost/ nastopa kot lastnost odgovarjajočih dejstev, namreč kot ona apsihološka lastnost, iz katere izvira sama ob sebi tudi resničnost oz. neresničnost onih prepričanj, ki imajo ta dejstva za svoje objekte." (E, 457). Zanimiv je tale Vebrov poudarek: če je prepričanje o *p* resnično, potem je njegova apsihološka lastnost resničnosti taka, "da stoji izven vsakega časovnega določila in da je v tem smislu posebna in že načelno *brezčasna* lastnost odgovarjajočih prepričanj, kar velja tudi za omenjeno apsihološko istinitost ali neistinitost napram odgovarjajočim dejstvom." (E, 457); "...resnica in neresnica, pa tudi istinitost in neistinitost stoji že načelno izven časa." (E, 458).

(P₃): *Načelo zgolj vnanje in obenem notranje resnice.* (E, 458)

26. Zgolj vnanja resničnost je lastnost vseh tistih prepričanj, ki imajo "istinita dejstva za svoje objekte, ki pa sama po svojem lastnem aspektu ali vsaj po načinu svojega nastopanja še ne jamčijo za ta značaj /resnice/." (E, 459) Prepričanja, ki so notranje resnična in ki jim pravi Veber "*spoznavanja*", *ipso facto* zadovoljujejo minimalne zahteve, ki jih imajo prava ("istinita") dejstva kot njihovi objekti, ti pa tudi po svoji pojavnosti in po načinu navzočnosti jamčijo za značaj, da imajo za svoje objekte prava "istinita" dejstva. Razliko ponazarja prepričanje nekoga, ki je živel pred Hiparhom, da zemlja kroži okrog sonca, in isto prepričanje, ki ga je gojil npr. Kopernik. Veber spet dokazuje, da aristotelovska ali tradicionalna logika ne bi mogla obstati brez pojma notranje resničnega prepričanja. (E, 459, 460, 461, 462). Za eno izmed njenih nalog ima ugotovljati načela. "Ako bi namreč bila logika navezana samo na pojem orisane vnanje resničnosti prepričanja, torej samo na pojem one lastnosti prepričanja, radi katere ima to za svoj objekt sicer istinito dejstvo, vendar tako, da se to ne vidi ne na prepričanju samem ne na načinu njegovega nastopanja, tedaj bi za logiko bilo sploh izključeno vsako postavljanje katerihkoli zakonov ...". (E, 460).

(P₄): *Načelo vključenih posameznih slučajev* (E, 462)

27. Kar nam najprej pride na misel, je načelo instanciacije $(x)Fx / Fa$ (tj. sklepanje na element razreda na podlagi njegove celote, op. prev.), vendar je to le del Vebrove zgodbe. Svojo razlago začenja takole: "Logika postavlja zakone, da je vsak predmet s samim seboj istoveten, da noben pojav ne more biti hkrati *A* in non *A* itd. Ti zakoni pa so obenem takšni, da dopuščajo tudi prenos na poedine slučaje ..." (E, str. 462) Torej simbolno: " $(x) (Fx - Fx)$ "

/ Fa - Fa", kjer tako univerzalni zakon in njegove delne instance ohranjajo poseben status svoje "nujnosti". Toda Veber je tudi pripravljen s tem zajeti take primere kot npr.: "Vsi trikotniki imajo tri stranice, torej imajo vsi enakostranični trikotniki tri stranice", kakor tudi zakon o inverznem odnosu med obsegom in vsebino pojmov. (E, 462-466)

(P₅) *Načelo materialne in formalne resnice oziroma neresnice.* (E, 466)

28. Omenili smo že razpravo o materialno resničnih in formalno resničnih prepričanjih (gl. P 81). To načelo, pravi Veber, je nujni predpogoj za vsak pravi obstoj aristotelovske logike (E, 466). Cilj vseh znanosti (vključno z matematiko, E, 467) je drugačen od cilja logike. Je namreč v tem, da poskušamo priti do notranje pravih (ali materialno resničnih) spoznanj, tj., tistih spoznanj, ki imajo za svoje objekte prava dejstva ("*istinita dejstva*"), ta pa lahko hkrati sama jamčijo, da je tako, kot je (tj. da imajo taka dejstva za svoje objekte) (prim. E, 466). Po drugi plati je "glavna naloga logike ta, da izklee vse one zakone, ki jim moramo neobhodno slediti v okviru ... znanosti, ako naj nas ta vede do pravega spoznanja". (E, str. 466) Veber ugovarja tudi nekaterim pojmovanjem matematike. Omenja, da "marsikateri današnji matematik smatra baš matematiko za vedo, ki stoji z vsemi drugimi vedami v onem razmerju, ki ga vidim jaz samo med drugimi vedami, torej tudi med logiko in matematiko". (E, str. 468) Zelo bistro poudarja, da matematičnega aksioma, po katerem je vsaka količina enaka sama sebi, ne smemo zamenjevati z najbolj univerzalnim *logičnim* načelom identitete " $a = a$ ", saj so gornji matematični aksiom kvantitativne samoistovetnosti prav tako kot trditve "zvok = zvok", "barva = barva", "človek = človek" le primeri substitucije gornjega zakona. "Matematično načelo istovetnosti je torej že konsekvence najuniverzalnejšega logičnega načela in ne narobe." E, 469) Da bi ujeli Vebrov miselni tok v zvezi z naravo logičnih zakonov, bi bilo koristno pretresti še tole karakterizacijo: "Logični zakoni so vsi oni zakoni, ki jim gre tolika univerzalnost, da jih morajo predpostavljati vse ostale vede, ne izvzemši matematike, ako naj tudi ona dohajajo do katerihkoli zakonov." (E, 470)

29. Veber dodaja še dve karakterizaciji logičnih zakonov. Prvič, "logični zakoni so torej vsi oni zakoni, ki jih mora neobhodno predpostavljati že tisti, ki hoče sploh govoriti o 'zakonih', ne pa izrekati le prazne in absolutno brezpomembne glasove." (E, 471)

30. Drugič, "logični zakoni so...oni najuniverzalnejši zakoni, ki jih mora brezpogojno predpostavljati že tisti, ki hoče, da obdrže njegove misli brez ozira na vprašanje, ali so resnične ali ne, sploh smisel, tj. da ostanejo njegove misli v resnici - misli; veljavnost logičnih zakonov negirati, obenem pa sploh karkoli misliti, je nemogoče." (E, 471)

(P₆) *Načele prioritete materialne resnice napram formalne* (E, 471).

31. "Kjerkoli in kadarkoli bi se morali odločiti, da volimo med sicer formalno pravilnim, a materialno nepravilnim in pa med katerikoli materialno pravilnim prepričanjem, se moramo odločiti samo za zadnje, namreč za materialno pravilno prepričanje." (E, 471)

32. Seveda se pomembnost formalne logike nič ne zmanjša. Zakaj ob danem semantičnem razumevanju veljavnosti in ob veljavnem sklepanju bo materialna pravilnost naših premis jamčila za materialno pravilnost sklepa. Če pa ne iščemo resničnih premis ali če ne gremo po poti formalne pravilnosti, se sami oropamo za notranje resnično prepričanje v smislu spoznavanja.

(P₇): *Načelo sklenjene formalne pravilnosti mišljenja* (E, 474)

33. To načelo se nanaša na (P₆) v tem, da stipulira nadalje tole: če hočemo zagotoviti materialno pravilnost in pravo spoznanje, moramo zanesljivo vedeti, da med premisami ni nobene, ki ne bi ustrezala minimalnim zahtevam po formalni pravilnosti. Vebrovi primeri:

34. Recimo, da nekdo sklepa takole:

- (1) Pojav A je podoben pojavu B,
- (2) Pojav B je podoben pojavu C, torej
- (3) Pojav A ni podoben pojavu C. (To je seveda formalno nepravilno);
- (4) Pojav A ni podoben pojavu C, (= (3))
- (5) Pojav C je podoben pojavu D, torej
- (6) Pojav A ni podoben pojavu D.

Veber šteje (6) za neupravičen in formalno nepravilen sklep in sicer zaradi (3). Ponuja pa razlog za sprejemanje (P₇): "Ako nam logika pravi, da se moramo posluževati vsaj formalno pravilnega mišljenja, ako si nočemo sami odrezati poti tudi do materialno pravilnih prepričanj, tedaj mora seveda obenem reči, da morajo formalno pravilna prepričanja tudi med svojimi miselnimi premisami vsebovati prepričanja, o katerih vsaj ne velja to, da so zopet že formalno nepravilna." (E, 475).

35. Po predstavitvi gornjih sedem načel je Veber takole sumarično opozoril: "Tako vidimo, da tradicijska, Aristotelova logika, tj. logika zgolj umske pameti stoji in pade s sedmoricno kardinalnih načel..." (E, 476), s čimer je jasno pokazal svoje prepričanje, da je dejansko "ekspliciral" ali globinsko pojasnil to, kar je bilo znano kot "aristotelovska" ali "tradicionalna" logika. Skratka, nikakor ni mislil, da je ali (a) izumil oziroma ustvaril novo "logiko mišljenja", ali (b) zgolj pogrel staro "tradicionalno" ali "aristotelovsko" logiko.

36. Tvegal bom spekulacijo v zvezi z Vebrovim lastnim razgledom in smislom usmeritve te točke njegovega projekta. Mislim, da je imel za temeljno vrednost "tradicionalne" logike to, da nam kot veččina in znanosti kaže, kako lahko bolj prepričljivo in bolje pridemo do materialne pravilnosti spoznavanja tako v znanstvenem kot vsakdanjem mišljenju. Ni pa imel niti najmanjše potrebe, da bi to logiko predstavil ali jo obravnaval v kakšnih *specifičnih* formalnih shemah ali organiziral njeno snov v običajnem logičnem učbeniku. Lahko da je čutil intelektualni odpor proti novi stavčni logiki in logiki s kvantifikatorji ali pa vsaj ni videl v njej nobene možne relevantnosti za reševanje filozofskih problemov. Schröderjeva algebra se mu je nemara zdela kvantitativna znanost in tako naj bi bil njen "enačaja" ("=") v najboljšem primeru poseben primer najbolj splošne relacije identitete, ki pa jo lahko zahteva le sama logika (prim. E, 469), vendar pa nikakor ni nekaj, kar bi lahko razvrednotilo tradicionalno logiko. S sprejemanjem tez (P₅) in (P₆) je potrdil pozitivno vlogo formalne logike za vse empirične in matematične znanosti, je pa eksplicitno zavrnil "srednjeveško podcenjevanje empiričnih znanosti" v prid logičnega apriorizma (E, 473).

37. Če torej Veber niti ni (a) izumil oziroma ustvaril nove "logike mišljenja", ali (b) zgolj pogrel stare logike mišljenja, kaj predstavlja njegova "logika sedmih načel mišljenja"? Po mojem predstavlja filozofsko "ontološko/epistemološko" klarifikacijo "tradicionalne" logike. Bolj ali manj prepričljivo smo videli, da mora ta načela dejansko predpostavljati vsakdo, ki je o čemer koli prepričan in o tem govori in razmišlja. Sicer pa ne bi bilo nobene možnosti za ugotavljanje kakršnih koli načel in predvsem ne v logiki. (prim. E, 471). Vebrova filozofska logika se zdi popolnoma zavezana epistemičnemu objektivizmu. Doživljaj ni nikoli identičen s predmetom doživljaja, moje razumevanje tega, da je $2+3=5$ nima nič opraviti z dejstvom, da je tako; itd. Kot smo videli, je Veber objektivist tudi v

svojem ocenjevanju našega razumevanja vrednosti in dolžnosti. Vrednosti so zanj "objektivne", čeprav njihovo raziskovanje ne bi bilo mogoče brez čustvovanja. Čisto racionalno bitje brez čustvovanja in stremljenja bi bilo slepo za vse vrednote, prav tako kot je človek, ki je od rojstva slep, slep za barve. Veberovo primerjanje logike nagonске pameti z umsko pametjo je sprejemljivo vsaj v tistem delu, iz katerega izhaja njegova prva opisna psihološka analiza našega čustvenega in stremljenjskega življenja.

TRETJE POGLAVJE

38. Potem ko je obravnaval paralelne člene tradicionalne aristotelovske logike umske pameti, predstavi zdaj Veber sedem vzporednih načel, ki naj bi konstituirala temelj za njegovo "logiko nagonске pameti" (tj. dispozicije za logično pravilno čustvovanje in stremljenje). Identificirali bomo sedem vzporednih načel kot vrednostnih načel ali skrajšano (VN).

(VN₁) *"Načelo objektivne, psihološke vrednosti ali nevrednosti objektov vrednočenja ali nevrednočenja, na polju odgovarjajočega pozitivnega ali negativnega stremljenja pa objektivno, psihološko pozitivno ali negativno najstvo objektov stremljenja.* (E, 477)

39. Pri primerjanju načel z (P₁) vidimo, da Veber vidi korelacijo med "istinitostjo" pojavov na spoznavnem področju z psihološkimi vrednostmi predmetov na področju vrednotenja in z psihološkim objektivnim najstvom na področju stremljenja. "...le psihološka, logična vrednost ali nevrednost utemljuje strogo in zopet logično pravilnost in nepravilnost odgovarjajočega vrednočenja ali nevrednočenja, pozitivnega ali negativnega stremljenja." In dalje: "Samo tedaj, ako izvajamo pravilnost in nepravilnost vrednočenja ali nevrednočenja in odgovarjajočega stremljenja iz psihološke vrednosti njegovih objektov, pridemo tudi tukaj do pravilnosti ali nepravilnosti čustvovanja in stremljenja..." (Oba citata E, 477).

(VN₂): *Načelo logične pravilnosti ali nepravilnosti vrednočenja ali nevrednočenja in odgovarjajočega vrednostnega stremljenja* (E, 477).

40. V skladu z (P₂) je prepričanje resnično, če in samo če ima za svoj predmet "istinito dejstvo", in neresnično če in samo če je njegov predmet "neistinito dejstvo"; v skladu z (VN₂) je vrednotenje "logično pravilno ali resnično, če in samo če ima za svoje objekte faktično psihološko vreden oziroma nevreden pojav" (E, 478); *ceteris paribus* velja isto za najstvo. Korespondenčna ideja resnice se popolnoma zrcali na področju vrednotenja in stremljenja. Zdi se celo, da Veber govori o negativnih ali nepravilnih ali neresničnih dejstvih (*neistinitih*), ko pravi, na primer, da je prepričanje neresnično, če in samo če "ima za svoj objekt neistinito dejstvo" (E, 478).

(VN₃): *Načelo vnanje in notranje logične pravilnosti vrednočenja in nevrednočenja in odgovarjajočega stremljenja.*

41. Na področju vrednotenja smo primarno zainteresirani na takem vrednotenju, ki ni samo resnično, ampak ima za svoje predmete psihološko vredne ali nevredne pojave, ki pa hkrati sami po sebi jamčijo, da imajo ta značaj, tj. da dejansko imajo take korelativne objekte. *Ceteris paribus* velja isto za stremljenje. (E, 478). Videli smo, da predpostavlja vrednostno čustvovanje in stremljenje mišljenje in da velja na kognitivnem področju

razlikovanje med zgolj vnanje resničnimi in notranje resničnimi prepričanji. Zdaj pa smo zvedeli, da so notranje logično pravilna vrednotenja natanko tista vrednotenja, ki temelje na notranje resničnih prepričanjih, da pripadajo psihološke vrednote svojih objektom. (E, 478).

(VN₄): *Načelo vključenih posameznih slučajev* (E, 479)

42. Veber poudarja, da veljajo univerzalna logična načela za vse, se pravi tako za vse primere na področju vrednotenja in stremljenja, kot to velja tudi v tradicionalni logiki mišljenja. Takole pravi: "Med takšne univerzalne zakone nagonke pameti bodo spadali aksiomi, kakor: kar je vredno, je vredno; kar je vredno, ne more v istem smislu biti obenem nevredno itd." (E, 479). Tu ni mogoče prezreti, da so ti stavki močno podobni stavkom, kot "Kar je kvadrat, je kvadrat", "Kar je kvadrat, ne more v istem smislu in v istem času biti nekvadrat" itd., tj. da so v nekem smislu ujeti v sheme, kot so $A - A$, $(A \& A)$, ali $(x)(Ax - Ax)$, $(x)(Ax \& Ax)$ ali $(Ex)(Ax \& Ax)$. Toda če je to res, potem v teh primerih ni ničesar vrednostno logičnega! Veber je moral to začutiti, ko je rekel, da je *edina razlika* med (P₄) in (VN₄) ta, da gre v prvi za logično pravilno in nepravilno mišljenje, med ko gre v drugi za logično pravilno čustvovanje in stremljenje. (E, 479). Vse, kar predpostavlja (VN₄), je to, da so vrednostni stavki pripisi *apsiholoških*, objektivnih vrednosti in ne deskriptivne trditve, da subjekt S vrednoti objekt O.

(VN₅): *Načelo materialne in zgolj formalne pravilnosti ali resničnosti vrednočenja, oziroma nevrednočenja, pa tudi odgovarjajočega pozitivnega oziroma negativnega stremljenja*. (E, 480).

43. V strogem smislu so "pravilna ali resnična samo vsa ona vrednočenja oziroma nevrednočenja in pozitivna oziroma negativna vrednostna stremljenja, ki imajo za svoje objekte faktično psihološke vredne oziroma nevredne pojave..." (E, 480). Vendar pa lahko štejemo kot materialno resnična in pravilna tudi tista vrednotenja in stremljenja, ki jih logično vsebujejo kot svoje premise druga materialno resnična vrednotenja ali stremljenja. (E, 480).

(VN₆): *Načelo materialne prioritete napram zgolj formalni pravilnosti vrednostnega čustvovanja in stremljenja*. (E, 481)

44. Vzemimo, da je naš objekt pozitivnega vrednotenja slava našega naroda, in vzemimo, da po nekem toku naše misli sklenemo, da je treba takoj odstraniti vse kronično bolne rojake in vzemimo, da bi moral nekdo po interno pravilnem vrednotenju (ni nujno da v katerem koli supereregatornem smislu) skrbeti za vse posamezne rojake; v tem primeru Vebrovo načelo (VN₆) zahteva, da se držimo slednjega, četudi bi bili sicer prepričani, da ljubezen do naroda implicira tudi odstranitev vseh kroničnih bolnikov. Mislim, da je gojil Veber temeljno zaupanje v naše doživljanje v širšem smislu kot končno apelacijsko instanco za obe sferi: kognitivno in emocionalno področje našega življenja. Zato je zanj popolnoma sprejemljivo, da pravi tej logiki nagonke pameti tudi "logika vesti" (gl. E, 477, 483). Vendar nisem mnenja, da je Veber zagovornik dogmatične metodologije, po kateri velja tole: če imamo logično neodvisen razlog za prepričanje, da je p resničen (ali vrednostno materialno pravilen), potem bi ga morali braniti, četudi bi bil pred nami niz drugačnih plavzibilnih prepričanj q , r , s , ki logično implicirajo p ; Vebrova metodologija v takih primerih kliče na pomoč oboje: ponovni preizkus sklepanja kot tudi preverjanje premis za svojo materialno pravilnost.

(VN₇): *Načelo sklenjene formalne pravilnosti vrednostnega čustvovanja in stremljenja* (E, 482)

45. Tako kot v logiki mišljenja se tudi tu ne smemo opirati na premise, ki so same razvidno nepravilno izpeljane iz drugih premis. "...o vsakem čustvovanju in stremljenju, ki mora biti vsaj formalno pravilno, mora veljati to, da nahajamo med njegovimi miselnimi, čustvenimi in stremljenjskimi premisami prepričanja, čustva in stremljenja, ki jim ne gre značaj že gole formalne nepravilnosti". (E, 482) Vzemimo, da smo altruistični in pomagamo sosedom, da uresničijo svoj cilj. Vzemimo tudi, da je njihov cilj v danem primeru bančni rop. Pomoč sosedom je načeloma dobro dejanje, ker pa vrednotenja naših sosedov temelje na sprevrženem sklepanju, moramo v tem primeru spričo predlaganega bančnega ropa doživeti (to nam govori naša vest! prim. E, 483) drugačno vrednostno čustvo, čustvo sonevrednotenja (*sonevrednočenja*).

ČETIRTO POGLAVJE

46. Zdaj bom kolikor je le mogoče na kratko opisal niz "aksiomov" Vebrove logike nagonске pameti. Skupina I (E, 488) je sestavljena iz aksiomov, ki ugotavljajo prvine pravega bistva vrednosti; tj. "Vsaka vrednot je pozitivna ali negativna", "Vsaka vrednost je ali samovrednost ali sovrednost..." itd. (E, 488).

47. Aksiomi skupine II "sledijo iz aksijomov vrednosti in nevrednosti" (E, 488) in vsebujejo na primer te aksiome: "Vse, kar je, je pozitivno ali negativno vredno, ali pa v vrednostnem pogledu indiferentno"; "Vse, kar ni v vrednostnem pogledu indiferentno, je ali samovredno oz. samonevredno ali sovredno oz. sonevredno." (E, 488).

48. Skupina III (E, 492-493) je niz aksiomov, ki govore o vrednostnih razlogih. Edini razlog za samovrednost ali samonevrednost so prijetni ali neprijetni značaji pojavov. Tako piše Veber: "Samovreden oz. samonevreden je vsak pojav, ki je psihološko prijeten ali neprijeten." "Sovreden oz. sonevreden je vsak pojav, ki nastopa kot pogoj za drug in končno samovreden oz. samonevreden pojav."

49. Skupina IV (E, 493-495) se ukvarja s kvantiteto vrednosti. Skupina V kodificira pojme materialne pravilnosti ali nepravilnosti vrednotenja ali nevrednotenja, sovrednotenja ali sonevrednotenja. Veber daje tu vtis, da so člani te skupine nekako "posledice" aksiomov I in II skupine, itd. To skupino sestavljajo aksiomi kot npr. "Vrednočenje ali nevrednočenje vrednih oziroma sovrednih objektov je materialno pravilno", "Vrednočenje psihološko prijetnih, lepih ali pravih pojavov je materijalno pravilno" (E, 495), pri tem specifičen formalni odnos, ki naj bi ga imela ta skupina do članov prejšnjih skupnih, ni jasen in bi zahteval bolj formalno obravnavanje pojmov, kot so vrednost, prijetnost, itd. Vsekakor pa bi moral vplesti vsaj nekaj izmed sedmih VN-načel, ki zadevajo možnost korespondence in so pogoj za materialno pravilnost vrednotenja. Naslednje skupine (VII-XI) zadevajo formalno pravilnost vrednotenja, sovrednotenja itd.

50. **Etika** vsebuje vsega skupaj 22 skupin aksiomov. Za prvih enajst bi lahko rekli, da so aksiomi vrednotenja, naslednjih enajst pa so aksiomi "*najstva*" (E, 509-536) Tu obstaja določen "paralelizem" med aksiomi vrednotenja in aksiomi najstva (*Seinsollen*). Primerjaj npr. "Vsako najstvo je ali pozitivno ali negativno" s prvim aksiomom vrednotenja, ali spet: "Vsakemu najstvu, ki ni v najstvenem pogledu indiferenten, pripada ali pozitivno samonajstvo ali pozitivno sonajstvo...", z aksiomi že omenjene skupine II.

51. Pogosto so načela najstva obravnavana kot etični ali moralni zakoni v pravem pomenu besede: "...zakoni etike ali morale ...so predvsem zakoni pozitivnega ali negativnega najstva dejanj in, vzporedno s tem obenem zakoni pravih ali nepravilnega stremjenja." (E, 568). Vsekakor pa Veber svari bralca, da "brez zakonov vrednosti in nevrednosti ni in ne more biti pozitivnega ali negativnega najstva, brez zakonov pravilnosti ali nepravilnosti vrednočenja ali nevrednočenja ni in ne more biti zakonov pravilnosti in nepravilnosti odgovarjajočega stremjenja ali zavračanja." (E, 568-567) Če definiramo "aksiologijo" kot etiško teorijo, ki ima za bazične, primitivne pojme vrednost in nevrednost ali dobro in zlo -, so preostali normativni pojmi definirani z njimi; in če "deontologija" kot etiška teorija, v kateri so temeljni, primitivni pojmi pojmi dolžnosti ali obligacije, pravice in krivice -, definira z njimi vse druge normativne pojme, lahko varno rečemo, da je Vebrova teorija bolj aksiološka kot deontološka. Se pravi, da je temeljni pojem pojem vrednosti in ne pojem obligacije.

52. Verjetno bi bilo zelo koristno, kot bi Veber za navajanje načel svoje nove logike poskušal izdelati vsaj rudimentarni formalni in simbolni aparat, "umetni jezik". Ko bi Veber spoznal, recimo to, da smo odkrili nekatera možna stanja stvari, ki naj bi bila najstva, da eksistenca celote vsebuje eksistenco njenih delov itd., bi imel na razpolago vse gradbene sestavine, potrebne za načela, kot npr.: "Če A zahteva B in B implicira C, potem A zahteva C". "B implicira C" bi lahko izrazili npr. kot "A - B". "A zahteva B" lahko okrajšamo v "A - !B", tj. "Če je A upravičen, potem mora biti B". Mally, Von Wright, Castañega in drugi so vidno napredovali z izumom simbolne formalizacije. Mallyjeva formula za gornji primer "A f B & (B - C) / A f C" se imenuje aksiom sozahtevanja (*Mitforderung*). Naj bo A = Sem pripadnik naroda N, in B = ljubiti narod, f = deontično-logična relacija "zahtevati", C = poučevati otroke o narodovi tradiciji; tako smo dobili tipični primer Vebrovega *sonajstva*: Pripadnost nekemu narodu zahteva ljubezen do naroda N, toda ljubezen do naroda postavlja za enega izmed nujnih pogojev, da poučujem svoje otroke o tradicijah naroda N; torej: če sem pripadnik naroda N, pomeni to zahtevo, da poučujem svoje otroke o tradicijah tega naroda. Deontična relacija "zahteva" je tranzitivna prav tako, kot je to kondicional "če - potem" logike z resničnostnimi funkcijami. Toda obe relaciji sta si predaleč narazen, da bi si bili identični, saj "zahtevati" vsebuje zahtevo po realizaciji najstva, česar pa kondicional "če - potem" ne terja.

53. Druga formula, ki jo je tudi prvi uporabil Mally, ima številne ponazoritve in jo vsaj implicirajo pravila Vebrove *Etike*; imenuje se aksiom unifikacije (poenotenja, združitve, *Vereinigung*):

$$/(M f A) \& (M f B) / - (M f AB).$$

Biti kristjan zahteva ljubezen do prijatelja in biti kristjan zahteva ljubiti sovražnika, torej biti kristjan zahteva tako ljubezen do prijatelja kot do sovražnika. Seveda pa se je treba zavedati možne zamenjave sestavljenke najstva (to, kar bi bilo treba) z drugo sestavljenko "to, kar je mogoče storiti", kar pa ne bi bilo legitimno.

54. Tako lahko spet na Mallyjev aksiom izločitve (*Aussonderung*) "(A f B) !(A - B)" prilagodimo Vebrovo idejo kondicionalne obligacije in njegove primere zanjo. Vzemimo, da obstaja takle zakon: če A: voziš 10 km nad omejeno hitrostjo, potem B: plačaš kazen 100 din. Vzemimo, da je zakonodajalec opravil primerne korake, ki so ta kondicional uzakonile, tj. kondicionalno obligacijo "!(A - B)". V tem primeru nima praktična intuicija nobene težave pri sprejemanju stavka "A f B" ali "A - !B --", čeprav tega najstva (!B) ni preveč prijetno realizirati, če nas zadeva dejstvo A. Zanimivo je opozoriti, da ta "zahteva"

ne sme biti preozko povezana z "morati" ali nujnostjo, ker ekvivalenca "(P - Q) (P - Q)" zamenjuje nujnost konsekvence z nujnostjo konsekventa.

SKLEP

55. Skušal sem predstaviti Vebrov projekt načrtovanja našega totalnega kognitivnega in emocionalnega doživljanja, "logiko nagonske pameti", ki je vzporedna tradicionalni logiki, kot jo je razvil Aristotel, in je bila prvotno logika mišljenja. Da bi izpolnil te naloge, sem najprej poročal o najpomembnejših zahtevah Vebrove deskriptivne psihologije, ki je pogoj vsake življenjske etične teorije. Drugič sem preizkušal relevantne pasaje, ki naj bi nam povedale, kaj je natanko mislil Veber s tradicionalno logiko in kje naj bi bilo mesto njegovih sedmih načel kognitivne logike. Po moje ti aksiomi oblikujejo "ontološko/epistemološko" klarifikacijo "tradicionalne" logike, ki naj bi podprli tole Vebrovo zahtevo: če ta načela ne bi bila resnična, ne bi bila mogoča sploh nobena logika. Tretjič sem predstavil sedem VN-načel, ki sestavljajo ontološko/epistemološki temelj Vebrove logike vrednotenja in stremljenja, potem pa sem pregledal in komentiral zelo selektivno nekaj izmed 22 posebnih nizov aksiomov. Vsak niz domnevno ponuja kontekstualno klarifikacijo pojmov vrednote in najstva. Četrtrič, izrazil sem mnenje, da bi Vebrovo delo verjetno precej pridobilo, če bi konstruiral simbolni jezik. Njegova načela bi bila videti verjetno bolj razumljiva in njegovi številni opisi primerov z (individualne) etične in (javne) moralne sfere bi pridobili na ostrini. Toda tudi to, da si je izbral slog naravnega jezika lahko štejemo za vrlino. Zakaj bazični pojmi njegove logike vztrajno trdijo, da so apsihološki in "objektivni" in da lahko dobijo bolj avtentično klarifikacijo v jeziku deskriptivne psihologije, kot pa v katerem koli strogo formalno aksiološkem ali deontičnem sistemu. Toda isto je Veber dosegel dejansko s postavitvijo življenjskih predhodnikov teh sistemov.

Prevedel Franc Jerman

Kognitivna teorija in teorija forme

Cézannovo oko
Analiza vizuelne forme po postmoderni : eksternalizem

MIŠKO ŠUVAKOVIĆ

(I) OD ANALITIČNE FILOZOFIJE UMETNOSTI DO KOGNITIVNE ESTETIKE

Analitična filozofija umetnosti (estetika, teorija, kritika itd.) ima v razvoju od vitgenštajnskih začetkov do današnjega dne prepoznavno konceptualno, strukturalno in aksiološko urejenost¹. Analitična filozofija umetnosti je metateoretska disciplina, ki obdeluje diskurze nekoherentnih svetov umetnosti². Analitična filozofija umetnosti pripada skeptični, jezikovno orientirani filozofski tradiciji. Sintagmo "Analytical Aesthetics" raje prevajamo s sintagmo "analitična filozofija umetnosti", kot pa s "analitično estetiko". Rečemo raje, ker "Analytical Aesthetics" raje pogosteje izbira ali postavlja primere/primerke sveta umetnosti (pojavnosti, koncepte in diskurze), kot pa običajne estetske kategorije. Ali kakor je v zapiskih z Wittgensteinovih predavanj o estetiki³ koncept "lepo" analiziran z jezikovnim mehanizmom uporabe besede in koncepta "lepo" v vsakodnevem in filozofskem govoru in ne kot "esejistična" razprava o konceptu in fenomenu "lepo". Analitična filozofija je usmerjena na koncepte, na jezike, s katerimi se ti koncepti formulirajo in komunicirajo, na interakcije jezika in percepcije, na vlogo pomena v produkciji, recepciji in analizi umetnosti, na razpravo o statusu in definiciji umetniškega dela in umetnosti, itd. Rešitve, ki jih nudi analitična filozofija umetnosti od poznih štiridesetih do poznih sedemdesetih, pripadajo dominantni kritični in relativistični liniji zahodnega filozofskega mišljenja. Vendar to ne pomeni, da analiza izdvaja bistvene ontološko dane aspekte umetnosti ali umetniškega dela, temveč da relativne in konvencionalne konceptualne ali diskurzivne okvire "sveta umetnosti" (kulture) v katerih je nek "X" (predmet, situacija, dogodek, zapis) sprejet kot umetniško delo.

1 - Glej: "Aesthetics and language" ed. E. William, Blackwell, Oxford, 1954 - "Philosophy Looks at the Arts" ed. J. Margolis, 3. izd. Temple university Press, Philadelphia, 1984.

2 - "Analytic Aesthetics" ed. R. Shusterman, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", Special Issue, 1987.

3 - "Wittgenstein - Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief" ed. C. Barrett, B. Blackwell, England, 1983.

"Kognitivna estetika", če s tem terminom mislimo na estetične razprave, ki so nastale na temeljih novejših kognitivnih filozofij, še ne obstaja! Kognitivna filozofija pogojno pripada razvojnim razvejanostim analitične filozofije, čeprav je njen "pozitivistični" karakter dominanten. Kognitivna filozofija se opira na eksperimentalne in teoretske znanosti, kot so: kognitivna psihologija, računalniške znanosti (od elektronike preko kibernetike do umetne inteligence), psiholingvistika, neurobiologija itd. Kot širši pojem ima kognitivna filozofija že dolgo tradicijo v zahodni filozofiji, a kot ožji pojem se razvija v zadnjih tridesetih letih. Dominacija proznanstvenih (in pozitivističnih) interesov in tipov argumentacije kognitivno filozofijo determinira kot kritiko relativistične in antirelativistične kritične analitične filozofije, dominantno zasnovane na filozofiji običajnega jezika.

Reči, da kognitivna estetika še ne obstaja, pomeni dvoje: (1) prevladujočo nezainteresiranost kognitivnih filozofov za probleme in vprašanja umetnosti, filozofije umetnosti in estetike, (2) težave pri uporabi rezultatov kognitivnih znanosti in filozofije za analize in interpretacije zapletenih, kulturološko arbitrarnih in polivaletnih zamisli, rezultatov, primerov in realizacije umetnosti. A v zadnjih pet letih, če izvzamemo nekaj izoliranih primerov⁴ opažamo določene premike, ki najavljajo nastajanje neke nove estetične discipline: kognitivne estetike. Kaj omogoča nastajanje kognitivne estetike? Načelno gre za dve dominantni gibanji: (a) dober del kognitivnih raziskovanj je postal dostopen ne le specialistom, temveč tudi širšim krogom kulture, (b) predominacija antirealističnega in relativističnega diskurza in produkcije postmodernizma (od anahronizma do poststrukturalistične produktivnosti) je v institucijah umetnosti in kulture izzvala reakcijo in možen odgovor je tudi kognitivna estetika⁵.

Opažate, da govorimo o "kognitivni estetiki" in ne o "kognitivni filozofiji umetnosti". Za kognitivno estetiko so vprašanja umetnosti samo ena od mnogih vprašanj, kot so vprašanja vizualne ali akustične percepcije, relacij teles in ambientov, intencionalnosti, prepričanja, emocije, pridobivanje znanj itd. Pri tem analiza objekta in subjekta, ki ju nudi kognitivna estetika ni omejena na subjekte in objekte umetnosti, temveč tudi na opazovalca sončnega zahoda, jelena v diru, igralca video iger, golega ženskega ali moškega telesa, otroka v pesku, oziroma se da govoriti o okusu jedi, vonju parfuma itd.

4 - V določenem smislu je predhodnica kognitivni estetiki 'znanstvena estetika', ki se je razvijala sinhrono ob gibanju novih tendenc, glej časopis 'Bit international', ki je v šestdesetih izhajal v Zagrebu ter francoski časopis 'Leonardo' v katerem je v sedemdesetih objavljali svoje članke Gibson.

5 - Govorimo o reakciji na prevlado arbitrarnih shem pomenov, ki jih je postmodernistična teorija postavila v svojem relativističnem hodu kot obče veljavne vzorce interpretacije in produkcije umetnosti. Odgovori na semantičnost postmoderne so vidni tako v umetniški produkciji, ki vse bolj povdarja vprašanja forme (neo-geo, nova britanska skulptura), kakor tudi v odvratanju od lingvistično-semiotičnih analiz k internalističnim in eksternalističnim vzročnim pojasnitvam.

(II) OD KOGNITIVNE ESTETIKE K TEORJI FORME: ANALIZA SLIKE

Če pogledamo katerokoli sliko iz zgodovine umetnosti, naš primer bodo Cézannove skice in slike gore Sainte-Victoire, se lahko vprašamo o tem, kaj vidimo in kako vidimo, kako in kaj doživljamo, kaj in kako razbiramo, kaj in kako razumevamo, kaj in kako z govorico ali z zapisom sporočamo drugemu, kaj in kako ustvarjamo (rišemo, slikamo) itd, itd ??? Ta in še mnogo drugih vprašanj se da speljati na štiri bazična vprašanja: (1) Kaj je sistem znanj? Kaj je na umu avtorja in opazovalca slike? (2) Kako je s tem sistemom znanja v možganih? (3) Kako je to znanje uporabljano v ustvarjanju (ali ustvarjanju/izdelovanju) slike, oziroma pri recepciji slike? Kateri fizični mehanizmi služijo kot materialna osnova za tak sistem in za uporabo tega sistema?⁶ Prav tako moramo opozoriti na nekatere omejitve in okvire o razpravi o sliki. Slika namreč ni del naravnega kontinuuma sveta, slika je proizvod, ki je vnešen v kontinuum sveta. Vsaka recepcija slike je recepcija določenega dominantno ploskovnega predmeta kot slike in recepcija reprezentacij ali stanj stvari na površini slike. Sistem znanj, ki je v relaciji s produkcijo (ali z Ustvarjanjem) slike in z recepcijo slike, ni isti sistem. Eksperimentalna raziskovanja so pokazala, da so živali demonstrativno sposobne za piktoralno prepoznavanje lika v mimetični sliki, a proizvodnja/ustvarjanje je ekskluzivno človeška lastnost.

Na zastavljena vprašanja lahko damo različne odgovore. Načelno lahko ponudimo tri dominantne sheme/odgovore: (1) sistem znanj, ki stoji za proizvodnjo in recepcijo slike je ekskluzivno lingvistično-semiotični sistem, (2) sistem znanj, ki stoji za proizvodnjo in recepcijo slike, je eksternalističen, to je voden in usmerjan s percepcijo pojavnosti izven subjekta, (3) sistem znanj, ki stoji za proizvodnjo in recepcijo slike, je internalističen, to je voden je s konstitucijo uma/možganov subjekta.

Iz povedanega lahko izpeljemo tri teorije forme.

Pojavnost slike je analogna pojavnosti zapisa ali pisave ali teksta. Elementi in strukturirujoči odnosi elementov površine slike so določeni z lingvističnim in semiotičnim značajem vsakega človeškega dela ali početja. Načelno je lahko semiotična ali lingvistična strukturiranost slike: (a) dominantno sintaktična ali (b) sintaktično-semantična. Dominantno sintaktični značaj strukturiranosti površine slike pomeni, da pojavnost površine ni v referenčnem odnosu do sveta izven slike ali do reprezentacij sveta na drugih slikah, temveč da je pojavnost površine dominantno določena s pravili formacije in transformacije⁷ materialnih elementov slike: s teksturo, koloritom, kompozicijo itd., z eno besedo, s topologijo površine. Sintaktično-semantični značaj strukturiranja površine pomeni, da je pojavnost površine v referenčnem odnosu do sveta izven slike, do reprezentacij sveta na drugih slikah in na možnih drugih simboličnih sistemih analognih pisavi. Ne glede na to, ali se slika razlaga s posredovanjem sintaktičnih ali sintaktično-

6 - Uporabili smo vprašanja, ki jih Noam Chomsky postavlja o temeljih znanja in jezika v knjigi 'Language and Problems of Knowledge - The Managu Lecture', The MIT Press, USA, 1988.

7 - Uporabili smo sintaktično shemo iz Morrisove semiotike, uporabljeno pri interpretaciji in produkciji vizualnih umetnosti v Skupini 143.

semantičnih teorij topologije površine ali topologije razuma, so te modelirane in interpretirane, kot sistemi katerih ontologija in funkcija je lingvistično-semantične narave.⁸

Eksternalistične teorije forme izhajajo iz tega, da je umetniško delo (predmet, situacija ali dogodek) vedno neka zunanja, materialno perceptivno determinirana dejavnost. Problem vizualne forme je problem pojavnosti predmetov, situacij ali dogodkov. Produkcija in recepcija slike sta determinirana z materialnimi, prostorskimi in časovnimi aspekti predmetov, situacij in dogodkov.

Internalistične teorije forme izhajajo iz tega, da je vsaka slika del kontinuuma, ki ga ustvarja subjekt s svojimi namerami, željami, prepričanji, znanjimi, doživljaji, perceptivnimi sposobnostmi itd. V tem smislu so elementi in relacije umetniškega dela, topologije površine slike, determinirane s horizontalnimi in vertikalnimi močmi subjekta. Vizualna forma je načelno: (a) produkt določenega mentalnega ustroja ali (b) slika določenega mentalnega ustroja. Vzročno koncipiran intrenalizem teži k opisovanju in pojasnjevanju pojavnosti slike z ontološkim ustrojem mentalnega sistema subjekta⁹. Analiza sama, kot jo Richard Wollhaim postavlja v svoji knjigi "Painting as an Art"¹⁰, v kateri se zavzema za internalizem, opozarja na dvoje: (a) na to kar umetnik dela in (b) na to, kar opazovalec vidi. Radikalizacija pozicij umetnika in pozicije opazovalca vodi k lociranju in razvijanju shem, ki opisujejo različne moči "uma" v razponu od horizontalnih moči, ki vključujejo tudi perceptivne moči, pa do vertikalnih moči, ki vključujejo intencije, memorijo itd. Radikalni internalizem meni, da ne obstaja direktna percepcija in direktna obdelava perceptivnega materiala (informacij), temveč da "um" dela z določenimi medijalnimi simboli, to je mentalnimi reprezentacijami. V tem smislu lahko akte produkcije slik ali dejanja recepcije slike shematsko ponazorimo takole: (1) jezikovna znanja in tudi naše vedenje o slikarstvu so dana z mentalno reprezentacijo., (2) intencionalnost se zasnuje na usmerjenih operacijah z reprezentacijami, (3) intencionalna stanja reagirajo samo na lastnosti reprezentacij in ne na lastnosti zunanjega sveta, to je materialne pojavnosti slike, (4) logična forma misli izhaja iz sintaktične forme reprezentacije - "um" reagira kot sintetični stroj, ki obdeluje mentalne reprezentacije.¹¹ V tem smislu ni slika slikarstva nič drugega kot materialno-slikarska reprezentacija mentalnih reprezentacij.

V razpravi, ki sledi, se bomo zadržali pri eksternalističnih teorijah forme.

8 - Gre za skeptično osnovo, ki pravi: Ne morem govoriti o tem, kakšna je ontološka narava razuma ali slikarstva, lahko pa rečem, kako um in slikarstvo funkcionirata v svetu umetnosti in kulture. Funkcionirata s posredovanjem jezikovnih in semiotičnih sistemov.

9 - Vzročno koncipirani internalizem trdi, da je vsaka slika posledica določenega mentalnega razvoja in določene specifične mentalne aktivnosti. Z drugimi besedami, obstaja vzročno posledična zveza med stanji uma/duha in stanjem stvari na površini slike.

10 - Richard Wollhaim: "Painting as an art", Thames and Hudson, London, 1987.

11 - Glej: - Matjaž Potrč "Jezik, misel in predmet" DZS, Ljubljana, 1988 - "Kompjutori, mozak i ljudski um" priredila N. Mišević in N. Smokrović, Dometi, Rijeka, 1989 - Nenad Mišević "O realnosti mentalnih sadržaja" Filozofske studije, Beograd, 1987.

(III) EKSTERNALISTIČNE TEORIJE FORME: CÉZANNOVO OKO

Po Potrču se izhodiščna definicija ekternalizma, razvita v kognitivni teoriji, glasi:

Externalism = def. Pojasnjevanje mentalnih stanj (predominantno ali skupno) s pomočjo karakteristik, ki funkcionirajo izven organizma¹².

Eksternalistične definicije slike specificirajo, opisujejo in pojasnjujejo znanje, ki je v osnovi proizvodnje/Ustvarjanja slike ali recepcije slike s stališča, da so reference in fizični (materialni, prostorski, tehnični itd.) aspekti slike dominantni. Eksternalistično definiranje slike pa zastavlja vprašanje: "Kako lahko opišemo mentalno referiranje ali referiranje slike na situacije, ki niso mentalne ali niso 'od' slike?"

Kreniti moramo postopoma - raziskati moramo vsak segment postavljenega vprašanja.

Eksternalistični odgovor na vprašanje "Kaj je v umu/možganih slikarja ali opazovalca slike?" je: zunanja informacija, na primer, o gori Sainte-Victoire. Eksternalistični odgovor na vprašanje "Kako ta sistem znanja poteka v možganih/umu?" je: z direktno percepcijo gore Sainte-Victoire ali njene slike, pri čemer um obdeluje direktno percipirani 'material'. Eksternalistični odgovor na vprašanje "Kako se to znanje postavlja v uporabo pri produkciji (ali Ustvarjanju/ustvarjanju) slike, oziroma pri recepciji slike?" je: z direktnim delovanjem v materialnem svetu in z direktno percepcijo narejenega. Eksternalistični odgovor na vprašanje "Kateri so fizični mehanizmi, ki služijo kot materialna osnova za ta sistem znanja in za uporabo tega sistema?" je: vsi tisti fizični mehanizmi, ki posredujejo med subjektom in svetom, z drugimi besedami, vsi mehanizmi percepcije in mehanizmi človekovega dela.

Važno je razlikovati dva eksternalistična pristopa k sliki.

Prvi ekternalizem razpravlja o reprezentativnem ali prikazovalnem ali mimetičnem slikarstvu. Tu obstaja neka tiha predpostavka o analogiji med filozofskimi razpravami mentalnih reprezentacij in slikarskih reprezentacij. Sliko se opazuje kot mentalno, ekskluzivno človeško delo, ki je v referenčnem odnosu s svetom. Pri tem svet, aspekti in relacije aspektov sveta, ki so neodvisni od slikarjevega uma, determinira/jo sliko. Eksternalistični učinek je videti v tem, ker se iščejo argumenti, da bi prikazali vzročno zvezo med originalom (sveta) in reprezentacijo (slike).

Drugi ekternalizem razpravlja o vsakem slikarstvu tako, da povdarja, da materialni aspekti slike determinirajo sliko, procesi proizvodnje/Ustvarjanja slike in recepcije (v razponu od opažanja, prepoznavanja, videnja do čitanja). Naloga eksternalistične teorije je, da prekine z arbitrarnimi relativističnimi diskurzi, ki sliko in slikarstvo determinirajo in pojasnjujejo analogno tekstu, s posredovanjem konceptualne ali kontekstualne ali konvencionalne analize. Prav tako je naloga eksternalistične analize, da pokaže, da je materialnost slike dominantna in usmerjujoča tako za razpravo o relaciji sveta in slike, ki ga prikazuje, kakor tudi za razpravo o reprezentaciji slike in mentalnih reprezentacij, ki

¹² - Matjaž Potrč "Externalist explanation of mental states", *Intentionality and Extension*, Acta Analytica, Ljubljana, 1989.

sliko vizualizirajo. Če se sklicujemo na terminologijo avantgard dvajsetega stoletja, potem ta drugi eksternalizem dojemamo kot konkretizem.¹³

Cézannovo ukvarjanje z goro Sainte-Victoire je ugodno za našo razpravo, ker pripada nekemu prelomnemu trenutku, ko so se sheme tako prvega kot drugega eksternalizma vlačile skozi probleme slikarstva. Skice in slike gore Sainte-Victoire so sinhrono reprezentacije sveta in konkretnost poslikane površine.

(III.1) TEORIJA INFORMACIJ FREDA I. DRETSKEJA

Po Dretskeju mora teorija 'uma' potrditi aspekte: (a) informacije, (b) vloge informacije v deskriptivnih in eksplanatornih teorijah, (c) uma - 'tega vodilnega konzumenta informacij'.

V nasprotju z običajnimi stališči, da je informacija produkt uma, Dretske dokazuje, da je informacija v veliki meri neodvisna od interpretativnih prijemov. Informacijo pojasnjuje s shemo:

Informacija, kot je predhodno definirana, je objektivno blago, take vrste, da ga lahko izročimo, obdelamo, prenesemo z instrumenti, merili, računalniki in neuroni. Lahko je na optični matrici, na natisnjeni strani, lahko je nošena z ustrojem električne pulzacije, pospravljena na magnetni disk. Tam bo počakala brez ozira, če kdo pozna to dejstvo ali ga zna ekstrahirati. Informacija je nekaj, kar je bio na te svetu preden smo mi prišli nanj. Bila je, trdim, surovina, iz katere so umi¹⁴.

Če govorimo o 'informaciji' in Cézannovih skicah in slikah gore Sainte-Victoire, potem moramo razlikovati dve različni situaciji pri pojavljanju 'informacije': (I) informacijo, ki jo je dobil Cézanne pri slikanju planine in (II) informacije, ki jih dobivamo mi ob gledanju ene od skic ali slik, oziroma njihovih reprodukcij. Ne glede na to, za katero informacijo gre, je ta obstajala preden je Cézanne stopil pred planino, oziroma preden smo mi stopili pred sliko te planine. Informacija je tisto, kar je povzročilo ali kavzalno podpiralo naša verovanja (znanje) o gori Sainte-Victoire. Pri tem je analiza omejena pri čutilnem spoznanju kontingentnih stanj stvari v de re formi: ko vidimo (torej s spoznanjem), da je to pred nami gora Sainte Victoire. Če vzamemo, da je verovanje neka vrsta notranjega stanja z vsebino, ki jo lahko izrazimo i je F, Dretske pravi, da je to povzročeno z informacijo, da

13 - Konkretizem je koncept vizualnih umetnosti, ki trdi, da umetniško delo ni nič drugega kot konkretnost površine v slikarstvu, trodimenzionalnosti v skulpturi itd. Konkretizem izhaja iz avantgardnih eksperimentov Thea van Doesburga in Maxa Billa. Konkretizem v filozofskem smislu je eksternalizem, to je, z umetniškim delom sprejemamo izključno predmeta, perceptivni, mentalni in kognitivni aspekti umetnosti so izključno vodeni s predmetom.

14 - Fred Dretske "Znanje i protok informacija" objavljen v antologiji "Kompjutori, mozak i ljudski um", glej opombo 11.

'i je F', če in samo če so fizične lastnosti signala, po katerega zasluzi on nosi te informacije, kavzalno dejavne v proizvodnji verovanja.

Pred očesom slikarja je bila gora Sainte-Victoire, pred mojimi ali vašimi očmi je slika (ali slika slike) gore Sainte-Victoire. "Gora je gora", bi rekli v zenu, nekaj podobnega pa tudi eksternalisti. Sainte-Victoire se je le malo spremenila od Cézannovih časov, kar se tiče form masiva, ki se kaže v daljavi pred očesom. Opazovalec, ki vidi katerokoli od Cézannovih slik gore, bo prišel do določenega spoznanja o obliki in pojavnosti forme gore Sainte-Victoire.

Da bi opisali procedure, kako pridemo do pojma 'gore' in specifičnega pojma gore Sainte-Victoire, mora gledalec 'olupiti' komponente informacije, ki jo nosita slika ali diskurz, da bi se pokazala ena od komponent te informacije - da je informacija to, kar je vizualna ali prebrana reprezentacija gore. Opisati, da vidite goro Sainte-Victoire na Cézannovih skicah in slikah je isto, kakor opisati o katerem objektu dobivate informacijo. Opisati, glede česa prepoznavate goro Sainte-Victoire je isto, kot opisati katero informacijo (o gori) ste sledili v kognitivnem procesiranju (na primer da je to gora). Pri tem morajo fizične lastnosti signala, to je topologija površine slike, biti kavzalno delujoče v produkciji verjetja, da je to pred našimi očmi gora Sainte-Victoire. Kavzalna dejavnost topologije površine slike v produkciji verjetja, da je to gora Sainte-Victoire, je široka. To kažejo Cézannove variacije kontur gore, ki se 'sintaktično' menjajo od skice do skice in od slike do slike in od simbola do simbola.

Po Dretskeju je prehod od senzorne do kognitivne reprezentacije, to je od videnja trapezaste konture na površini platna pa do dojetja, da je to gora Sainte-Victoire, proces 'lupljenja' komponent informacij (v odnosu do oblik konture, velikost konture v odnosu do drugih elementov slike itd.), ki delajo izkušnjo o gori tako izjemno bogato. Cilj 'lupljenja' je, da bi izdvojili eno komponento informacije: da je to gora Sainte-Victoire. Prehod od perceptivne k kognitivni reprezentaciji gore Dretske označuje s terminom 'digitalizacija'. Digitalizacija (na primer, informacija, da trapezasta kontura je gora) je proces, s katerim se vzame del informacij iz bogate informacijske matrice (tipologije površine: ki jo dela množica pack, kontur, barv itd.), vsebovane v senzorni reprezentaciji (kjer je v 'analogni' formi). Razlika med digitalnim in analognim kodiranjem informacij je v načinu, s katerim se slika gore Sainte-Victoire (ki nosi informacije, da je to gora Sainte-Victoire) razlikuje od izjave (statementa), da je to gora Sainte-Victoire.

Če sledimo Dretskejevi distinkciji analognega in digitalnega kodiranja informacij, potem je Cézannova skica ali slika gore Sainte-Victoire analogno kodirana v umu opazovalca. Vendar pa so opisi gore Sainte-Victoire v knjigi Petra Handkeja "Sporočilo gore Sainte-Victoire" digitalno kodirani. Forma, ki se prikazuje pred očesom opazovalca, ni v analogni obliki "znamenja", ki v zaznavnem dejavno povzroča prepričanje, da je to pred očmi gora (slika gore). Pred očmi imamo tekst, katerega analogna forma kaže samo to, da je to tekst: skupina črk, besed. Kljub temu, ob branju Handkejevega opisa gore:

Sainte-Victoire ni največja vzpetina v Provansi, je pa, kot pravijo, najbolj strma. Sestavlja jo več vrhov, cela veriga, ki

*v enakomerni višini, tisoč metrov nad morjem riše skoraj pravilno ravno črto.*¹⁵

dobimo določeno prepričanje: notranjo reprezentacijo gore. Pridobljena notranja reprezentacija gore je "olupljena" vseh informacij, izdvojena je iz zapletenih matric, ki oblikujejo prizor predela ali topologijo površine slike.¹⁶

Če smo se naučili nekaj o gori Sainte-Victoire ter o pojmu gore iz Cézannovih slik in Handkejevega opisa, potem smo v stanju, da prepoznamo, gledajoč vijugasto linijo risbe Mirka Radojičića: GORO. Tedaj smo v stanju, da opazimo, da kontura risbe Mirka Radojičića ne odgovarja analogno kodirani informaciji Cézannovih slik ali digitalno kodirani informaciji Handkejevega spisa. Lahko naredimo razliko med topologijo Cézanna in Radojičića in prepoznamo, da njune skice referirajo različnim goram. Z druge strani pa lahko iz različno analogno in digitalno kodiranih reprezentacij "oluščimo" pojem "gora".

Opisano izdvajanje pojma, občega in posebnega, gore je po Dretskeju proces, v katerem sistem dosega sposobnost/moč, da izdvoji del informacij iz množice zaznavnih reprezentacij, v katerih se pojavlja. Spoznati, kaj je gora Sainte-Victoire, pomeni naučiti se rekodirati to analogno informacijo (da je trapezasta kontura gora Sainte-Victoire) v samo eno obliko, ki služi za določitev konsistentnega in enoznačnega odgovora na različne dražljaje.

Narediti sliko gore Sainte-Victoire pa je vendar nekaj povsem drugega, kot naučiti se rekodirati to analogno informacijo (da je trapezasta kontura gora Sainte-Victoire) v samo eno obliko, ki služi za določitev konsistentnega in enoznačnega odgovora na različne oblike. Narediti sliko gore Sainte-Victoire je simultano delo z dvema povsem različnima analognima oblikama informacije: a) delo z analogno obliko informacije "bogate raznovrstnosti področja pred očesom" in b) delo z analogno obliko informacije, "bogate s potencialno raznovrstnimi površinami nastajajoče slike". Analogno oblikovana informacija o predelu in analogno oblikovana informacija o sliki se fundamentalno fenomenološko razlikujeta. Analogno oblikovana informacija bogate raznovrstnosti področja pred očesom je reducirana informacija - mi vedno vidimo in analogno kodiramo manj od tega, kar je objektivno pred nami. Redukcija informacije bogate raznovrstnosti področja pred očesom gre v dveh smereh tako k digitalizaciji (izdvajanju pojma gora) ter k tipiziranju raznovrstnih analognih signalov. Tipiziranje raznovrstnih analognih signalov se najbolje vidi v primerjavi različnih Cézannovih skic in slik gore Sainte-Victoire. Trapezasta kontura se bolj ali manj transformira a mi še vedno prepoznavamo obliko gore, ne katerekoli temveč gore Sainte-Victoire. Sedaj lahko postavimo model:

-Iz bogate fenomenalne raznovrstnosti področij pred očesom "je izdvojena analogno oblikovana informacija".

-Iz analogno oblikovane informacije, bogate z raznovrstnostmi predelov pred očmi, je izdvojen pojem "gora" - lahko rečemo: "To pred mojimi očmi in telesom je gora!" in to je proces digitalizacije.

-Iz analogno oblikovane informacije bogate raznovrstnih predelov pred očmi je izdvojena analogno tipizirana oblika trapezaste linije. Analogno oblikovana tipizirana

15 - Peter Handke, Sporočilo gore Sainte-Victoire, Dežje novine, Gornji Milanovac, 1988.

16 - Dretskejeva shema formiranja pojmov iz percepcije je prikazana s slučajnimi opazovanji pejzaža in slike. Glej opombo 4.

oblika trapezaste linije je "neskončno" enostavnejša od bogate raznovrstnosti kontur gore Sainte-Victoire, s katero je generativno povezana.

-To, kar razlikuje slikarja od enostavnega procesorja informacij, ni naše posedovanje intencionalnih stanj temveč sofisticiran način, s katerim obdelujemo in uporabljamo informacije, ki jih sprejemamo. Analogno oblikovana tipizirana oblika trapezaste linije lahko variira skozi potencialno neskončnost analogno oblikovanih oblik trapezaste linije, ki so generativno povezane s tipizirano obliko. In prav tu igra intencionalnost bistveno vlogo, nenadoma se lahko zgodi, da analogno oblikovana oblika trapezaste linije ne spominja več na tipizirano obliko¹⁷. Oziroma, ko se sprašujemo o slikarstvu lahko rečemo, da reprezentacije lahko variirajo tako, da se izgubi vzročna in informacijska zveza s tem kako stvari stojijo. Ali se ne da nastanek "abstraktne umetnosti" pojasniti s pretrganjem verige transformacij "analogno oblikovanih oblik". Poglejte samo vse večjo stopnjo abstrakcije v serijah Mondrianovih slik dreves ali zvezdnega neba¹⁸.

-Vzpostavljanje analogno oblikovane informacije (tipizirane ali pa neke variacije tipizirane oblike trapezaste linije) na površini papirja ali platna je posebna situacija. Rečemo posebna situacija, ker zunanji pogoji površine in sredstev (čopič, pero, grafit, barva itd.) determinirajo analogno oblikovano obliko (tipizirano ali variirano). Determinirajo v tolikšni meri, da ob opazovanju slike "gulimo" analogno oblikovano informacijo ter lahko pridemo do digitalno oblikovane informacije ter niza relativno različnih izjav "Vidim goro Sainte-Victoire!", "Vidim sliko gore Sainte-Victoire!", "Vidim sliko neke gore." ter do digitalno oblikovane informacije in izjave "Vidim sliko!" ali "Slika gore Sainte-Victoire je slikarsko umetniško delo".

-Zaključek! Percepcija področja, pa čeprav fenomenalno brezkončna, je povzročena z analogno oblikovano informacijo enega tipa. Percepcija slike gore Sainte-Victoire, in katerekoli druge slike, je pogojena z različnimi analogno oblikovanimi informacijami: (a) analogno oblikovanimi informacijami "bogastva različnosti področja pred očmi", ki se reducirajo ali "luščijo" do tipizirane analogno oblikovane informacije oblik in do digitalizirano oblikovane informacije, to je konceptualizacije oblike in (b) z analogno oblikovanimi informacijami "bogate potencialne raznovrstnosti površine nastajajoče slike", ki v domeni zunanjih pogojev medijev slikarstva lahko variirajo od prepoznavnosti do neprepoznavnosti oblik.

(III.2) GIBSONOVSKÉ TEORIJE PERCEPCIJE IN ANALIZA SLIKARSTVA

Gibsonovske teorije percepcije in njihove uporabe v analizi slikarstva bomo preučili s pomočjo treh primerov: (a) tekstura in "gradient gostote" in (b) ekološka teorija percepcije.

(a) Tekstura in "gradient gostote"

¹⁷ - Dretske piše da, če imamo verovanje za notranjo reprezentacijo, kakor meni to on, potem morajo biti reprezentacije sposobne napačno reprezentirati kako stvari stoje.

¹⁸ - Transformacijske forme od reprezentacijskih (prikazujočih) do konkretnih in abstraktnih so ena od linij Mondrianove slikarske evolucije. Oziroma, premik od ekternalizma sveta k ekternalizmu slikarstva.

Po Gibsonu se da teorijo vizualne prostorske percepcije razložiti s serijo predpogojev:

1. Predpostavljali smo, da je temeljni pogoj za videnje vizualnega sveta niz fizičnih površin, ki reflektirajo svetlobo na mrežnico. To je v nasprotju z običajno predpostavko, da mora problem percepcije izhajati iz geometrijskih lastnosti abstraktnega "prostora".
2. V vsakem ambientu so te površine dveh ekstremnih tipov, frontalnega in longitudinalnega. Frontalna površina je poprek liniji pogleda, longitudinalna pa ji je paralelna.
3. Percepcija globine, distance ali tako imenovane tretje dimenzije se da reducirati ali zožiti na problem percepcije longitudinalnih površin. Ko v percepciji ni površin zaradi homogenega retinalnega stimulusa, je oddaljenost nedoločljiva. Čeprav je zemeljsko površje glavna longitudinalna površina, pa zidovi in stropovi delajo še tri geometrijske tipe.
4. Obči pogoj percepcije površine je tip stimulacije, ki dobavlja teksturo.
5. Obči pogoj percepcije robu in zato percepcije omejene površine v vizuelnem polju je tip reda stimulacije, konstituirane s hitrim prehodom. Najenostavnejša in najrazumlivejša vrsta retinalnega prenosa je ostrina.
6. Percepcija objekta v globini se da zožiti na problem spremembe naklona zakrivljene površine ali različnih naklonov izkrivljene površine. V obeh primerih je problem podoben problemu, kako vidimo longitudinalne površine.
7. Obči pogoj percepcije longitudinalne ali krive površine je vrsta reda simulacije imenovane gradient. Gradient teksture je opisan in sugerirano je, da so gradienti odvisni od glavnih črt, gradient retinalne razlike, gradient osenčenja, gradient deformacije, ko se opazovalec premika, in morda tudi drugi, vsi ti imajo funkcijo stimulativnih korelatov vtisu distance na površini.

Kako analiza Cézannove slike "Gora Sainte-Victoire" (1904) izgleda v luči Gibsonovih predpogojev? Začeti moramo pri lastnostih Cézanneove slike. Cézanne na slikah vzpostavlja relativno odprt/nestabilen model percepcije. Z ene strani lahko prepoznamo sheme linearne perspektive, a z druge dominira redukcija raznovrstnosti vizualnih fenomenov pred očmi na skoraj primarne odnose barvnih površin. Na primer, dva modela oblikovanja v funkciji perspektive, ki se razvijata že od renesanse¹⁹, "neprikazovanje vidnih detajlov na zelo oddaljenih predmetih" (detail perspective) in "prikazovanje oddaljenih objektov v modrih tonih atmosfere" (aerial perspective), sta pri Cézannovih slikah uporabljena kot načeli strukturiranja celotne površine slike. Na sliki "Gora Sainte-Victoire" so tudi na bližnjih predmetih abstrahirani detajli, oziroma funkcija "modrikastih tonov atmosfere/okolja oddaljenih objektov" je posplošena in uporabljena na celi površini slike. Slika "Gora Sainte-Victoire" je polna vizualnih zank!!!

Sedaj pa krenimo po Gibsonovih predpogojih.

Cézannova slika "Gora Sainte-Victoire" ruši običajno shemo, da mora percepcija izhajati iz geometrijskih lastnosti abstraktnega "prostora", in celo Cézannovo shemo samo:

19 - Irvin Rock "Perception", Scientific American Library, New York, 1984.

Dovolite mi, da ponovim to, kar sem tu že rekel: obravnavanje narave skozi valj, kroglo, stožec in vse to postavljeno v perspektivo, tako da se vsaka stran predmeta, vsak plan ravna po centralni točki²⁰.

Slika gre k lociranju niza površin, ki reflektirajo in projektirajo svetlobo na mrežnico. Te površine, ali bolje rečeno skupine barvnih pack lahko klasificiramo v dve ekstremni skupini: (a) frontalne in (b) longitudinalne površine. Frontalne površine so obrisi v prednjem planu slike, tla, trapezna površina gorskega masiva in nebo, gredo povprek liniji pogleda. Longitudinalne površine so paralelne liniji pogleda. Longitudinalne površine so nehomogene skupine pack ali preseki frontalnih površin. Percepcija globine, distance ali takoimenovane tretje dimenzije v ravnini slike se zožuje na problem percepcije (prepoznavanja) longitudinalnih površin. Cézanne je zapisal:

Linije, paralelne s horizontom dajejo širino, to je presek narave ali, če vam je to bolj všeč, prizor, ki ga Ustvarjalec razprostira pred našimi očmi. Linije, naravnane na ta horizont, dajejo globino...²¹. Percepcija površine je precej pogojena z aspekti teksture percipirane površine.

Percepcija teksture, ali po Gibsonovi terminologiji "gradient gostote", igra bistveno vlogo v percepciji razdalje. Po Gibsonu je gradient gostote adekvaten stimulans za vtis konkretne distance. Površina slike "gora Sainte-Victoire", posebej del med prednjim planom dreves in planom gorskega masiva je urejena po principu poudarjene mreže ali načrta ali teksture. Prav nehomogenost, to je spreminjanje "gradienta gostote" teksture v percepciji ustvarja vtis distance v tem delu. Nehomogenost površine je ustvarjena s funkcijo "robu", meja dveh površin, dveh pack ali z mejno linijo podnožja gore.

Navedena analiza Cézannove slike z gibsonovskimi shemami kaže na: (1) določene obče sheme, po katerih Cézannova slika funkcionira pred očesom, vendar tudi na (2) določene variacije občih shem percepcije v postopku slikanja: (2.1) ki longitudinalne površine prej napoveduje kot pa konstruira in (2.2) ki gradient gostote teksture postavlja za bazično konstrukcijo površine slike. Temeljnost gostote teksture površine slike je načelen in fenomenalen model, ki vodi k determiniranju abstrakcije. Nekaj let kasneje bo Mondrijan eksplicitno od "gradienta gostote teksture površine slike" na slikah dreves in zvezdnega neba prešel na strukturalno kompozicijo rastra, ki karakterizira dvajseto stoletje²². Z druge strani pa poudarjanje perspektivnih aspektov, to je distance predmetov na sliki, iz "gradienta gostote teksture površine slik" utemljuje drugi eksternalizem. Drugi eksternalizem govori o tem, da se vsi bistveni aspekti slike in slikarstva dajo izvesti edino

20 - Paul Cézanne: odlomek iz pisma Emilu Bernardu. "Zapiski in misli umetnika", antologija tekstov "Po 45 / Umetnost našega časa" 1. del, Mladinska knjiga, 1972.

21 - Glej opombo 21.

22 - Problem rastra in mreže v slikarstvu dvajsetega stoletja je obdelala Rosalinda E.Krauss "Grids", "The Originality of the Avant-Garde and other Modernist Myths", The MIT Press, 1985.

iz aspekta površine slike, zato vsaka Strollova filozofija površine in njena razširjanja postajajo bolj pomembna²³.

(b) Ekološka teorija percepcije

Gibsonova ekološka teorija percepcije²⁴ temelji na dogmah direktnega realizma, ki izključuje posrednike v percepciji: mentalne reprezentacije, ki so rezultat percepcije, lastnosti duha, zapletenih procesov, analognih računalniškemu procesiranju itd. Gibsonova teorija percepcije ambientalnih objektov in njihovih lastnosti temelji na ekološko pridobljenih informacijah, drugače rečeno, govori o opažanju zunanjega sveta z direktnim posredovanjem informacij. Pri tem se določa tisto, s čimer se vidi, to je svetloba, in tisto, s čimer spoznavamo, to so informacije. Gibson o svetlobi okolja ali ambienta piše kot o visoko strukturiranem ambientalnem optičnem razporedu (ambient optic array). Svetloba je ambientalna, ker enostavno zavzema vsako mesto v okolici, ki bi ga opazovalec lahko zavzel. S časom opazovalec dopušča vizualnemu sistemu, da strukturira ambientalno svetlobo. O tem Gibson piše: Nihče še ni videl sveta kot ploščato krpanko barv - niti otroci, niti bolniki z očesno mreno, celo ne škof Berkeley ali baron von Helmholtz, ki sta trdno verjela, da so ključni opažovanja globine priučeni... To, česar se človek zaveda, ko nepremično stoječ, z enim zaprtim očesom opazuje nepremično sceno, to niso vizualni občutki, ampak samo površine sveta, ki so videne sedaj in tu²⁵. Pisal je o tem, da je površina objekta tisto mesto, na katerem se odigrava največji del percepcije, ker površina reflektira ali absorbira svetlobo in tako dobavlja informacije vsebovane v svetlobi, ki jo zbira človekov vizuelni aparat. Površine za nas strukturirajo vizuelni svet. V tem smislu optični razpored specificira lastnosti stvari in dogodkov okoli nas, ker je njegova struktura določena z enkratno strukturo ambienta ali okolja.

Gibson opisuje, kako in kaj nekdo vidi in to je lahko tudi Cézanne, kdo stoji ali hodi po področju gore Sainte-Victoire. Informacije o gori Sainte-Victoire so dobljene direktno iz svetlobe, ki se odbija iz nekoherentnih površin, ki omejujejo forme prostora. S časom opazovalec dopušča vizuelnemu svetu, da strukturira kompleksno ambientalno svetlobo, ambientalno svetlobo področja gore Sainte-Victoire. Perspektivni vtis je določen z invariantnimi strukturami. Ko je Cézanne opazoval goro Sainte-Victoire, ali se ji približeval, ali se oddaljeval, ali hodil po njej, se je njen optični razpored podrejal perspektivistični transformaciji in celotna perspektiva je na razpolago očesu, tako da so invariante lahko vidne, a posamične niso, tako da je skoraj nemogoče videti posamično perspektivo. Forma je, na primer, trapezasta oblika gore Sainte-Victoire, videz-v-perspektivi. Po Gibsonu forme pritekajo neopazne, opazovalec le lovi invariante optičnega razporeda. V področju, ki obkroža goro Sainte-Victoire, neskončno število objektov povzroča ambientalni razpored v danem trenutku. In Gibson trdi, da mora katerikoli član družine form vsebovati nekatere teh variant.

In sedaj nismo več s Cézannom pred planinskim masivom, ampak pred sliko planinskega masiva. Nismo več v področju ali ambientu svetlobe gore Sainte-Victoire, med

23 - Avrum Stroll "Surfaces", University of Minnesota Press, 1988.

24 - Glej: - James Gibson "The Ecological Approach to Visual Perception", Boston, 1979. - David Blinder "U obranu slikovnog mimesisa", "Domesti" št. 12, Rijeka, 1989.

25 - Gibson, glej opombo 24.

neskončnim številom različnih površin, ki lomijo in reflektirajo površino, ampak pred površino slike. Gibson poudarja dualnost slikovnega prikazovanja:

Obstajata dva paralelna nivoja percepcije površine in dva odgovarjajoča nivoja percepcije globine ali prostora. En prostor je tisti, v katerem je slika a drugačen je prostor, v katerem so naslikani objekti²⁶.

Drugače rečeno, slika zahteva, a to je ekternalistična zahteva slikarstva, dve vrsti razumevanja, ki se dogajata istočasno, ker slika nudi istočasno dve informaciji: o sebi kot sliki (morda tudi slikarstvu) in o prikazanem stanju stvari.

Naša hipoteza o Cézannovi sliki "Gora Sainte-Victoire" se da razložiti s shemo:

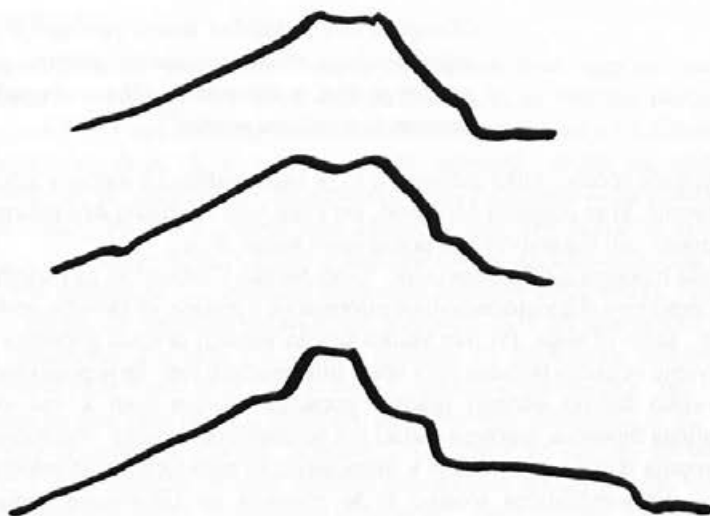
-Cézannova slika istočasno daje informacije o predelu ali okrožju gore Sainte-Victoire in o tem, kako jo slika. Pri tem veliko število variacij prikaza gorskega masiva kaže na pripisovanje velikega pomena prav drugi informaciji o tem, da je poslikana površina slike.

-Veliko število variacij prikaza gorskega masiva vodi k vse večji abstrakciji. Internistična hipoteza, hipoteza o sliki kot posledici notranjega - mentalnega sistema, vse večja stopnja abstrakcije bi videla v intencionalnih transformacijah informacij, ki jih nosi svetloba. Eksternalistična teorija, ki se naslanja na Gibsonove zamisli invariant bi konstatirala, da ne gre za večjo stopnjo abstrakcije, temveč za konstituiranje slike na slikarskih ekvivalentnih invariantnih struktur pejzaža. Cézanne ne slika posamične forme, detajlov form, temveč slika in s tem reprezentira (prikazuje) invariantne karakteristike optičnega razporeda, ki korespondira obstoječim stanjem stvari. Če primerjamo gorski masiv, ki ga je naslikal Caspar David Friedrich "Watzmann" (1824-15.), Cézannovo sliko "Gora Sainte-Victoire" in Radojičičevo risbo "Une ligne ambiguë" (1982), bomo videli, da: (a) Friedrich prikazuje formo, detajle forme, specifično in specificirajočo strukturo presekov prostorskih vizualnih kotov, ki konstruirajo ambientalni razpored v danem trenutku in s tem omejen optični razpored nudi kot brezkončno bogat optični razpored predmetov; (b) Cézanne reprezentira, slikarsko formalizira, strukture invariant ambientsa z opuščanjem detajlov v ambientu in celo posameznih razdelanih form - a invariante so določene z odvisnimi površinami, gostoto gradienta teksture; (c) Radojičič izvaja prav eno od invariantnih struktur iz gorskega predela, a tudi iz slikarskih formalizacij forme in invariantnih struktur in s tem omogoča razpravo o vizuelnem prikazovanju.

Prevedel Matjaž Rebolj

26 - Gibson "The Information available in Pictures", "Leonardo", št.4, 1971.

1. Konture gore Sainte-Victoire po Cézannovih slikah in skicah.



2. Kontura gore iz skice M. Radojičića "Un ligne ambiguë"



3. Kontura alpskega masiva iz slike "Watzman" C. D. Friedricha



Sedanji trenutek družbe

Članek je namenjen razpravi o sedanjosti družbe, ki je v obdobju krize in negotovosti. Avtor razpravlja o vlogi države in podjetij v tem obdobju.

1. V obdobju krize in negotovosti je vloga države pomembna. Država mora zagotoviti stabilnost in varnost, kar je ključno za preživetje družbe.

2. Podjetja morajo biti pripravljeni na spremembe in prilagoditve. To pomeni, da morajo biti fleksibilna in sposobna reagirati na nove izzive. Ključno je tudi, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive.

3. V obdobju krize in negotovosti je pomembno, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive. Ključno je tudi, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive.

4. Podjetja morajo biti pripravljeni na spremembe in prilagoditve. To pomeni, da morajo biti fleksibilna in sposobna reagirati na nove izzive. Ključno je tudi, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive.

5. V obdobju krize in negotovosti je pomembno, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive. Ključno je tudi, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive.

6. Podjetja morajo biti pripravljeni na spremembe in prilagoditve. To pomeni, da morajo biti fleksibilna in sposobna reagirati na nove izzive. Ključno je tudi, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive.

7. V obdobju krize in negotovosti je pomembno, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive. Ključno je tudi, da podjetja ostanejo optimistična in pripravljeni na izzive.

Poziv k razumni sebičnosti

VOJAN RUS

Objavljamo intervju, ki ga je na povabilo beograjskega časopisa Svet dal Vojan Rus za št. 226, 12. dec. 1990. Vprašanja je postavil novinar Aleksandar Gaon.

V: Ali ob upoštevanju politike, ki se vodi do drugih delov države, obstaja nevarnost izolacije Slovenije v okviru obstoječe jugoslovanske skupnosti?

Seveda obstaja določena možnost izolacije vsake republike zaradi napačne predstave, da lahko obstaja vsaka sama zase. Res je, da lahko, to je, lahko si zagotovi košček kruha, celo malo večji kos. Vendar če želimo preseči gospodarsko zaostalost in ohraniti mir na tem področju, potem je nesporno, da moramo urediti medsebojne odnose.

V: V kolikšni meri lahko govorimo o mednarodni pripravljenosti na priznanje suverenosti Slovenije, kot jo predstavlja vlada Demosa?

Tako Slovenija kot tudi druge republike v Jugoslaviji so svojo suverenost oblikovale že v osvobodilni vojni. Mi, Slovenci, smo že v prvih trenutkih vojne izjavili, da hočemo ostati v Jugoslaviji in da ne priznavamo razkosa države. Svoje osvobodilno gibanje smo gradili povsem sami. To je bilo močno gibanje z lastno vojsko. Pred drugim zasedanjem AVNOJa smo imeli Kočevski zbor, ki je že bil potrdilo samozavesti in samostojnosti slovenskega naroda. Na njem so bile prisotne tudi tuje vojne misije. Tako smo si izborili svojo suverenost, kot si jo je Srbija že pred stoletji. Torej suverenost jugoslovanskih narodov ni nekaj, kar bi bilo uperjeno proti jugoslovanski skupnosti.

Poglejmo, kako razvite in vplivne države gledajo na nas. Te svetujejo republikam in jugoslovanskim narodom, naj ostanejo skupaj in naj bo ta država urejena na demokratičen in racionalen način. Najbolj racionalno bi bilo, da obstane jugoslovanska skupnost, v kateri se bodo upoštevali interesi vseh republik in vseh narodov.

V: Ali se v Sloveniji že razmišlja ali celo ukrepa k reviziji desetletja vladajoče ideologije? Predvsem velja upoštevati vse težave, s katerimi nas je ta ideologija soočila, in dejstvo, da je bila Slovenija v relativno pooblaščenem položaju do drugih glede prometa, izvora, finančnih transakcij, finalne dodelave proizvodov...

Velika napaka dela inteligence, tako v vzhodni Evropi kot pri nas, je ker ne vidi, da obstajata dve ideologiji. Ena je ideologija stalinizma - brežnjevizma, ki je upravičeno doživela popoln polom, druga pa je napredna misel, ki se je začela formirati v Jugoslaviji in v naprednem socializmu po svetu, takoj po spopadu s Stalinom in tudi že prej. Na primer,

elastična, zelo napredna misel pri Kidriču že leta 1948 zahteva razvijanje tržišča v socializmu. Ta ideologija se je izrazila tudi v Dolgoročnem programu ekonomske stabilizacije, že davno pred krizo v vzhodni Evropi. Že tedaj se je govorilo o prehodu na tržno gospodarstvo, o prestrukturiranju proizvodnega procesa, formiranju majhnih produkcijskih enot v privatni lasti. Tako je tekel proces zamenjave stalinistično-brežnjeviščične ideologije z napredno socialistično mislijo, ki je mnogo močnejša, kot se misli. Misel o socialni državi pa je, kot je pokazala praksa, samo element socializma.

Ali pa recimo človekove pravice v Deklaraciji ZN. Tu je v osnovi izražena progresivna socialistična misel. Ne govorimo le o pravici do izražanja in lastnine, temveč tudi o pravici do dela, do razvoja osebnosti, do socialne varnosti. To je zame socialistična ideologija, ki se je ni treba sramovati.

V: Ali se lahko Slovenci in Hrvati otresejo vtisa o hegemoniji srbskega naroda in kaj je potrebno, da bi se to zgodilo? Pri tem moramo upoštevati ne povsem zanemarljivo skupno preteklost.

Gre za dokaj veliko krivico majhnega dela jugoslovanske inteligence. To moramo takoj ločiti od velike večine inteligence, ki je trdo in pošteno delala in ni povzročala preprirov po Jugoslaviji. Vendar pa so skupinice intelektualcev, ki so bile vsa ta leta zelo glasne, ki so same sebe predstavljale za najnaprednejše, celo socialistično orientirane, ki pa so v zadnjih desetletjih krize v Jugoslaviji slabo opravile svoj del nalog. Niso objektivno ocenjevale tistega, kar je bilo pozitivno ali negativno. Ti so v veliki meri krivi za nacionalne spore, s tem da so razpihovali različne nacionalizme. Sedaj pa je, zaradi teh in takšnih pojavov, ustvarjeno vzdušje, v katerem se o svojem narodu govori kot o v celoti dobrem in o vseh drugih kot o slabih, kar pa je daleč pod normami socialističnega pristopa Svetozarja Markovića, Tucovića ali Cankarja, ki so jasno določali kaj je "pri nas" dobro in kaj slabo.

Takšen bi moral biti socialistični duh in samo na takih temeljih se da iti naprej. A tega poštenega duha v skupinah intelektualcev, ki ustvarjajo javno mnenje - enostavno ni. Dokler ne bomo prerasli duha malomeščanske inteligence, ne bo dobro v Jugoslaviji.

V: Slovenija ima objektivne obveznosti do italijanske in madžarske manjšine. V procesu vračanja na zgodovinske pozicije bo pomen teh dveh manjšin zelo povečan (v sferi lastništva, politike, kulture, gospodarstva...), še posebej če se bodo vrnili povojni izgnanci in zahtevali odvzeto lastnino. To lahko spremeni celo način upravljanja s Slovenijo. V tem primeru ne bi bila Slovenija le "suverena dežela" Slovencev, ampak tudi drugih, ki v njej živijo. Čeprav je to le predpostavka, ali o tem v Sloveniji razmišljate?

Ne pripadam stranki sedanje vlade v Sloveniji. Vendar pa je treba reči, da ima sedanja slovenska vlada pravilno stališče do tujcev, ki so imeli lastnino v Sloveniji in ti ne morejo direktno zahtevati svoje imovine, kot jo bodo morda Slovenci. Ta vprašanja se bodo morala reševati drugače, posredno preko njihovih vlad.

V: Ali je za neko skupnost - ne samo slovensko - dobro, da vse funkcije in vsa vodilna delovna mesta zasedajo ljudje ene nacionalnosti? Kakšno reakcijo to lahko izzove pri prišlekih ne- Slovincih, ki se kooptirajo v slovensko družbo kot polnopravni državljani?

V Sloveniji so lahko, tako kot v vseh drugih skupnostih, tudi neupravičeni nacionalizmi. Nekaj drugega pa je politika, ki se je v Sloveniji vodila do ljudi, ki so prišli iz drugih delov države. Redko kje v svetu so prišleki ekonomski imigranti dobili na primer

tolikšen relativni del novih stanovanj. To se kaže v Ljubljani, v Celju, na Jesenicah... Ljudje iz drugih okolij imajo relativno večji del novih stanovanj kot Slovenci. Tudi v več uspešnih področjih slovenskega gospodarstva - česar se niti ne ve - je veliko priseljencev. Recimo v bančništvu delajo otroci iz jugoslovanskih zakonov. To je pri nas zelo stabilna zaposlitev. Tudi v politiki je dosti teh primerov, česar se tudi ne ve. Omenimo tudi področje zdravstva in prosvete. Dosti je ljudi iz drugih republik, ki so tu na vodilnih mestih. Inkorporacija ljudi iz drugih republik je dokaj velika. Meni se je recimo dogajalo, da sem bil v podrejenih položajih do, ne mi zameriti, polpismenih ljudi iz drugih delov države.

V: Kam vodi državotvorno osamosvajanje Slovenije, glede na odnose z drugimi deli Jugoslavije?

Težko je govoriti o smislu državotvornega osamosvajanja. Vse jugoslovanske republike so po sedanji zvezni ustavi suverene. So že samostojne, kar pa še ne pomeni oddvajanja od Jugoslavije. Vse imajo svojo državnost po Ustavi iz leta 1974. Edina, ki je bila upravičeno nezadovoljna je bila Srbija, ki ni imela državnih prerogativov na vsem svojem ozemlju.

V: V zadnjem času vlada v severozahodnih delih Jugoslavije mnenje, da v "bodoči konfederativni Jugoslaviji nihče ne bo opazil, kaj šele občutil meja, ker bo vsak na svojem". Ali je res tako in ali nas ne bo razdvojenost z novimi "državnimi" mejami naredila še bolj sebične?

Če bi bili razumno sebični, bi vsi sprevideli, da smo drug drugemu zelo potrebni. Konkretno: če vsi želimo, vsi narodi in vsaka republika, povečati dohodek na glavo prebivalca za dva ali trikrat - kar ni posledica egoizma, ampak da bi imeli normalno zdravstvo in šolstvo in da bi lahko investirali v nezaposleno mladino - moramo nujno imeti dvakrat večjo trgovino. Ker pač dva ali trikratni dohodek implicira tudi dva ali trikratno menjavo. A večja menjava se ne ustvarja med razvitimi in nerazvitimi, ampak med razvitimi medsebojno. V tem smislu je najbolje, da Jugoslavija ostane celota. Tudi iz drugih razlogov, če hočemo biti racionalni.

V: Razdvajanje Jugoslavije dejansko povečuje politično ogroženost vsakega posameznega dela. Zgodovinski računi s sosedi, čeprav že dobro razčiščeni, še vedno niso pozabljeni. Ali se v Sloveniji razmišlja o zgodovinskih apetitih posameznikov v Italiji in Avstriji?

Povsem logično je, da bi v razmerah libanonizacije Jugoslavije narasli tudi apetiti sosednjih držav. Zato iskreno, v interesu svoje republike, z ozirom, da je to racionalni interes, vedno opozarjam, da moramo tesno sodelovati in da med nami ne sme prihajati do sporov. Vsi skupaj imamo interes, da branimo svoje meje. Tudi v primeru največjih notranjih sporov moramo svetu dati vedeti, da bi bil napad na katerekoli del napad na celotno Jugoslavijo. Tudi če bi, na žalost, Jugoslavija razpadla, se nihče od nas ne bi smel vključiti v katerokoli vojaško zvezo. Če se tega zavedamo, bodo spremembe, ki se dogajajo, končane v korist vsem v državi.

V: Ali ne mislite, da situacija, ki se sedaj kristalizira v Jugoslaviji, ne slabi "zajedništva"?

Glavno vprašanje ni vprašanje federacije ali konfederacije, temveč je prva naloga, da bi razumeli interese drugih narodov v Jugoslaviji. Vsak bi moral razumeti probleme, ki jih

ima drugi, vrednote, ki jih imajo drugi narodi. Med vsemi zahtevami tako pisane skupnosti mora biti kompromis. Šele potem se lahko pogovarjamo o novih ustavnih sistemih v državi. Med vojno ni bilo skupne uprave v Jugoslaviji pa smo se vendar vsi borili za isto ... V sedanjih predlogih Slovenije in Hrvaške so elementi, kot pravijo nekateri, ne samo konfederacije, ampak tudi šibke federacije. Vendar pa so to izrazi, ki bi se morali nadgrajevati na realne interese vseh republik in odgovarjati razvoju teh interesov. Razprava o teh interesih bi morala teči strpno, brez prisile in vsiljevanja.

V: V italijanskih desničarskih krogih obstaja teza, da po zedinjenju Nemčije prihaja na vrsto zedinjena Italija. Po njihovi logiki sta Istra in Slovensko primorje njihovo ozemlje. Njihovi prebivalci so živeli tam vse od izгона takoj po koncu druge svetovne vojne. Tega ne bi smeli prezreti in zato je logično vprašanje: kako pameten je beg iz Jugoslavije, ki je edini garant teritorialne in politične integritete vsake republike posebej?

Tako zaostrenih nacionalističnih oblik v Evropi za sedaj ni. Ali pa so omejene v zelo ozke kroge. Zagrizeni nacionalisti pa so povsod, tudi v Jugoslaviji. Najboljši odgovor na vse to je, da mi sami ne pripeljemo situacije do neracionalnih, norih spopadov v Jugoslaviji. Tu preži največja nevarnost. Če bi nastali nacionalistični spori pri nas, bi nastopili nacionalistični krogi v tujini, ker bi menili, da je to zadnja dobra prilika za pogreb Jugoslavije. Tu moramo biti zelo pazljivi in varovati jugoslovansko skupnost kot potrebno. Največjo varnost si bomo zagotovili z ureditvijo mednacionalnih sporov in ekonomije. A to je proces, ki traja desetletja. Do stabilne ekonomske situacije rabimo še 30 - 40 let notranjega miru, dela in pameti.

V: Mitterand in Gorbačov sta nedavno v Parizu govorila, da bo bodoča Evropa od Velike Britanije do Urala konfederativna skupnost. Jasno je, da ne more biti federativna, ker gre za države, ki so že dlje časa samostojne. Kaj lahko eventualne jugoslovanske mikrodržave pričakujejo v taki skupnosti (če jih EGS kot take sprejme)?

Vemo, da EGS vsaj teh deset let ne bo sprejela nikogar iz vzhodne Evrope. To pomeni, da bomo na prostoru vzhodnje, srednje Evrope in Balkana usmerjeni na medsebojno sodelovanje.

Zato nacionalistični spopadi, neglede na to, kje se pojavijo, to situacijo lahko le poslabšajo v odnosu na Zahodno Evropo. Dosedanji spopadi in dezorientacija delčka inteligence slabijo pogajalsko pozicijo vseh Jugoslovancev. S tem se odrekamo ogromnim prispevkom, ki smo jih dali moderni demokratični Evropi v času boja proti nacizmu in stalinizmu, v protiblokovskem boju, v borbi za mir. K mnogim pozitivnim procesom v Evropi smo veliko prispevali, a smo od teh procesov, na nek način, sedaj, izključeni zaradi lastnih napak, ker sami ne spoštujemo tisto, kar smo naredili za naš kontinent in za človeštvo. Celó nasprotno, v zadnjih letih smo se sami odrinili v zapuščeni del Evrope.

V: Moralna bit Jugoslavije - ali lahko o tem danes sploh še govorimo?

Moralni argumenti morajo biti del realnega kompleksa, ki bi nam moral zagotoviti boljšo politično in ekonomsko pozicijo. Prepričan sem, da smo veliko prispevali za mir v Evropi in v svetu. Vendar pa teh moralnih vlog iz preteklosti nismo sposobni revalorizirati, ker jih delčki jugoslovanske inteligence in politike podcenjujejo, se jim odrekajo in ne razlikujejo pozitivnega od negativnega v preteklosti. A kako naj se Jugoslavija valorizira na mednarodnem planu, če se pozitivnega odreka tudi vplivni del inteligence in politike? Kaj storiti, če tu velja prepričanje, da je vse kar smo delali od leta 1941 naprej zgrešeno...

V: Ali lahko demokracija prenese veliko pluralizma? Posebno tistega, v katerem je ogrožen del nacionalne, moralne in ekonomske identitete? V Jugoslaviji so skušnjave take vrste..

Obstajajo pluralizmi, ki zares lahko peljejo k večji demokratični integraciji. Recimo pluralizem na trgu gospodarskih subjektov, ki vse sili, da delajo bolj zase in s tem za celo skupnost. To je pozitiven pluralizem. Pozitiven je tudi pluralizem v smislu svobodnega izražanja mišljenja. Vendar pa je dejstvo, da so na prostoru vzhodne, srednje Evrope in Balkana tudi pluralizmi, ki so nastali iz različnih konzervativnih in birokratskih struktur, ki so se dolgo prikrivale. Sedaj je prisoten tudi pluralizem negativnih sil, neumnega malomeščanstva, surovega nacionalizma, anarhističnega tradicionalizma... Sem za sprejemanje pozitivne tradicije a ne za neumni tradicionalizem, neumni romantizem, neumne izmišljene mite... To se sedaj dogaja v vseh delih Evrope, zlasti v zaostalih delih vzhodne polovice kontinenta. A to dokazuje, da pogoj za pravo demokracijo ni samo večstrankarstvo. Večstrankarstvo seveda lahko obstaja, vendar so glavni pogoji za demokracijo: izobraževanje in obstoj odgovorne in objektivne inteligence, ustvarjanje objektivnega javnega mnenja v množičnih občilih, vzgoja in izobraževanje množic.

V: V kolikšni meri lahko govorimo o povezanosti Slovencev z brati "južno od Sotle" na racionalno vsebinski osnovi in v kolikšni meri o povezanosti kot izhodišču političnih odločitev in medrepubliških koncesij?

Na nacionalni romantiki ne moremo graditi. Najbolj važna je racionalna osnova jugoslovanskega sodelovanja. Mi, jugoslovanski narodi ne moremo oditi iz tega prostora. Kmet gre lahko iz ene v drugo vas, a mi iz Balkana in srednje Evrope nimamo kam. To pomeni, da je racionalno, da uredimo mednacionalne odnose vsaj na nivoju, kakor so urejeni na vasi. Govoreč o bratih, ne pomeni, da je med nami vse idealno, da se stalno objemamo, temveč, da bi morali vzpostaviti minimum normalnih odnosov. Za vse nas so zelo važni tržišče, prometne zveze, obrambna varnost; tu so vplivni tokovi vseh velikih sil. Vse to je zelo jasno. V takšni situaciji so nora kakršnakoli sovraštva in predsodki.

Velik je strah vseh normalnih ljudi v Jugoslaviji. Vsi se boje, kaj se lahko pripeti, boje se krvavih spopadov, tega da, če ne bomo pametni, lahko zgrmimo v prepad. Recimo, da razpadejo vsi ustavni organi v Jugoslaviji. Potem bi prišlo do razpada tudi drugih struktur v državi. Če bi prišlo do razpada v Bosni - in to ni nerealna možnost - bi lahko prišlo do nacionalne in državljanske vojne v celotni Jugoslaviji, hujše kot v Libanonu, ker je pri nas situacija tudi veliko bolj zapletena. Zato menim, da bi morali racionalno gledati na jugoslovanski problem, kar posebej velja za politike in intelektualce. Morali bi dvigniti glas proti norim nacionalizmom, da bi šokirali celoten jugoslovanski prostor. Glas, ki bi na primer preprečil, da bi v BiH recimo prišlo do neke koalicije dveh proti tretjemu. Vse to lahko izzove požar silnih razmer. Vsi v Jugoslaviji bi morali prenehati s poskusi, da bi naredili Bosno bližjo sebi in svoji skupnosti kot kateri drugi.

V: Če smo že mi taki, bo mogoče to prekinil nekdo od zunaj. Jeffery Sachs, kot to sam pravi, meni, da manjka razuma "skrivnostni masi, ki se naziva Jugoslovani in ki nima potrpljenja". Ali je naše sedanje razhajanje posledica odsotnosti potrpljenja ali so kaka važnejša dejstva?

Ni nikakršnih tajnih zgodovinskih elementov, ki bi tajno privedli do težkih nesporazumov in spopadov. Vsi sedanji spori izhajajo iz tega, ker v sto letih na področju

odgovornega javnega mnenja, ki ga mora ustvarjati inteligenca vsake republike, še ni bilo takšne zmude, kot je sedaj. Kot pozitiven primer bom navedel Svetozarja Markovića in njegovo objektivno stališče do nacionalnega vprašanja. To stališče je nastalo iz ljubezni do Srbije in iz kritičnosti do srbske birokracije. Brez takšnih stališč v Jugoslaviji ne moremo ustvariti takšne atmosfere, v kateri bi nastala skupna politična volja za dogovor. Gospodarske reforme pa ne moremo speljati brez političnega konsenza. Niti Sachs ne more poznati zapletenosti vseh faktorjev v Jugoslaviji. Dokler nimamo skupnih osnovnih vrednot za duhovno kontaktiranje, dokler se ne odrečemo sovraštva in predsodkov do drugih, dokler ne nehajo misliti, da je en narod črn in drugi bel - ne moremo naprej.

V: Možno razdvajanje republik bo brez dvoma ustvarilo notranjo krizo nepreglednih razmer. Ali je konfederacija res edini izhod iz današnje jugoslovanske medrepubliške in nacionalne krize?

Razumem, da je srbski narod zaskrbljen za usodo Jugoslavije. Srbi so naseljeni na velikem področju Jugoslavije. V tej skrbi ni nikakršne iracionalnosti. Zato je povsem normalno postaviti vprašanje: kako zagotoviti nemoten obstanek vsakemu večjemu delu srbskega naroda v bodoče? Napačno je začeti z vprašanjem: ali smo za federacijo ali konfederacijo? Ta dva izraza prav ničesar ne jamčita. To je kot prepir, za kateri nogometni klub navijaš. Začeti je treba pri resničnih interesih vsakega naroda posebej. Začeti z njihovimi posebnostmi, odprto govoriti o vseh interesih, dogovarjati se o načinu vzdrževanja vezi na bazi teh interesov.

V: Možnosti za skupno življenje se v Jugoslaviji neizprosno zmanjšujejo. V posameznih delih države se zvezni zakoni ne spoštujejo več, ali pa so suspendirani. Če bo šlo tako naprej, kaj bo iz "od Vardarja pa do Triglava"?

Dejstvo je, da se povečujejo težnje k egoističnemu nacionalizmu, ki enostavno ni pameten. Gre za egoizem, ki ne sprevidi, kakšni so realni interesi in kako so prepleteni med jugoslovanskimi narodi. Ne vidi se niti, kako so jugoslovanski narodi premešani med seboj. Ali se da žive organe, ki so povezani med seboj, rezati z nožem?

Če izhajamo iz tega, kaj je realno, je vsakomur jasno, da se je treba potrpežljivo dogovarjati. Ostali bomo na tem prostoru, ne moremo stran, vsi sedimo v istem čolnu. Torej, treba se je dogovarjati med seboj ob spoznanju, da imamo skupne interese, kakor je jasno, da imamo tudi posebne nacionalne interese.

V: Zgodovinsko gledano je ta Jugoslavija tudi dolg do tistih, ki so zanjo dali življenja. Ali je mogoče, da je bilo skoraj dva miliona ljudi v poceni človeški zablodi, ko so dali svoje glave za to, kar se danes razsipa in omalovažuje? Ali bolje rečeno, kakšen je moralni aspekt bodoče razpadle Jugoslavije (če do tega pride)?

Do milijonov padlih se počutim osebno odgovoren. Niso padli zaman. Če bi padli zaman, kot na primer nemški vojaki pod Hitlerjem, bi to lahko rekel. Tako pa ne. Vsi pozitivni rezultati razvoja moderne Evrope, ki se afirmira v Parizu kot pozitiven zaključek boja antifašistične koalicije, je tudi delo tistih borcev in žrtev, ki jih ni več. To kar se sedaj dogaja z Evropo, je priznanje, da je imela antifašistična koalicija prav. Tu je tudi svetovni mir. Jugoslovani so se največ borili proti tistim, ki so svetovni mir najbolj ogrožali - proti fašistom. Zato je današnja zmaga tudi zmaga tistih, ki so padli.

Bili bi slabi realisti in slabi politiki, če ne bi upoštevali tega prispevka. Če stalno govorimo, da je bil naš partizanski boj zabloda - potem se odrečemo zelo pomembnim

političnim argumentom, ki bi jih lahko izkoristili za dosego boljšega položaja v Evropi - in ne da nas, kot sedaj, vsi odrivajo v stran kot najnepomembnejšo državo kontinenta.

V: Hočete reči, da je prispevek padlih enako pomemben za Jugoslovane doma in po svetu...

Absolutno.

V: Spmembe pri nas imajo drugačno dinamiko kot v vzhodni Evropi. To se da delno razložiti s tem, da so dežele realnega socializma v večini enonacionalne ali pa države z eno vero. V kakšni meri ta dva razloga - vera in nacionalnost - zavirata temeljne rešitve v Jugoslaviji?

Po nekaterih stvareh smo, to nam svet priznava, daleč pred državami vzhodne Evrope. Daleč pred njimi smo začeli uvajati trg, čeprav smo bili za trg po svoji zgodovinski osnovi, po ekonomsko-socialni osnovi manj pripravljeni. Češka je bila zgodovinsko bolj razvita od nas, pa smo mi po prehodu na svobodni trg prišli mnogo dlje od nje, ker smo prej začeli.

Napačno je verjeti, da je vprašanje vere dominantno v vzhodni Evropi in v Jugoslaviji. Da so tu veliki problemi, je izraz velike socialne zaostalosti. Da se razumemo: jaz nisem proti veri. Upoštevam, da je vera zelo pomemben avtohtoni del kulture nekega naroda. Če bi pogledali bistvo ver kot takih, recimo odnos pravoslavnih in katolikov, bi hitro ugotovili, da jih povezuje Evangelij. To pa pomeni, da spor ni v zgodovinsko-vrednostnem temelju katolicizma in pravoslavja, temveč v želji, da bi eni dominirali nad drugimi. To pa ni več vera. Če smo res pravi kristjani, se ne bi nikoli spopadali. Razlika med katoliško in pravoslavno vero je minimalna na teološkem področju, zato je jasno, da spor nastaja ob zlorabi vere.

V: Zakaj se jugoslovanstvo, namesto poskusov rehabilitacije, proglašča za neuspeh?

Apatija, ki se je pojavila pri vodilnih delih jugoslovanske in vzhodnoevropske inteligence, je šla od velikega navdušenja za socializem do popolnega zanikanja vsega, kar je socializem zgodovinsko pomenil kot napredno gibanje. Najglasnejši del inteligence v Jugoslaviji se odreka vsega, kar je bilo dobro, to pa vleče za seboj tudi odrekanje od demokratičnega necentralističnega jugoslovanstva. Vse je bilo - tako pravijo - slabo in je zato slabo tudi jugoslovanstvo. Jaz pa iskreno mislim, da je tisto, kar je bilo ustvarjeno v Titovi Jugoslaviji, kljub mnogim napakam, precej vredno. Jugoslavija je silno heterogeno področje, pa so bili tudi brez državnega terorja mednacionalni odnosi precej dobri. Vsi smo gospodarsko napredovali. Sedaj pa vse razpada in to pomeni, da smo padli niže kot smo bili.

V: Reki Sotla in Kolpa se pogosto omenjata kot meji med različnimi verami, mentalitetami in političnimi ambicijami. Danes se v ta namen omenja tudi Drina. Ali lahko to igro z rekami in njihovimi zgodovinskimi vlogami zamenjamo z neko drugo zgodovinsko in politično logiko?

Srbski kmet, slovenski kmet, hrvaški kmet...se niso nikoli nameravali vojskovati. Vsakdo je bil zainteresiran, da dobro obdela polje, da proda žito. Podobno je tudi z delavci. V biti teh slojev nikoli ni bilo šovinizma in nacionalizma. Tega so ustvarjali ozki vrhovi birokracije in politike, vrhovi preambicioznih intelektualcev. Kolpa, Sotla in Drina so le geografski pojmi, na obeh bregovih žive kristjani in drugi verniki, če že nočejo biti komunisti ali socialisti. Če bi se vsi oprijeli tega, kar trdimo, da je naša kulturna osnova -

krščanstva, Biblije, normalnega življenja - bi prišli do enotnih življenjskih moralnih vrednot.

V: Današnja Evropa je podobna brbotajočemu kotlu. Kaj je usoda našega kontinenta: da bo postal prostor mednarodnega sodelovanja ali mednacionalnih sporov?

Bistveno je: ali bomo skupno duhovno dediščino zahodne in vzhodne Evrope po padcu stalinizma ohranili ali jo bomo zavrgli. Progressivni liberalizem, pozitivno dojemanje socializma, socialne države, progresivna obsodba nacionalizma - te vrednote že dolgo žive tako v vzhodni kot v zahodni Evropi. A na vzhodu, tako kot pri nas, kot da so ljudje pozabili na njih in na površje poleg birokracije prihajajo tudi ozko nacionalistični, provincialno-malomeščanski in konzervativni elementi. To je utemeljeno z večstoletno socialno zaostalostjo in tako ta prostor postaja področje akumuliranih modernih zgodovinskih problemov. Če pa gre za napredek, sem zmerni optimist.

V: Ali bi se lahko zgodilo, da bi se razvita Evropa zaradi dramatičnih političnih zmešnjav v vzhodni polovici zaprla pred nerazvitimi? Če ne zaradi drugega, da bi rešila svojo nacionalno in ekonomsko identiteto?

Ta možnost je povsem realna in stalno prisotna. Nastanek ekonomske skupnosti v zahodni Evropi je povsem pozitiven, čeprav vsi vemo, da je včasih do drugih ekonomsko diskriminativna. Določeno zapiranje Evrope v ekonomskem in imigracijskem smislu je precej zanesljivo. Odkrito pravijo, da EGS v naslednjih desetih letih ne bo sprejela nikogar. To pa pomeni, da se bomo pri delu morali prilagoditi takšni Evropi. Toliko bolj je važno, da obvladamo nacionalizme na Balkanu in da sodelujemo.

Zveza demokratične levice: za bodočnost slovenske demokratične in liberalne levice

VELKO S. RUS

Prispevek "Socialistična zveza: od kod in kam?" sem v času pred kongresom poslal skupini za pripravo kongresa Socialistične zveze, kjer se je ta preimenovala v socialistično stranko (deloma, samo v izvlečkih, je bil prispevek pred kongresom objavljen samo v časopisu DELO) in kjer je predlog dr. Vojana Rusa o demokratični notranji organizaciji (obstoj različnih skupin) kot statutarni predlog med delegati v dvorani dobil maksimalno relativno večino (za izvolitev je manjkal en - 1 - glas, proti pa je bila cca tretjina - 1/3 - delegatov.).

Prispevek predstavljam nespremenjen, predvsem pa v celoti: enake predloge organizacijskega in programkega koncepta bodočnosti slovenske demokratične in liberalne levice zagovarjam tudi sedaj, menim tudi, da gre za njihovo permanentno aktualnost.

Uredništvu revije Anthropos pa se zahvaljujem, da je v okvirju upoštevanje svojega koncepta pravice do izražanja tolerantne in demokratične palete različnih mnenj, v objavo uvrstila tudi pričujoči prispevek.

Socialistična zveza: od kod in kam?

Proti koncu lanskega (89) leta sem pred kongresom neke organizacije oblikoval predlog o zvezi demokratične levice - ZDL. Predlog nekako ni našel poti do kongresa, čeprav je bil podan dovolj zgodaj, javno ("uradno") in ga je pri tem podpirala skupina profesorjev in asistentov z različnih oddelkov Filozofske fakultete v Ljubljani.

ZDL sem predlagal kot možno novo zvezo najrazličnejših skupin slovenske levice, pa tudi neodvisnih skupin in neodvisnih posameznikov. Pri tem naj za skupine ne obstaja nobena omejitev v načinu njihovega notranjega (političnega) organiziranja: lahko so zgolj projektne skupine, frakcije, formalne ali neformalne neodvisne skupine, različne manjšine, gibanja, društva, sekcije, skupine za državljanjsko akcijo, različne zveze ali pa stranke.

Omenjene skupine¹ bi v zvezi tvorile njen notranji parlament. Na ta način bi organizacija, ki se zavzema za parlamentarno demokracijo navzven, podoben princip ustvarjala tudi navznoter, v organizaciji. Samo na ta način se lahko "otrese" t.i. demokratičnega centralizma, ki je značilen za vse klasične strankarske organizacije. Nanj so celo ponosne, zlasti zato, ker so ga kot demokratične stranke preimenovalle samo v centralizem. Centralizem pa razlike prej duši kot spodbuja: največkrat daje manj, ne pa več svobode v organizaciji. - Klasična strankarska organiziranost bi tudi onemogočala, da bi se v Socialistično zvezo vključevale tiste skupine, ki pa bi vendarle hotele biti organizirane kot stranke.

Številčnejše skupine bi tako predstavljalo večje število predstavnikov, ki bi predstavljali npr. širšo in ožjo skupščino. V širši bi imela predstavnika že vsaka skupina z 10 člani, skupine z večjim številom članov pa bi imele več predstavnikov tudi v ožji skupščini. Notranji parlament naj bi tako zagotavljal sorazmernostno (proporcionalno) zastopanost prav vseh skupin, tudi najmanjših. Tak način naj bi omogočil čim večji notranji pluralizem, upoštevanje manjšin, hkrati pa tudi čim bolj jasno izražanje medsebojnih razlik in posebnosti. Na drugi strani pa bi parlamentarni način odločanja v ožji skupščini zagotavljal hitre in (racionalne?) odločitve, ki so hkrati z operativnim sistemom za realizacijo nujnost vsake akcijske učinkovitosti. Tak sistem bi moral biti še posebej racionalen zato, da bi na političnem tržišču zagotavljal čim uspešnejšo marketinško implementacijo: čim uspešnejše soočanje s konkurenčnimi političnimi strankami, ki so kot klasične stranke strogo organizacijsko centralizirane in hierarhično-direktivno vodene.

Skupaj s svojo notranjo pluralnostjo in kljub temu, da ne bi bila klasična politična stranka, bi bila tako lahko Socialistična zveza izrazito demokratična, moderna in učinkovita politična organizacija. Taka pa bo lahko le, če bo hkrati s svojo (demokratično) notranjo pluralnostjo razvijala vse tiste značilnosti moderne organizacije, ki zagotavljajo uspešno marketinško implementacijo na političnem trgu: strategija, taktika, akcijsko načrtovanje, kadri, operativna organizacijska struktura, sistemi racionalnega odločanja in "podjetna" politična in socialna klima. To pomeni, da mora Socialistična zveza razpologati, oz. začeti razvijati tako "infrastrukturo", ki ji bo omogočala lastno kreiranje in razvoj političnega marketinškega miksa. Zato ni odveč razmišljati tudi o tem, da bi se posamezni segmenti operativnega sistema konstituirali celo kot profitni centri. Na ta način bi Socialistična zveza lahko del "svojih ljudi" zaposlovala in plačevala z lastno tržno realizacijo. Nujno pa je, da se v Socialistični zvezi, ki hoče biti moderna in učinkovita politična organizacija, oblikujejo nekateri centri, ki so lahko v času "finančne suše" predvsem koordinacije tistih, ki so zaposleni drugje: znanstveni, publicistični, podjetniški in marketinško orientirani centri.

V Socialistični zvezi bi se vsaka skupina utemeljila s tem, kar se ji zdi po lastni presoji najpomembnejše. Tudi to, kar naj bi bilo kontinuiteta (nadaljevanje) oz. diskontinuiteta (prekinitev) s staro organizacijo, njenim izvorom, pomenom in cilji, naj ne bo za vse enako predpisano, še manj pa vsiljeno: vsaka skupina naj si mejo "zariše" tudi po svoje. Predvsem naj ne bo točno zaokazana diskontinuiteta vsiljena s strani tistih, ki jim to omogoča kontinuiteta stare oblasti v novi obliki. To bi bilo tisto najslabše, kar bi se v novi organizaciji ohranilo, ne glede na to, kakšen jezik bi govorilo: ekskluzivno mladoslo-

1 - Social - demokrati, krščanski socialisti, socialisti, neodvisna levica, moderna levica, socialni liberali, zeleni, prenovitelji, druge neodvisne skupine in posamezniki. (Skupine sem omenil pri nastopu kot gost kongresa).

venščino z monopolnim naglasom ali pa star lesen jezik, ki je že zaostal za novo tehnologijo moči. Tako se lahko zgodi, da bo "transformacija Socialistične zveze" v stranko nekaj podobnega kot najhujša stara deformacija SZDL-ja, ko je bila transmisija oblasti, ki ni rasla samo iz svobodne volje članstva.

Socialistična zveza pa je (še vedno?) tudi organizacija aktivistov, ki poznajo ljudi tukaj in zdaj, ki so v stiku z njihovim vsakdanjim življenjem in njihovimi vsakdanjimi problemi. Če bi se ta stik zgubil, bi bil to hkrati "kratek stik" s tem, kar je bilo v SZ(DL) resnično človeškega, ne pa samo oblastnega.

SZ(DL) za največji del članstva (aktivistov) največkrat ni bila nobena karieristična bližnjica od oblasti. Nadaljevanje tudi te in take poti je zato tista kontinuiteta, ki naj je ne zaduši ozkost različnih (znotraj) strankarskih skrbi. Zato naj Socialistična zveza zadrži tudi tisto dejavnost in organizacijo, ki ni samo ozko strankarska, ampak omogoča (dokazan) izraz neposredne skrbi za ljudi.

O vsem tem naj spregovori tudi bodoči (junjski) kongres. V zvezi z njim sem poslal na Socialistično zvezo poseben uraden dopis, kjer se zavzemam za to, da naj bo kongres pripravljen zares demokratično in da naj upošteva vse pozitivne posebnosti dosedanjega dela in dosedanje organizacije (glej priložen dopis).

Dovolim pa se spregovoriti tudi o tistih vrednostnih orientacijah, ki naj bi bile temelj predstavljanja in delovanja političnih organizacij, ki naj bi bile temelj predstavljanja in delovanja političnih organizacij in strank, ki se prištevajo k demokratičnim.

Tako je npr. zavzemanje za klasične človekove pravice in svoboščine postalo programska klasika vseh strank v Sloveniji. Socialistična zveza pa naj se še posebej zavzema za to, da se človekove pravice in svoboščine ne skrčijo na eno samo, zoženo področje človekovega življenja. Nobena pravica ali svoboščina naj nima več pravic kot druge, vse naj bodo enakopravne:

- politične (svoboda tiska, izražanja, združevanja ...),
- ekonomske (pravica do dela, če tega ni, pa do dohodka, pravica do upravljanja ...),
- ekološke (pravica do zdravega življenjskega in delovnega okolja...)

in vse druge "enakopravne" pravice: nacionalne, verske, pravice različnih manjšin, pravice otrok, pravice do šolanja in pridobivanja znanja, pravice do kulture, kvalitete življenja in osebne samoaktualizacije.

Socialistična zveza naj se zavzema za to, da je čim več pravic zares uresničljivih za čim večje število ljudi. Zato naj bo zoper tako ureditev, kjer te pravice lažje uresničujejo predvsem tisti z več moč, denarja in vpliva - za druge pa velik del svoboščin živi predvsem kot mrtva črka na papirju.

- Stopnja uresničenosti pravice do dela se tako kaže v stopnji zaposlenosti;
- pravica do dohodka v tem, da se nezaposlenim namesto prazne dlani ponudi plačilo, s katerim se dostojno preživi (kar velja tudi za pokojnine in štipendijo);
- socialne pravice tudi v tem, da ima vsakdo streho nad glavo;
- pravica do (so)upravljanja in samoupravljanja (povsod, kjer je možna in racionalna) v tem, da nam nad glavo ne stoji nekdo, pred katerim se vedno samo upogibamo;
- svoboda tiska in izražanja v odprtosti in dostopnosti medijev za vse, ne samo za izbrane skupine, posameznike in teme (omejevanje odprtosti medijev je lahko tudi zelo prikrito: večje ko je, manj je združljivo s svobodo združevanja);
- pravice manjšin, ki jim volilna aritmetika predstavniške demokracije onemogoča proporcionalno zastopnost v parlamentu;

- pravico do šolanja hitro "zaštopa" krivična štipendijska politika - po končajmo s primeri in nadaljujmo nekoliko drugače: Socialistična zveza lahko zagotovi relativno uresničljivost pravic le, če si prizadeva tudi za tako socialno državo in tako socialno tržno gospodarstvo, kjer bo financiranje zdravstva, šolstva, socialnega varstva, ekoloških programov, različnih vrst kultur omogočalo človeka vredno kvaliteto življenja, če izhajamo iz tega, da je človek kot OSEBNOST oz. OSEBA tudi najvišja splošna vrednota, pa je najpomembnejša in najbolj celovita človekova pravica pravica do samoaktualizacije - ta pa je možna le tedaj, če se vse človekove pravice uresničujejo kot celota.

Zato tudi svoboda kot ena temeljnih vrednot ni le "svoboda od" različnih neposrednih in nasilnih omejitev oz. prepovedi (karšnihkoli že: volilnih, političnih, ekonomskih, kulturnih itd.). Slovenska levica naj si prizadeva tudi za "svobodo za", za tako odločanje, kjer je vedenje osnova vsakega svobodnega vedenja. Resnične "svobode za" je ponavadi toliko manj, kolikor je več upreproščeni resnic, neznanja in pristranosti. Take omejitve pa so največkrat (na žalost) očitne predvsem pri nekom drugem.

Tako "svoboda za" kot demokracija imata torej nekaj skupnega - zmožnost vplivanja večine na večino pomembnih dogajanj v družbi. Demokracije kot "vladavine ljudstva" je več tedaj, ko lahko več ljudi izraziteje vpliva na več pomembnih dogajanj v družbi. Teh preprostih razlik ne opazi tista miselna preproščina, ki trdi, da demokracija preprosto je ali je ni: po tej logiki je večstrankarstvo samo po sebi že vsa in dokončno zveličavna demokracija. - Socialistična zveza naj delu svojega članstva zato dovoli, da na večstrankarstvo gleda kot na nujni, na pa zadostni pogoj demokracije.

Prava vrednost večstrankarstva kot resničnega izraza resničnih razlik je predvsem v drobitvi (parcializaciji), nadzoru (kontroli) in zamenljivosti oblasti. Bistveno lahko omejuje totalitarno oblast in zagotavlja veliko "svobode od". Samo po sebi pa prav nič nujno ne prispeva k večjemu vplivu večine na večino pomembnih dogajanj v družbi.

Lepo je, ko stranke pomenijo drobitev moči med različno mislečimi, če pa so le delitev oblasti med (zelo) podobno mislečimi, je to nekoliko nerodno: strankarski pluralizem je tedaj lep alibi miselnega monizma (miselnega poenotenja).

Stranke oz. organizacije, ki gradijo samo na posnemanju in podobnosti, samo utrjujejo videz pluralnosti. Vsak pluralizem namreč predstavlja neko različnost: bolj ko določen program izraža lastno posebnost, večja je verjetnost, da bo prispeval k večji družbeni pluralnosti.

Če večstrankarski sistem kot nujni pogoj postane tudi edini in zadostni ("vsa oblast bo v strankah") izraz pluralizma, je to hitro samo pluralizem monopolov. Tudi to je boljše kot en sam monopol (zlasti če so stranke drobitev moči med različno mislečimi, ne pa samo delitev med podobno oz. enakomislečimi).

Socialistična zveza naj si zato prizadeva za oživljanje vseh tistih različnih vrst pluralizma, ki skupaj omogočajo čim večjo demonopolizacijo (omejevanje) oblasti v družbi: različnih družbenih gibanj, manjšin, sindikatov, državljskih in samoupravnih pobud itd..

Socialistična zveza oz. ZDL bo s tem demokratična organizacija zato, ker bo prispevala k čim večji demonopolizaciji, pluralizaciji, proti-totalitarizmu, svobodi in demokratičnosti, ki bo ljudem hkrati del njihove vsakdanje koristi.

Socialistična zveza (ZDL) naj ne bo demokratična stranka samo zato, ker se zavzema za večstrankarstvo. Takih strank je danes že dolgočasno veliko. Demokratična organizacija naj bo tudi zato, ker s programom, natančnimi parametri njegove realizacije in notranjo

organizacijo v lastnih vrstah zagotavlja čim manjšo avtoritarno HIERARHIJO, pa čim večjo pluralizacijo, "vodoravno" povezovanje različnih skupin in njihovo projektno odločanje.

Parlamentarni princip (načelo), ki ga zagovarja navzven, naj Socialistična zveza kot zveza zagotavlja tudi navznoter, v organizaciji: zveza naj bo demokratična stranka tudi zato, ker bo notranje decentralizirana oz. "parlamentarizirana". - Omenil sem že, da naj notranji parlament na različnih predstavniških ravneh sestavljajo vse tiste skupine, ki se prištevajo k demokratični levici oz. levemu centru (oz.: ki se še bodo prištevali k različnim vrstam demokratične levece - levega centra).

Ker demokratična zveza levega centra omogoča, da v njej vsaka skupina ohranja in razvija svojo posebnost, tudi na "političnem trgu" nastopa s t.i. diverzificirano blagovno znamko. To pomeni, da ni potreben tudi noben "simbolni demokratični centralizem". Vsaka skupina tako lahko nastopa s svojimi simboli, ali pa kar brez njih, če se ji tako zdi bolje. Vsaka skupina se utemeljuje na različnih prepričanjih, religioznih izročilih, vrednotah in tradicijah, pa tudi pri različnih zgodovinskih izvorih nastanka SZDL oz. Socialistične zveze. Tu pa v zvezi s kontinuiteto oz. diskontinuiteto ne gre prezreti nečesa zelo pomembnega: eden od bistvenih zgodovinskih izvorov povojne SZDL sta bili dve množični predvojni organizaciji, soustanoviteljici OF. Bili sta množični, levo usmerjeni in nekomunistični, pa tudi brez predsodkov za projektno sodelovanje v demokratični akciji tudi z drugimi levimi organizacijami. Kot deklarativno nestransarska organizacija se je ena od njih po vojni celo sama razpustila. Druga, ki je predstavljala ne samo krščansko, ampak tudi slovensko predvojno intelektualno elito in je bila skupaj s krščanskim delavskim gibanjem soustanoviteljica OF, pa je bila po vojni odrinjena in izrinjena s strani oblastnega monopola. Diskontinuiteta v smislu vstopa v zožen hierarhični prostor klasične politične stranke, bi bila za Socialistično zvezo hkrati (novooblastno) zametovanje na eni strani elitno - intelektualnih, ne drugi pa množičnih levo orientiranih tradicij.

Prav bi bilo, da Socialistična zveza zavzame stališče tudi v zvezi z nekaterimi drugimi, bistvenimi vprašanji: ali je tudi na Socialistično zvezo vprašanje delitve najpomembnejše vprašanje družbene moči in pravičnosti? Ali se Socialistična zveza zavzema za tako pravično delitev, ki bo oživljala in spodbujala, ne pa mrtvila delovno in podjetniško motivacijo? Kako doseči, da ob normalnem delovnem prispevku vsaka plača zagotavlja pogoje za dostojno materialno in duhovno življenje? Ali se upošteva, da je pri delitvi "spodnja meja" včasih pomembnejša od "zgornje", da je vprašanje najnižje plače pomembnejše od največjega bogastva? Kako bo SZ v svojem programu opredelila to, da so poleg kapitala najpomembnejša gibalna ekonomskega razvoja inovacijska klima in inovativnost,

- podjetniška klima in podjetništvo,
- natančno opredeljene odgovornosti in kompetence nosilcev natančno opredeljenih vlog v profitno orientiranih organizacijah,
- razvito tržišče in tržna pravila igre.

Kakšen je njen odnos do stališča, da je ekonomska učinkovitost (efikasnost) lastnine odvisna od zgoraj omenjenih značilnosti? (Ali niso omenjene značilnosti tiste, ki določajo ekonomsko učinkovitost vsake lastnine, ki se je prisiljena obnašati tržno, podjetniško in inovativno? Dokaz za to so vsa tista podjetja - 1/3 - ki so (bila?) evropsko konkurenčna - še pred stečajnim plazom, ki je zgodba zase. Hkrati gre v teh primerih za ekonomsko učinkovitost, ki je bila na osnovi družbene lastnine dosežena celo v težjih pogojih

gospodarjenja, kot so pogoji zanesljivih evropskih ekonomskih parametrov). - Ali ne bo privatizacija takih, uspešnih podjetij samo lažni dokaz večje uspešnosti drugačne lastnine?

Popolna svoboda privatne lastnine naj se kaže v podjetniški uspešnosti ustanavljanja novih podjetij oz. pri reševanju tistih, ki so dejansko v stečaju. Privatizacija že uspešnih je podjetništvo "à la Balkan", je redistribucija v novi preobleki, zaviranje, ne pa pospeševanje prave podjetnosti in trga. Privatizacija uspešnih podjetij je hkrati zelo izrazit ideološki poseg, zasuk, ki uspešno empirijo prilagaja opciji, projektu, ki ima sicer popolno svobodo lastnega podjetniškega zamaha. Končno bo tržno soočanje različnih vrst ekonomsko uspešnih lastnin konkurenco pospeševalo, ne pa omejevalo. Pa še nekaj je temeljno vprašanje: kdo in kako bo prodajal tisto, kar je opredmeteno delo dveh generacij? Ne le, da je zelo težko ovrednotiti vse tisto, kar v (ne)učinkovitem podjetju zagotavlja uspešno marketinško implementacijo - če je družbena lastnina "anonimna", kdo bo prodajalec: Bosta kupec in prodajalec hkrati v isti osebi? Balkan pozna podobno sintagmo: kadija tuži, kadija sudi. - Ali bo Socialistična zveza pristala na našo verzijo ropa stoletja - če bo ta izpeljan, ne bo prav nič "gentlemanski".

Tudi sodelovanje, ne samo pomiritev

VOJAN RUS

V tem enem pismu sta povezani dve pismi, dva nujna odgovora Demokraciji.

Prvo pismo

Redakcija Demokracije mi še vedno dolguje javni odgovor in izpolnitev častne obljube, dane pred vso slovensko javnostjo. Na vaš svečani poziv in izziv sva z dr. Vinkom Trčkom nesporno javno dokazala, da so določene komunistične stranke uspele večkrat preko večstrankarskih volitev (in v neugodnih pogojih) priti na oblast (poleg več primerov, ki jih je znanstveno korektno dokazal dr. Trček, sem sam navedel nesporen primer države Kerale v Indiji). Ker je dr. Trček zelo tovariško ponudil, da vašo svečano obljubljeni nagrado deliva na pol, še vedno zelo resno vztrajam, da dobim svojo polovico: 5000 nemških mark.

Čeprav nisem nikoli bolehal zaradi denarja in oblasti, pa skrajno odločno vztrajam na svojem deležu: prvič, ker bo to majhno toda jasno priznanje vsem slovenskih socialističnim aktivistom, ki so si petdeset let požrtvovalno prizadevali za svobodo in blaginjo slovenskega naroda in, drugič, ker bo ta nagrada drobec prelivanja od tistih, ki so se ob teh naših prizadevanjih obogateli, nazaj na stran nas, ki smo zaradi svojega dela v korist drugih tudi na veliki materialni izgubi (številni borci živijo od socialne pomoči).

Delec velikih naporov in uspehov slovenskih naprednih ljudi po letu 1941 je bila tudi socialistično usmerjena znanost. Zlasti po smrtnem spopadu z kremeljskim brkačem leta 1948 smo napredni znanstveniki odločno zavrgli vse ostanke vzhodnih in zahodnih dogem in se odločno obrnili k družbeni resnici, k družbeno-zgodovinskim dejstvom. To je bilo možno in potrebno, ker je Jugoslavija tedaj krenila po zelo samostojni poti. Na tej poti je življenje gradila samo resnica, in ne fraze in ne iluzije. Tudi jaz sem se petnajst let udeleževal beraško plačanega, toda daninnočnega preučevanja sodobne svetovne družbe v zveznih inštitutih v Beogradu, pri čemer smo zbrali gore dejstev (in Kerala je eno med njimi).

Ves natečaj je bil, naj vas viteško opozorim, od vas izbrani junaški "megdan" soočanja med izvirno slovensko in jugoslovansko znanostjo in tistimi "strokovnjaki", ki še danes niso prišli dlje, kot da poslušno sledijo tuje formule. Naša "zmaga" na vašem konkursu je zato svetel dokaz večje znanstvene kvalitete, večje objektivnosti, brezpredsodkarstva in izvirnosti tistega dela znanosti, ki je bila avtonomni del demokratičnega in humanega socializma. Pred Slovenci, ki upravičeno spoštujejo pošteno zasluženi denar, bo vaše

neizbežno dodeljevanje nagrade za našo "zmago" iskreče priznanje, saj ga bodo morali dati nam drugače misleči, se pravi, to bo tudi moralni uspeh za pravo slovensko domovino!

Poleg tega bo vaša nagrada nas, ki materialno slabše stojimo, ker smo kot socialisti delali za druge, vsaj malce izravnala s tistimi, ki so se v socializmu obogateli. Ker sem iz Beograda prišel po trdem delu siromašen kot cerkvena miš in ker vse do danes nisem dosegel slovenskega tekočega srednjega standarda, bo višja zgodovinska pravičnost v tem, da vsaj enkrat dobim za znanstveno delo neko devizno plačilce. Ker sem za čiste račune pred slovensko javnostjo, ponavljam: da bom del teh deviz porabil za sanacijo razpokanega vikenda na Bledu, ki ga finančno ne morem rešiti nevarnosti rušenja že kakšnih trideset let, dalje za saniranje velike škode po zažigu tega objekta pred letom dni (zločinci še niso odkriti, pa ne morem od njih terjati odškodnine, zavarovalnina pa je bila žaljivo majhna), nadalje za delno pomoč nekemu poštenemu znanцу, ki kot socialist plačuje oduške obresti, ker ni dobival ugodnih stanovanjskih kreditov in družbenih stanovanj kot mnogi prejšnji opozicionalci (in seveda tudi mnogi današnji opozicionarji): še vedno rabim normalen pisalni stroj in denar za kakšne strokovne knjige. Vaša nagrada je torej koristna tudi kot družbeni rentgen, saj je nehote odkrila, kako velik "oblastnik" sem jaz sam in mnogi meni podobni in kako smo od te "oblasti" obogateli. Veseli me, da so pod rdečo zvezdo obogateli in dobili močne pozicije ne samo kakšni "komunisti", ampak tudi številni "liberalci" in katoliki. Če pa meni in mojim niste sposobni dati vsaj moralno priznanje (ker ne veste, kaj je to), vam svetujem, da nehate govoriti o našem oblastništvu, ker se sicer neinteligentno smešite z neznanjem (to je pa že začetek pisma ob vašem F.F.)

Drugo pismo

Demokraciji so opombe ob pismu nekega junaško nepodpisanega F.F. (v Demokraciji, 23. 10. 90). Kot neposredna priča slovenskih izkušenj v tem stoletju, sem dolžan opozoriti, da v Sloveniji lahko za kakšno stoletje vsestransko pademo globoko navzdol zaradi razkroja najvišjih vrednot, ki jih je v 20. stoletju ustvaril in tudi živel slovenski narod na čelu z naprednimi, kvalitetnimi močmi. Slepota F.F. in njemu podobnih onemogoča normalen dialog (in jih lahko le obžalujem, ker ne vidijo nobene svetlobe). Ker pa čitajo Demokracijo tudi razumni ljudje, je to pismo zanje.

Da bi opravičil sodelovanje z fašističnim okupatorjem - ki je hotel slovensko ime za večno zatreti, uničiti - očrni F.F., kar je bilo najplemenitejše v vsej slovenski zgodovini in v Evropi. Progasi za fašiste kar vse junaške Primorce, ki so bili (poleg Ljubljane) v temi druge svetovne vojne nasvetlejši ljudstvo v vsej Zahodni Evropi. S tem starim-novim netenjem sovraštva je F.F. daleč od tistega pomembnega pozitivnega prispevka slovenski bodočnosti, ki sta ga k slovenski pomiritvi dala nadškofa dr. Pogačnik in dr. Šuštar, ko sta z zadostnim poudarkom o potrebi samokritičnosti cerkve povabila vernike k normalnim odnosom z drugače mislečimi in k odstranitvi zastarelih, neživljenjskih zaostritev v slovenskem prostoru.

Naj samo dodam: v Sloveniji so različno misleči že pred šestdesetimi leti uspešno gradili trajne skupne temelje za plodno, iskreno in lepo sodelovanje ljudi različnih nazorov (ki ga zdaj ne znata graditi ne vlada ne opozicija, ker sta preveč zaposleni z logiko oblasti).

Mladi smo v osvobodilnem gibanju in v povojni graditvi z veseljem olajšanjem doživljali v vseh delih Slovenije presenetljivo padanje starih in bedastih sovražnih pregraj med "liberalci" in klerikalci, med verniki in komunisti, med kmeti in delavci ter inteligenco. Ko sem nosil puško med vojno ali pero v miru, mi ni prišlo na misel, da bi se maščeval

zaradi groženj z najtežjimi policijskimi mukami, ki mi jih je štirinajstletnemu zabrusil nazadnjaški profesor samo zato, ker sem si drznil kritizirati slovensko buržoazijo: takrat sem se zaklel, da ne bom nikoli tak oblastnik. V Sloveniji je tedaj resnično rasla nova tovarišija (Kocbek) in če smo se večkrat prepirali, je bil to prepir tistih, ki vztrajajo skupaj pod točo fašističnih krogel in z zmrznjenimi nogami.

Te skupne vrednote smo ves čas po vojni skupno znanstveno kultivirali tisti napredni slovenski katoliki, duhovniki in demokratični socialisti-komunisti, ki nam je prvenstveno šlo za duha, in ne za oblast in bogastvo. Od prvega dne svoje vrnitve leta 1964 v Slovenijo do danes nisem samo imel zelo korektnih odnosov z mislečimi naprednimi katoliki in duhovniki, kot so bili Kocbek, dr. Janžekovič, dr. Cajnkar in dr. Trstenjak, jim nisem samo po svojih močeh pomagal (ko so bili zapostavljeni), ampak smo tudi vsi znanstveno poglabljali tisti humanizem, ki so ga vse ustanovne skupine OF dojele (vsaj v temelju) še pred letom 1941. S Kocbekovimi in Janžekovičevimi pojmovanji odnosa med krščanstvom in socializmom, s Trstenjakovimi pogledi na človeka (v knjigi Človek kot končno in neskončno bitje) moja izvorna raziskovanja že desetletja soglašajo bolj kot s številnimi "marksističnimi" in "ateističnimi" filozofi v Sloveniji in Jugoslaviji.

To humanistično vrednotenje pa sem tudi živo doživljal v zadnjih petnajstih letih skupaj s kakšnimi štiri ali pet tisoči študentov ljubljanske ekonomske in pravne fakultete (dokler ni bil ta predmet - s soglasjem vladinih in opozicijskih ljudi - odstranjen s pravne fakultete in s tem tudi jaz). V študiju temeljev filozofije smo skupaj z vsemi temi študenti razvili tako svoboden in kvaliteten dialog o vseh perečih vprašanjih in tako medsebojno spoštovanje med drugače mislečimi, ki sta izredno redka med inteligenco in na univerzah razvite Evrope. Tu želim izraziti tudi veliko priznanje tisočem drugače mislečih študentov (katolikov, meščanskih liberalcev, skeptikov, pravoslavni, rdečegardistov itd.), ki so na poštenje učitelja vedno, brez izjeme odgovarjali z lastnim poštenjem. Ta čvrsta humana skupnost na dveh fakultetah in med tisoči študentov je bila živ dokaz, da je tudi v "mirnih" časih možno gojiti boljše skupnost, kot je gola tekma za oblast in denar. Te skupnosti (v kateri ni bil nobeden ogoljufan ali zapeljan) niso mogli omajati številne politične nevšečnosti. Po več temeljitih blokadah, ki sem jih doživel s strani delov etatizma, politokratizma, kulturokratizma itd., me je pred desetletjem (še pod rdečo zvezdo) politično napadla skupina srednjegeneracijskih teologov. Kljub temu pa se mi ni niti enkrat vsilila misel, da bi se maščeval kakšnemu katoliškemu študentu in tako načel vrednost naše skupnosti drugače mislečih. Vsem študentom brez izjeme, ki so izražali drugačna stališča ali dvome, sem zaradi prispevka k svobodni razpravi dajal boljše ocene.

Kdor vsaj malo spoštuje lasten razum, bi se ob teh dejstvih sramoval podpisanega uvrstiti v nekakšno fantastično "vladujočo Rusovo dinastijo", kot se to sanja F.F. Kako pripisovati "oblast" tistemu, na katerega so leteli udarci z več "junaških" strani, ki so vedele, da se jim ni treba tu ničesar bati? Prevladal sem te udarce tako, da sem z ljudmi dobre volje hitreje gradil človečne odnose in hitreje pisal o njih, kot pa so mi razni ljubitelji politične moči podstavljali noge. Dosti važnejše od moje osebe pa je: kljub vsem omenjenim težavam smo napredni slovenski misleci in študentje ob vsej svobodi različnih pogledov gradili človečno skupnost tisočev skozi desetletja! Taka skupnost je možna tu in sedaj!

Štejem si v čast, da sem s tisoči drugih borcev za svobodo zavestno ustvarjal zelo ugodne pogoje tudi za tisti del slovenskih znanstvenikov in strokovnjakov, ki so močni in zdravi študirali na toplem med vojno in ki so se brigali samo za sebe tudi po vojni. Potem ko smo partizani zaradi bojev za svobodo (fašizem, stalinizem, graditev, vojni bloki)

izgubili v znanstvenem razvoju po petnajst ali dvajset let, smo že zaradi tega v vsakem pogledu (možnost mirnega študija, možnost dela na univerzi, možnost znanstvenih raziskav in objav ter mednarodnih zvez) imeli veliko slabše pogoje kot velika večina povojnih generacij, slabše kot večina nemarksistov, kot večina katolikov, "liberalcev" in drugih.

Za zdravi razum pa je tudi žaljiva trditev, da naj bi bil eden od nosilcev ali kar ustanoviteljev "oblastniške dinastije Rus" Josip Rus. Kot soustanovitelj Osvobodilne fronte slovenskega naroda je res bistveno prispeval k razmahu osvobodilnega gibanja in k slovenski suverenosti, splošno pa je znano vsaj že petinštirideset let, da ni imel nikakršne oblasti. Kakšno oblast neki ima ta Josip Rus, če se knjiga njegovih temeljnih spisov - ki so bili bistveni del priprave OF in slovenske suverenosti - ne pojavi tri leta v izložbenem oknu niti ene slovenske založbe? Kakšen oblastnik je ta Josip Rus, ko pa vsi novinarji in izdajatelji časopisov (in vladini in opozicijski) skrbno pazijo, da se v tisku ne pojavi niti ena resna recenzija knjige, ki je del priprave svobodne in suverene Slovenije, obenem pa in vladajoče in "leve" stranke prirejajo pravi ognjemet ob vsakem površnem lastnem pisunu. Moja kritična pripomba pa sploh ne velja raznim F.F. (ti so pač zaprti v lastni svet slepote), ampak tistim ustanoviteljem in članom uredništva Demokracije (Rupel, Taufer, Urbančič, Korsika, Jerovšek), ki niso ob zmedenih napisih, kot je Fifijev, napisali Slovincem niti ene svoje vrstice resnice, čeprav so se ali dvajset ali trideset ali štirideset let dosti motovlili - v svojo lastno korist - okrog "dinastije Rus". Ti bi ob širokem govorjenju o slovenski suverenosti morali vedeti, da je bila ta suverenost že zdavnaj uresničena tudi s prizadevanjem Josipa Rusa in tisočev drugih borcev in da slovenske suverenosti ne bomo mogli (niti danes niti jutri) ohraniti brez zavestne navezave na temelje OF - še manj pa z objavljanim pluvanjanje.¹

1 - V tej številki objavljeni članek **Poziv k razumni sebičnosti**, ki vsebuje izvirno oceno aktualne jugoslovanske in evropske situacije, sem intenzivno poskušal objaviti v Delu in Dnevniku, vendar zaman. Članek **Tudi sodelovanje, ne samo pomiritev** pa ni bil objavljen v časopisu Demokracija. Čeprav sem v letih 1960 - 1975 v Sloveniji zelo kritično pisal in javno deloval, je bilo takrat za kritično moderno levico več demokracije kot danes.

I. METODOLOŠKE PREDPOSTAVKE

Trstenjakova knjiga "Človek končno in neskončno bitje", s podnaslovom "Oznanjevalna antropologija", je njegov velik prispevek k renesansi antropologije v 20. stoletju. Ta dosežek pa je še toliko večji, če vemo, da je to delo doslej najboljše in najbolj sistematična antropologija, pisana s stališča pastoralnih vprašanj.

Kakor hitro se pastoralnost in antropologija srečata na istem problemskem polju, z istim predmetom raziskovanja, to je človekom, se takoj izpostavi naslednji, radikalno metodološki problem: Kako je mogoče dosledno raziskovati nek konkretni predmet iz dveh, navidez povsem nasprotujočih si izhodišč, verskega in znanstvenega, absolutno apriornega in induktivnega, ne da bi ob tem zašli v protislovje. Trstenjaku pomeni antropologija toliko, kot nadomestilo za metafiziko in njeno nadaljevanje. "Sodobni svet se otepa metafizike", zato "je pognal tako rekoč ob strani svojo mladiko pod imenom antropologija".¹ Toda med obema obstaja bistvena razlika: "metafizika izhaja 'od zgoraj', je deduktivna veda, antropologija pa 'od spodaj', je induktivna, je empirična".² Trstenjak se kot psiholog deduktivni metodi seveda odreče, ker pa je hkrati teolog in veren človek, se zdi, da je v trenutku, ko se ob alternativni deduktivno - induktivno odloči za slednje, že v protislovju s samim seboj. Zdi se namreč, da sta deduktivna metoda in vernikova apriornost metodološko iste narave, zato bi pričakovali, da se bo avtor najprej spopadel s tem problemom. Toda na presenečanje bralca se to ne zgodi. Trstenjak nadaljuje svoje raziskovanje, kot da tega problema sploh ni, ali pa je zanj vsaj nepomemben. Zakaj?

Vsaka sistematična antropologija zahteva razčiščeno ontološko problematiko; s to bodisi začnemo, in tako ravnamo metafizično-deduktivno, ali pa jo induktivno izpeljemo iz povsem konkretnih raziskav. Načelno se danes skuša vsak distancirati od deduktivne metode, češ, da je neznanstvena, toda kakor hitro zaupamo induktivni metodi pri raziskovanju človeka, zgroženi ugotovimo, da induktivnega postopka praktično ne moremo dosledno izpeljati, ne samo zato, ker je nemogoče preveriti vse posamezne primere, iz katerih izhajamo, temveč predvsem, ker vsako raziskovanje človeka zahteva vsaj minimalno predstavo o tem, kaj človek sploh je. Če te predpostavke ne bi bilo, potem ne bi

1 - Anton Trstenjak: Človek končno in neskončno bitje, Mohorjeva družba Celje 1988, str. 15.

2 - Str. 15-16.

imeli nobenega merila, po katerem bi izbirali posamezne primere, in bi se tako izgubljali v množstvu posameznih, za nas v tem primeru popolnoma enakovrednih dejstvenih primerih. Da je dejstvo lahko dejstvo samo skozi osvetlitev določene teorije, je znano že od Lukaseve Zgodovine in razredne zavesti naprej. Postopek induktivistov je torej preveč blizu deduktivističnemu grehu, da bi lahko slepo verjeli njihovi znanstveni eksaktnosti. Lahko torej sklenemo, da je vsak raziskovalec, katerega merilo pri njegovem delu je znanstvenost, vsaj v minimalni meri deduktivist, in je potemtakem neznanstven, to je metafizičen. Po neuspelem prizadevanju pozitivistov pa danes sploh ni več relevantno alternativno vprašanje "znanost ali metafizika", ker se je izkazalo, da je znanost prav tako metafizična, kot je metafizika znanstvena, in da meje med obema sploh ni mogoče jasno potegniti. Danes celo že potekajo raziskave, iz katerih je razvidno, da je metafizika neprimerno širši pojem od znanosti in da je znanost samo ena od dejavnosti metafizike. Takšna spoznanja seveda ne pomenijo vzpodbude deduktivni metodi, da bi naj spet prevzela krono metodologije iz rok danes - upravičeno - prevladujoče induktivne metode, so pa pomembno vplivala na to, da raziskovalec ni več travmatično obremenjen s fantazmo znanstvene eksaktnosti. Kljub temu pa si seveda danes nihče ne more privoščiti dedukcije Sponozinega tipa, niti ne začenja svojega raziskovanja z omejenim številom ontološko apriornih predpostavk. Vrnimo se spet k Trstenjaku.

Izhajali bomo iz naslednje predpostavke: Če je metafizično - deduktivna metoda filozofa na isti ravni kot vera religioznega človeka v Boga, v katerem je vse vsebovano in iz katerega vse izhaja, potem je Trstenjakovo delo prav gotovo sporno. Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo najprej razmejiti naslednji problem: Kakšna je razlika med z vero postavljenim Bogom kot izhodiščem vseh stvari in filozofovim apriornim zakonom, iz katerega si prizadeva izpeljati cel svet. Jasno je, da mora tudi filozof verjeti v svoje apriorno izhodišče, sicer ga ne bi zagovarjal; iz tega stališča ju torej ne moremo razlikovati po tem, da eden veruje, drugi pa ne, temveč je treba iskati razliko v načinu njune vere, torej kako veruje prvi in kako drugi. Gre za razliko med vero znanstvenika in religiozno vero. Pri religiozni veri gre vedno za osebni čustveni in miselni odnos do Boga, ki mu pomeni gotovost in najgloblji razlog osmislitve (podoba Boga lahko tudi zamenjamo z ne-osebno obliko, npr.: panteizem, razne oblike deizmov...).

Pri religiozni veri je zato nesmiselno vsako utemeljevanje in dokazovanje. Pri veri znanstvenika pa gre v prvi vrsti za miselno prepričanje (manj čustveno) o prvotnih pojmih in pojavih, ki zanj sicer niso dokazljivi, mora pa iz teh predpostavk dosledno izpeljati sistem, v katerem so vsebovana tudi povsem preverljiva dejstva. Če mu ta izpeljava ne uspe, je pripravljen spremeniti tudi izhodišče. Pri veri znanstvenika v apriorna izhodišča ta nikakor niso "namen sam na sebi" njegovega prizadevanja, temveč samo sredstvo, da bi podal znanstveno sliko celote problema, ki ga raziskuje. Pri religiozni veri je ravno nasprotno, Bog je tukaj namen in razlog vsega. Za tistega, ki resnično verjame v Boga, lahko vsa dejstva tega sveta govorijo zoper njegovo vero, pa je kljub temu ne bo spremenil. Znanstvenikova vera v določene apriorne zakonitosti in osebna vera v Boga kot izhodišči za sistematično raziskavo določenega problemskega polja torej nikakor nista na isti ravni in ju zato med seboj ne moremo neposredno enačiti. Prva je v službi znanosti, druga pa ni podrejena ničemu, razen samemu sebi.

Trstenjak je teolog, psiholog in filozof. Kot psiholog zastopa znanstveni pristop in induktivno metodo, kot teolog je že apriori neznanstven, zakaj njegovo edino orodje je tukaj vera, obravnavano delo pa naj bi bilo filozofsko. Pогоjnik uporabljam zato, ker je to treba

šele dokazati. Omenili smo že, da sistematična antropologija zahteva jasna splošnejša, to je, ontološka stališča. V Trstenjakovi knjigi ontološka stališa niso nikjer sistematično in eksplicitno navedena. Mesto ontologije pri njem zaseda ravno vera. Kakor hitro pa bi svojo vero sistematično, eksplicitno in eksaktno dokazoval in izpeljeval, ne bi več veroval. Moja teza je naslednja: Ravno zato, ker je Trstenjaku vera centralni del njegove antropologije, to delo nikakor ni ideološko obremenjeno in "znanstveno" sporno. Mislim, da je "znanstveno" neprimerno bolj sporno, če kot - recimo - ateisti prisegamo na določene apriorne zakonitosti, iz katerih potem skušamo deducirati sistem. In sicer iz dveh razlogov: prvič, znanstveno sporna je, kot že rečeno, sama dedukcija, in drugič, za takšnimi apriornimi zakonitostmi največkrat ne stoji nič drugega kot drobec osebnega prepričanja. Pogojno smo se vprašali, ali je Trstenjakovo delo zaradi navedenih izhodišč lahko sploh še filozofija. Kolikor naj bi bila filozofija ljubezen do modrosti, kar je bil njen prvotni smoter, ne pa znanost - zakaj v tem primeru bi že bila ideološko obremenjena z okviri, ki jih vsaka znanost nedvoumno določa, toliko se mora znebiti znanstveno ideološkega vrednotenja različnih spoznavno-teoretskih metod in poti do modrosti. Vera, ki skozi religijo, pomeni najstarešo in najbolj razširjeno človekovo refleksijo celote sveta, načelno ne bi smela biti ovira za filozofijo, zakaj smoter obeh je isti. Ko se je znanost odrekla religiji, v želji, da bi bila eksaktna, se je odrekla področju najbolj bogatega človekovega izkustva. V tem, ko si je na vse kriplje prizadevala predstaviti religijo kot ideologijo, je ravnala sama neprimerno bolj ideološko. Samo na videz je z religiozno vero v Boga že vse odločeno in zato iz vidika znanosti ideološko in nezanimivo. Noben pojem ni tako nedoločen, tako poln in prazen obenem, kot ravno pojem Boga. Zaradi teh svojih lastnosti je daleč od vsake ideologije, kar pa ne bi mogli trditi za marsikateri znanstveni pojem, ki je s svojo suhoparno eksaktnostjo in "nedvoumno" določenostjo dosti bližje nevarnosti, da zapade v ideologijo. Vnesti tovrstni pojem Boga v filozofijo, je filozofsko dejanje par excellence. Še enkrat poudarjam: filozofijo razumemo neideološko, to je, kot ljubezen do modrosti in ne kot znanost. Če si prizadevamo za modrost, je popoolnoma nerazumljivo, da zaradi številnih predsodkov in zaradi neposrednega zunanjega videza religije v zgodovinskem toku zavržemo področje, ki je bilo od vseh modrosti najbližje. V tem smislu lahko trdimo, da je Trstenjakovo delo pristno filozofsko, daleč od vsakršne ideologije, neizmerno polno, pa kljub temu z neko prazno točko tremendum et fascinosum, ki ostane neizrečena zato, ker je neizrekljiva. Ta prazna točka pa ni nič drugega kot Bog.

Res je sicer, da Trstenjak vseskozi nastopa kot kristjan, kar bi glede na številne druge religije lahko pomenilo ideološko ozkost, toda dodati je treba: Razmerje krščanske vere in, npr., islamske vere znotraj religij nikakor ni adekvatno razmerju med eksistencializmom in fenomenologijo znotraj filozofije. Med različnimi religijami je neprimerno več skupnega kot med različnimi filozofijami. Vse religije namreč govorijo o istem, le načini se razlikujejo, kar pa bo poplavi filozofskih smeri, ki imajo vsaka svoj predmet raziskovanja, ne bi mogli trditi.

Toliko o metodoloških predpostavkah obravnavanega dela. Preidimo zdaj podrobneje k sami vsebini.

II. ONTOLOŠKO-ANTROPOLOŠKE PREDPOSTAVKE

"Abel je bil pastir drobnice, Kajn pa je bil poljedelec. Čez dalj časa je Kajn daroval od darov zemlje daritev Gospodu. A tudi Abel je daroval od prvencev drobnice, njihovo tolščo. In Gospod se je ozrl na Abela in njegovo daritev. Na Kajna in njegovo daritev pa se ni ozrl; zato se je Kajn silno razsrdil in obraz mu je upadel..." "Nato je rekel Kajn bratu Abelu: 'Pojdiva ven!? Ko pa sta bila na polju, se je vzdignil Kajn zoper brata Abela in ga ubil. Tedaj je Gospod rekel Kajnu: 'Kje je tvoj brat Abel?' Odgovoril je: 'Ne vem. Mar sem jaz varuh svojega brata?' ... 'Zdaj torej bodi preklet, proč od zemlje, ki je odprla svoja usta, da je prejela iz tvoje roke kri tvojega brata! Ko boš zemljo obdeloval naj ti ne daje več svojih pridelkov, blodil in begal boš po zemlji...' ... blodil in begal bom po zemlji in, kdor koli me bo našel, me bo ubil'. Gospod mu je dejal: 'Ne tako; kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat kaznovan.' In Gospod je dal Kajnu znamenje, da bi ga nihče ne ubil, kdor bi ga našel."³

Zgodbe o Kajnu in Abelu ne navajam zato, ker se nanjo pogosto sklicuje tudi Trstenjak, temveč predvsem zato, ker je na podlagi te biblične zgodbe mogoče izpeljati vse temeljne ontološke in antropološke predpostavke, na katerih Trstenjak gradi svoje prepričanje: Dualistična zgradba sveta, iz tega izhajajoče pojmovanje človeka kot simboličnega bitja, človeka kot zaznamovanega bitja in človeka kot eshatološkega, v prihodnost usmerjenega bitja.

Trstenjak zastopa prastaro dualistično sliko sveta, ki jo predstavlja skozi krščansko izročilo. Osnovna delitev je med Bogom in tistim Drugim, kar se je iz njega izločilo, kar je od njega ločeno. To Drugo - človek pa nosi zategadelj v svoji naravi neko elementarno dvojnost, nek elementarni razcep, na robu katerega človek niha; po eni strani je božje bitje, od Boga zaznamovano, po drugi strani pa bitje, ki je od Boga ločeno, je žival. Sredina med Bogom in živaljo je tisto, kar je človeško. Toda Trstenjak poudarja, da je ravno tega človeškega v človeku najmanj, človek je bodisi na božji polovici, bodisi na živalski, in le redko kdaj na sredini med obema. Zato je človek nihajoče bitje, bitje, ki nima svoje lastne narave, temveč neprestano niha med božjim in živalskim, "je metafizično mejno bitje".⁴ Že mit o Adamu hoče povedati samo to, "da je na vse človeško potomstvo prišla neka napaka, neka zabloda, mimo katere sami ne moremo, da je že tu v človeštvu zlo, ki se prenaša iz roda v rod".⁵ Pregon Adama in Eve iz raja, ta prastari arhetipski obrazec, ki kaže na človekovo ločenost od Boga, tistega končnega smisla, s katerega pomanjkanjem se človek vsakodnevno srečuje v življenju, nam govori o človekovem izkustvu osamljenosti in brezmiselnosti. Nasproti temu, od dvojnosti zaznamovanemu bitju stoji "Bog, ki je absolutna popolnost, kjer ni nobenih delitev in nasprotij",⁶ ki je "zadnji razlog in smisel"⁷ vsega.

Zanimivo je, da se izločitev iz raja, od Boga, v prvi Mojzesovi knjigi (Genesis) izvrši dvakrat, prvič pregon Adama in Eve, ki sta jedla od drevesa spoznanja (elementarni

3 - Sveto Pismo, Ljubljana 1984, Gen. 4, 8, str. 13-14.

4 - Trstenjak: str. 25.

5 - Str. 554.

6 - Str. 553.

7 - Str. 80.

abstraktni obrazec), in drugič, Kajnov bratomor: "Ko boš zemljo obdeloval, naj ti ne daje več svojih pridelkov, blodil in begal boš po zemlji" (izvedeni, poljudni obrazec). Posledice ob izgonu Adama in Eve so identične posledicam prvega bratomora: "- bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudi se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila, in vendar boš moral poljsko zelišče jesti."⁸ Izgon ob bratomoru pa še enkrat, v nekoliko skrajšani obliki ponovi poslednje človekovo tragično bivanje na zemlji, le da je razlog (bratomor) neprimerno bolj razumljiv preprostemu človeku, kot pa abstraktna verzija drevesa spoznanja. Prav zaradi svoje nazornosti in enostavnosti je mit o prvem bratomoru "deduktivno bogatejši aksiom", iz njega je mogoče izpeljati celotno ontološko-antropološko zasnovo človeka. Že sveto pismo omenja ob tem mitu izjemno pomembno posledico, ki ob pregonu Adama in Eve ni navedena: "... blodil in begal boš po zemlji". Iskanje izgubljenega brata, izgubljene polovice je temelj, na katerem stoji človek kot simbolično bitje. "Vedeti moramo pač, da tudi Kajn Abela ni ubil morda iz nepremišljenega biološkega gona napadalnosti. Ne! Bil je to boj za učinkoviti oltar" ... "Bil je to boj za simbolično napravo, ki ni hotela funkcionirati. Že prvi bratomor se je bil za nebo, ne za zemljo, za oltar, ne za njivo, za simbolični dim, ki se ni hotel dvigati k nebu. Od takrat pa vse do danes se ljudje kar naprej bijejo za oltarje, malike, ideale in ideologije, programe in manifeste..."⁹ Pomen pojma "simbolično" izpelje Trstenjak iz grške besede symbollo, kar pomeni "skupaj mečem", skupaj postavljam: eno stvar z drugo, nekaj z nečim drugim.¹⁰ Simbolično je torej tisto bitje, ki ga razlagamo z drugim bitjem; je bitje, ki v sebi samem ne najde dokončne razlage, ki je takorekoč samo polovica, odtrgan kos drugega bitja. Potemtakem je simbolično bitje tisto, "ki s svojim obstojem (eksistenco) in smislom meri onstran sebe, v bitno območje višjega reda, v katerem dobi šele pravo podobo in dokončni smisel".¹¹ Na ta način lahko simbolizem razumemo kot sredstvo za premoščanje človekovega razdeljenega - dualističnega bistva; simbolizem je samo druga stran dualizma. Trstenjak trdi, da je človek v tistem trenutku, ko je začel svojo zgodovinsko pot, že bil simbolično bitje, zato je nepravilno, če imenujemo prva ljudstva za primitivna, saj že "starejši paleolitik neandertalskega človeka z mousteriensko kulturo razodeva sposobnost simboličnega izražanja..., na to sklepamo predvsem iz pokopavanja mrličev, ki so jim prilagali 'hrano' in 'žrtve' ter tako izpričevali, da sega njihov svetovni nazor prek neposrednih izkustvenih danosti v svet simbolov".¹² Mislim, da je treba navedeno Trstenjakovo misel nekoliko precizirati, dopolniti. V zvezi s prastarimi ljudstvi obstaja namreč naslednji tehni problem: Če opazujemo ta ljudstva iz današnje perspektive, je sicer res, da delujejo na simbolični ravni (pokopavanje mrličev, prinašanje hrane mrtvim, slikarije v votlinah, ki imajo nedvomni magični pomen...), toda njihov miselno-čustveni svet funkcionira natanko tako, in v tem je problem, kot da bi živeli v poenotenem svetu, kjer še ni razlike med subjektom in objektom, materijo in duhom, človekom in naravo. Skratka, kolikor bolj simbolično delujejo, toliko manj je vidna simbolično-dualistična podlaga, na kateri delujejo. Njihovo ravnanje izdaja dualizem, njihovo splošno duhovno

8 - Sveto Pismo, Gen. 3, 1, str. 13.

9 - Trstenjak: str. 65-66.

10 - Str. 103.

11 - Str. 103.

12 - Str. 105-107.

stanje pa poenotenost in nerazlikovanje. Da bi to razumeli, se moramo dotakniti fenomena magije. Trstenjak sicer poudarja, da je bila na začetku "šele magija",¹³ (istenje besede s stvarjo), toda tako dolgo, dokler človek vse pojave isti, ni sposoben uvideti razlike, ki šele omogoča simbolizem. Podoben paradoks lahko opazujemo v grški zgodovini: Človek kretskega in mikenskega obdobja s samo magijo nima neposredne zveze, vsekakor pa jo ima z religijo in vero v posmrtno življenje (Mikene), obenem pa je člen v močnem hierarhično strukturiranem palačnem sistemu, na vrhu katerega stoji kralj - anaks (Mikene). Tukaj gre za natanko isti problem: Celotna družba je sicer zgrajena na razlikah (kralj: ljudstvo,...), vendar pa zaradi različnih simboličnih dejanj in vere deluje, kot da razlike ni. Celotna struktura ohranja enotnost zavesti njenih članov tako dolgo, dokler anaks, za katerega se verjame, da je božanskega izvora, posvečuje palačni sistem na raven ontološke celovitosti, nerazdeljenosti. V trenutku, ko se je palačni sistem zrušil, pa je postala razlika, ki je bila prej skrita, prezentna. Šele tukaj pride do izraza človekova bitno simbolična narava; razvoj logosa, filozofije, znanosti in kulture v doslej nepredstavljenih razsežnostih. In vse to je povezano natanko z dejstvom, da postane razlika notranja zavesti, da se je človek zaveda; v tem trenutku začne uporabljati vsa sredstva, da bi razliko odpravil, postavlja skupaj ločena dela, skratka izpričuje se kot simbolično bitje par excellence. Zato mislim, da je mogoče simboličnost človeka bolj ali manj natančno umestiti v pomikensko obdobje. Ali še nekoliko jasneje: Razlika vznikne v trenutku, ko se je človek začne zavedati. Dokler se je na zaveda, pa čeprav v bistvu deluje natanko zaradi nje, razlike zanj sploh ni. Človek doživlja svet prvenstveno skozi zavest, in če svet doživlja enotno, ne da bi vedel za razliko med subjektom in objektom, duhom in materijo itd., potem je ta svet zanj enoten. Zato mislim, da je nekoliko pre nagljeno, če trdimo, da z nastopom človeka brez pridržkov lahko govorimo o njegovem simboličnem bistvu. Tako dolgo, dokler človek zavestno ne izkusi razlike, živi še v univerzumu Adamovega izгона - preživlja se v potu svojega obraza, toda izgubljene polovice še ne išče, v tistem trenutku pa, ko mu razlika zavestno stopi pred oči (v zahodnoevropski zgodovini se to zgodi s padcem mikenskega kraljestva), je že v vrednostnem univerzumu Kajnovnega bratomora - njegovo tavanje na zemlji, kot prisposodba zavestnega iskanja izgubljenega brata, zavestnega iskanja druge polovice. Simbolizem je Kajnovo odkritje in ne Adomovo.

S trditvijo, da se "z odkritjem simboličnosti javlja delovanje človekovega razuma",¹⁴ Trstenjak tudi sam nezavedno postavi pod vprašaj simboličnost prvotnih ljudstev. Vedeti je namreč treba, da je pojem razuma, kot ga danes razumemo, izključno vezan na pomikensko obdobje, s tem seveda nočemo reči, da so bila pra-stara ljudstva ne-razumna, toda v najslabšem primeru razum ni bil tisto, po čemer bi se ta ljudstva odlikovala. Toliko o mojih pomislekih ob obravnavanem vprašanju.

Trstenjak nikakor ni mislec, ki bi bil naklonjen absolutizacijam, zato poudari, da človek poleg svoje simboličnosti nujno ohranja tudi svojo instinktivno naravo, in ravno "razkol med instinktom in simbolom je odprl silno zgodovino: od podzemeljskih votlin do

13 - Str. 109.

14 - Str. 112.

nebotičnikov..."¹⁵ Ta "progresivni razdor"¹⁶ je odločilen za napredek; v svojem simboličnem delovanju človek skozi mitologijo, religijo, znanost ponovno sestavlja svet.

Dve temeljni dejavnosti človekove simbolične narave sta prav gotovo religija in znanost. Da bi sploh razumeli temeljno razliko med njima, nam Trstenjak ponudi izjemno interpretativno izhodišče. Izhaja iz razlike med grškim in hebrejskim pojmovanjem resnice. Grkom je resnica - aletheia to, kar je odkrito, kar ni več zakrito. "Grki so resnico odkrivali. Resnica je to, kar je odkrito, vidno, razvidno."¹⁷ Nasprotno temu pa uporabljajo Hebrejci za pojem resnice besedo emet, "ki prihaja od glagola aman, utrditi, podpreti. Emet pomeni oporo ali steber, na katerem sloni stavba. Hebrejcu je resnica isto kot zanesljivost."¹⁸ On resnice ne gleda, ta mu ni theoria, marveč on resnico posluša. Hebrejcu zato ni bilo dovoljeno, da bi si delal podobo Boga. Hebrejec prisluškuje, Grk gleda. "Zato je miselnost Hebrejcev časovna, v tem ko je miselnost Grka in Latinca prostorninska, saj so podobe možne samo v prostoru."¹⁹ "Kar je Grku znanost, je Hebrejcu razodetje. Grk raziskuje, išče Boga in o njem razpravlja, modruje; Hebrejcu pa se Bog razodeva, mu govori, tako da stopa z njim v pogovor, v dialog."²⁰ Grk si podobo Boga ustvari sam, zato se znajde v vlogi ustvarjalca. Pri Hebrejcu pa je ravno nasprotno, tam je stvarnik edino Bog. Ker Grku iz transcendence ne govori nobeno osebno bitje, mu preti nevarnost, "da se zmeraj bolj razosceblja, popredmeti in končno mehanizira, industrializira."²¹ Aletheia in emet, vizualni in avditivni način, sta dve stopnji, v katerih se človek dviga nad bitne meje. Ta dva načina je mogoče tudi zamenjati z dvema splošnejšima izrazoma, "gnosis in pistis",²² spoznavanjem in verovanjem, ali kar z znanostjo in vero. Znanost razume Trstenjak kot tisto človekovo dejavnost, ki se "suče v okviru izkustvenega, po času in prostoru določenega spoznavanja, vera pa sega v nadčutni svet, ki ga ne moremo dojeti predmetno in izkustveno overiti v prostoru in času".²³ Znanost in vera se tako gibljeta na dveh bistveno različnih ravneh. Znanost je dediščina grške tradicije, kjer človek kot demiurg urejuje svet, vero smo pa prevzeli iz hebrejskega kulturnega območja. Kolikor Trstenjak razume človeka kot bitje, ki je usmerjeno v transcendenco, toliko je zanj vera bližje človekovemu bistvu, vendar pa se izogne temu, da bi zastavljal znanost. Tako pravi, "da lahko imata oba procesa in obe drži hkrati v istem subjektu prostor, seveda na različni ravni".²⁴

Človek je takrat, ko prisluhne božji besedi, v neposredni bližini izpolnitve, kar pa nikakor ne bi mogli trditi za znanstveno dejavnost, kjer človek meče predse vedno le samega sebe. Nedvomno lahko človek le skozi vero izpolni svoj večni sen: biti neločljivo povezan s celovitostjo, z Bogom, zakaj edino v veri "ni več nobene dvojnosti".²⁵ Le v veri lahko pride do tega kvalitetnega preskoka, do katerega nikoli ne more priti na neposredni, empirični, vsakdanji ravni, namreč, da svet, ki je dejansko razbit, zapustimo in ga skozi

15 - Str. 112. .

16 - Str. 113.

17 - Str. 82.

18 - Str. 83.

19 - Str. 84.

20 - Str. 84.

21 - Str. 85.

22 - Str. 30.

23 - Str. 316.

24 - Str. 318.

25 - Str. 204.

popolnoma drugo dimenzijo doživljamo kot celovitega, ne da bi se ti dve ravni med seboj kakor koli dotikali. V veri namreč doživljamo svet skozi popolnoma drug kanal, ki pa nikakor ne spreminja kanala, po katerem se odvija vsakdanja resničnost. Ravno tega preskoka znanost ne more nikoli narediti, ker se izgublja v linearizmu, v iluziji, da bo za naslednjim vogalom našla tisto pravo; rešitev se tako po nujni logiki odlaga vedno za naslednji vogal, in tako v neskončnost. Da za zaveso nikoli ne najdemo tega, kar smo pričakovali, temveč le sami sebe, kako smo tja stopili, to je vedel že Hegel. Danes vidimo, da področje, ki se je imelo za najbolj znanstveno, to je fizika, že počasi zpušča okvire eksaktnosti in se zateka k filozofiji in veri (Einstein, Heisenberg, Pauli, Weizsäcker...). Kant je zapisal: "Ich musste die Wissenschaft aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen." Ali pa morda Francis Bacon Verulamski, ki je dejal, da lahko majhni požirki znanosti vodijo do ateizma, globoki pa do vere. Na obe navedeni misli se sklicuje tudi Trstenjak. Veri uspe tovrstni kvalitativni preskok zato, ker je "religiozno izkustvo intuitivno, zrenjsko doživljanje ožjih znamenj ali šifer v svetu",²⁶ in ne morda logično, sukcesivno, analitično mišljenje, ki je nujno vezano na empirično izkustvo in iz njega tudi izpeljano.

Trstenjak kot psiholog daje tudi povsem empirične razloge o pogojih za nastanek religioznosti. Predvsem ob analizi Freudovega pojma očeta in Jungovega pojma matere pride do ugotovitve, da je podoba matere, ki je združena z arhetipom raja, neposredno pomembnejša za človekovo religioznost kot pa podoba očeta, ki predstavlja predvsem zakon in dolžnost, in pripelje zato človeka prej do samostojnega in ustvarjalnega dela, ki temelji predvsem na lastnih močeh in sposobnostih. Toda pristna religioznost, sklene Trstenjak, je odvisna od obeh staršev, zakaj podoba matere bi pripeljala samo do religioznosti, kjer ni Boga (tako kot v budizmu), za oblikovanje odnosa do Boga pa je odločilna ravno podoba očeta.²⁷

V razmerju med vero in znanostjo pripisuje Trstenjak večji pomen veri, zakaj ta "je v prvi vrsti dejavnik, ki odpira človeku novo dimenzijo k Drugemu, se pravi, k bitju, ki transcendira, presega ves svet".²⁸ Med dvema možnostima, bodisi Bogu prisluhniti, ali pa Boga skozi znanost sam ustvarjati, Trstenjak odločno izbere prvo pot. S tem alternativa emet - aletheia zanj v bistvu ne obstaja več, saj je "odpirati človeku pogled v transcendenco" zanj "temeljna naloga kulturnega oblikovanja človeka".²⁹

Človek je v razpolovljenem svetu simbolično bitje, bitje, ki išče drugo polovico; dve najosnovnejši obliki človekove simbolične dejavnosti pa sta vera in znanost. Toda človek vendarle ni brez božje pomoči pri iskanju izgubljenega brata, zakaj Bog je dal Kajnu znamenje. "Oseba ni samo simbolična, temveč je hkrati tudi semantična. Človek je obenem tudi zaznamovano bitje."³⁰

26 - Str. 209.

27 - Str. 251.

28 - Str. 215.

29 - Str. 74.

30 - Str. 122.

Človek kot simbolično bitje lahko znamenja tudi daje, ker je obenem sam zaznamovan. Kajnovi potomci so bili zidarji mest, tako je v bistvu vsa človeška civilizacija zaznamovana s simboličnostjo. Človek beži pred Bogom in išče izgubljenega brata.³¹ Ker išče svojega brata, je "pomankljivo bitje" in je "zato hkrati že po svoji naravi obenem 'dopolnilno bitje', usmerjeno v končno mero svojega delovnega prizadevanja..."³² Bistvo vsega človekovega delovanja je po Trstenjaku usmerjena v prihodnost, to pomeni, da je človek "usmerjen v končni cilj svojega življenja..."³³ Človek je tako popolnoma v skladu s krščansko tradicijo eshatološko bitje. "Ta eshata mu je sedanja stvarnost s pogledom na prihodnost, mu je ta svet s pogledom na onstranstvo, mu je zemeljsko življenje s ciljem v večnosti."³⁴ Ko govori Trstenjak o razmerju med sedanostjo in prihodnostjo, ne poudarja pomena prihodnosti na račun sedanosti, temveč skuša skozi pristno dialektičen pristop pokazati, da je človek bitje nasprotij in da skozi ta nasprotja sploh je človek, kot metafizično mejno in nihajoče bitje. "Premalo pomislimo, da človek z usmerjenostjo v prihodnost v sedanost in njeno omejenost na trenutni 'zdaj' vrinja neskončnost in tako v sebi doživlja protivnost med končnostjo in neskončnostjo trajanja, z njim pa prav tako napetost med svojo osebno končnostjo in neskončnostjo. Oboje s v človekovem doživljanju časa združuje v sredino, ki obsega nespravljivi nasprotji končnega in neskončnega bitja v enem samem trenutku."³⁵ Človek kot transcendentno bitje mora obsegati tudi sedanost, v tej vsakdanosti pa dobivati moč transcendence, kamor je usmerjeno naše presežno življenje.³⁶ Da bi dobili polno sliko Trstenjakovega pojmovanja časovnosti, je treba omeniti še pojem preteklosti. Ker pojmuje Trstenjak človeka kot bitje, katerega smisel in cilj življenja bosta izpolnjena šele v prihodnosti,³⁷ nekoliko enostransko razume preteklost samo iz vidika njegovega odpravljanja in preseganja, ne vidi pa njene določujoče funkcije. "V kesanju človek obrne hrbet svoji preteklosti", "Človek je več kot lastna preteklost" ..., "človek razodeva višji bitni krog, ki gre preko vse preteklosti".³⁸ Razmerje med sedanostjo in prihodnostjo Trstenjak - kot smo videli - reši dialektično, čeprav je poudarek nedvomno na prihodnosti, toda ravno zaradi tega s preteklostjo nima kaj početi, razen da jo skuša skozi kesanje preseči in ji tako z moralno obravnavo odvzeti njeno ontološko pomembnost. Ne vidi, da je tudi preteklost že bila sedanost, še pred tem pa prihodnost. Preteklost je prav tako določujoča za sedanost, kot je sedanost določujoča za prihodnost. Ob tem problemu je morda prvič opazna Trstenjakova ideološka zavezanost krščanstvu, saj je človek tukaj bitje, ki se bo izpolnilo šele v prihodnosti, v nebesih. Pri Heglu je povsem jasno, da je postavljanje cilja v prihodnost le neke vrste konstruktivna iluzija, da sploh lahko pride do gibanja. Če je pri njem cilj samo sredstvo, smisel pa je v poti, potem je v krščanstvu cilj sredstvo in smisel obenem. Po tej logiki se cilj nenehno prestavlja in končno izgine v slabi neskončnosti. Trstenjak takole primerja vzhodnega človeka z zahodnim: "Vzhodni človek je s svojo kontemplativnostjo 'zmeraj na cilju', Zahodni pa s svojo aktivnostjo (progresivnostjo) zmeraj ihti naprej za še

31 - Str. 124.

32 - Str. 516.

33 - Str. 516.

34 - Str. 497.

35 - Str. 77.

36 - Str. 533.

37 - Str. 77.

38 - Str. 528.

nedoseženim; zato prvi ne more doživljati frustracije, ki je tipično zahodnjaški simptom."³⁹ Trstenjak Zahodnemu človeku pripiše slabosti, ki jih je ta nedvomno podedoval od krščanstva. Na ta način se Trstenjak sicer izogne radikalnim posledicam krščanskega nauka, vendar ne dovolj, da bi se tudi sam izognil določenim nejasnostim. Če je res, da je Vzhodni človek s svojo kontemplativnostjo "zmeraj na cilju", kar pomeni, da njegov smisel ne bo dopolnjen v prihodnosti, temveč se nenehno dopolnjuje v sedanosti, potem je trditev, da je človek eshatološko bitje, nekoliko sporna. Zanimivo je, da Trstenjak pripisuje ihtenje za nedoseženim ciljem le Zahodnemu človeku, vendar pa s tem nikakor ne misli kristjana, ki mu v dveh predzadnjih, izjemno lepih poglavjih, pripiše iste lastnosti kot Vzhodnjaku, doseganje nadčasovnosti, cilja skozi specifični akt molitve. Človek je v nadčasovnosti, kolikor ga molitev tako prevzame, "da pozabi na tok časa, da se dvigne nad njega v božjo nadčasovnost..."⁴⁰ "V molitvi doseči cilj, biti na cilju, se pravi, biti v najvišjem dometu stvarnosti, dosegati onstranstvo, transcendenco vsega, kar nas obdaja, navdaja, ogroža in oživlja, zavira in poganja."⁴¹ Torej tudi kristjan oporeka trditvi, da je človek usmerjen v prihodnost, kjer bo našel svojo izpolnitev. Če je molitev človekov stik z Bogom, Bog pa je naš cilj, potem pač človek ni bitje prihodnosti, temveč dosti prej bitje sedanosti, saj ima enkratno sposobnost, da mu tisto, kar naj bi šele prišlo, skozi molitev postane prezentno, sedanje. Vse navedene težave izvirajo iz naslednjega dejstva: Trstenjak namreč hkrati trdi, da pomeni eshatološkost človeka doživljanje večnosti v sedanosti, obenem pa mu pomeni dopolnjevanje smisla v prihodnosti, ti dve pojmovanji pa sta si v protislovju. Če pustimo to nedoslednost ob strani, potem se nam molitev kaže kot kulminacija obravnavane knjige, kjer človek skozi sedanost doživlja večnost, kjer Kajn spet najde izgubljenega brata.

To bi bila v grobem orisu Trstenjakova ontološko-antropološka zasnova človeka. Človek kot metafizično mejno bitje, med transcendenco in empirično vsakdanostjo, bitje, ki neprestano niha med obema ravnema in ki si prizadeva ta dualizem rešiti skozi delovanje svojega simboličnega bistva. Človekova simbolična dejavnost na empirični ravni je grška - vizualna, kjer je človek postavljen v vlogo ustvarjalca, njegova simbolična dejavnost na transcendentni ravni pa je hebrejska - avditivna, kjer skozi molitev prisluhne božji besedi in tako dosega večno želeni cilj: harmonijo s popolnim bitjem.

III. NEKATERI ANTROPOLOŠKI ELEMENTI

Človek ni nekaj, kar bi bilo v svojem delanju in ravnanju vnaprej določeno, človekova usoda ni predestinirana, toda po drugi strani tudi ni vržen v svet, kjer bi se kot ujetnik absolutne svobode ne znal odločati. "Človekova osebnost se izkazuje kot združitev dveh sistemov: raste iz zaprtosti v odprtost, iz dražljajske vezanosti in določenosti v simbolično odprtost in duhovno sproščenost misli in volje."⁴² Človek je kot naravno bitje na naravo navezan in od nje odvisen ter v toliko v svojem delovanju zaprt. Toda kot kulturno in

39 - Str. 579.

40 - Str. 591.

41 - Str. 595.

42 - Str. 31.

duhovno bitje je odprt v neskončnost in tako osvobojen vseh vezi, ki ga priklepajo na zemljo. Toda v tem je tudi določena nevarnost, človek se namreč "v svoji napredni ustvarjalnosti zmeraj bolj oddaljuje od narave: ne dviga se samo nad njo, marveč se obenem oddaljuje ali odtujeje od nje. Vsaka odtujitev pa je v jedru zmeraj izguba stika z vrelici energije, je torej entropija, čeprav posledica ustvarjalnosti."⁴³ Že v tej misli je povsem razvidno, da je Trstenjak mislec srednje mere, iskalec ravnovesja, ki se dobro zaveda, kaj bi se zgodilo človeku, če bi eno izmed svojih delnosti preveč poudaril glede na druge. Človek niha med živalsko zaprtostjo in duhovno odprtostjo, ni samo biološko omejeno bitje, temveč tudi bitje, ki se nam v svobodi kulturnega in duhovnega ustvarjanja kaže kot neskončen. Človek je torej končno in neskončno bitje.⁴⁴ Ti dve ravni imenuje Trstenjak tudi "podčloveško in nadčloveško območje".⁴⁵ Komaj se torej človek iz nediferenciranega sveta gonov in čutov dvigne v specifični sveta človeške razumnosti in duhovnosti, hkrati s tem ta svet že neskončno presega. Njegova usmerjenost onkraj sebe, k Bogu, izpričuje, da je človek pogosteje podčlovek ali nadčlovek, kot pa le človek. Zgolj "človeško" v človeku je zelo ozek prehod, na katerem se nahajamo le redkokdaj. Trstenjak pravi, da doseže človek svojevrstno višino takrat, "ko se začenja raba razuma".⁴⁶ S počasno kmitvijo gonov se počasi krepi vloga razuma in z njim specifična vloga človeške ustvarjalnosti. "Z ustvarjalnostjo človek že prerašča samega sebe, že posega v nadčloveško območje".⁴⁷ Temeljna človekova ustvarjalnost pa je v moči artikularne besede. Beseda je tisti fenomen, ki ga Trstenjak označi kot polarno točko, "v kateri se razodeva človek kot bitno mejno bitje med podčloveško in nadčloveško višino, med dražljajsko živalskim in pomensko duhovnim območjem".⁴⁸

Žal je Trstenjak ob vprašanju specifične vloge logosa zelo redkobeseden, kot da ta zanj ne pomeni posebno pomembnega dejavnika pri oblikovanju človeka.

Materija (tvar) in duh sta naslednji dve kategoriji, ki spadata v širše območje razmerja končno - neskončno, podčloveško - nadčloveško, zaprto - odprto. Trstenjak ostro nasprotuje dekartovski tradiciji pretiranega dualizma med materijo in duhom; v svoji teoriji zastopa nekatere najsodobnejše izsledke sodobne fizike: med materijo in energijo ne moremo določiti točke prehoda in da razlika med obema ni toliko v kvaliteti, kolikor v stopnji zgoščenosti. "...najdrobnejši svet, tisti infinitezimalno drobní svet, kjer o materialnosti ne moremo več prav govoriti, ki je ekviparent duha, ki je torej po zakonu neuničljivosti tudi sam najbolj neuničljiv; to je tista skrajno stopnjevana črta ali meja (limita), kjer se snovni svet dotika z duhovnim".⁴⁹ Človek ni ne duhovno ne materialno bitje, temveč stičišče obeh. Združevanje duha s tvarjo v človeški naravi pomeni Trstenjaku proces nenehnega učlovečenja, vendar pa ne pozabi poudariti, da je duh nosilec vseh vzponov v človeku.

Dve bistveni človekovi dejavnosti, s katerima posega v odprtost, transcendenco, sta hrepenenje in upanje. Hrepenenje zoperstavi Trstenjak mišljenju in ugotovi, da je "mišljenje kot razumski dej predvsem statično, hrepenenje kot dej emotivnosti pa pretežno dinamično. Misel ugotavlja, kar je, hrepenenje pa teži onstran tega, kar je, za tem, kar naj bi bilo šele

43 - Str. 33.

44 - Str. 33.

45 - Str. 25.

46 - Str. 26.

47 - Str. 27.

48 - Str. 27.

49 - Str. 41.

doseženo.⁵⁰ V hrepenenju vidi Trstenjak človekovo željo, dvigniti se nad svojo končnost in se združiti z neskončnim.

Ena najpomembnejših kategorij Trstenjakove antropologije pa je nedvomno upanje. Poudarja, da je našel "svojo ključno besedo v upanju kot specifično človeškem doživljanju",⁵¹ neodvisno od Blocha. Potem ko razmeji pojem upanje od pojma pričakovanja, zapiše, "da je upanje popolna odrplost v prihodnost, v nedogled".⁵² Ravno zato, ker govori upanje o človeku kot bitju prihodnosti, je to zanj ena najpomembnejših kategorij. Trstenjak tukaj na bolj neposredni ravni še enkrat spregovori o človeku kot bitju prihodnosti in tako pogloblja težave, ki smo jih omenili v prejšnjem poglavju. "Upanje vsebuje zanikanje sedanjosti. Zanikanje sedanjosti je samo druga stran upanja. V tem je posebna dialektična napetost človeka, bitja prihodnosti, ki je bitje upanja."⁵³ "Spero ergo sum"⁵⁴; če zdaj na mesto "spero" vstavimo "zanikam sedanjost", in to nam Trstenjakova definicija upanja dopušča, potem dobimo filozofsko zelo dvomljivo tezo: Zanikam sedanjost, torej sem.

V hrepenenju in upanju je človek ekstatično bitje, stoji zunaj sebe, s pogledom usmerjenim v transcendenco. Toda s tem Trstenjak ne misli, da se pogled izgublja v neznano, temveč se preko upanja ponovno sklene razbiti svet. "Če namreč ugotavljamo, da gre človeški napredek v smeri razhoda med subjektom (človekom) in objektom (svetom), torej v smeri postopne alienacije ali odtujitve človeka od sveta, moramo zdaj skleniti in reči: z upanjem, tem specifičnim vidikom človeškega doživljanja, se ta krog oddaljevanja od sveta zopet obrne in sklene v obratni smeri, v smeri prvinskega zблиževanja in združevanja s svetom..."⁵⁵ Upanje, prav tako kot molitev, ima funkcijo ponovnega zблиževanja in integracije s svetom. Trstenjak se pa vendarle izogne absolutizaciji človeka kot bitja upanja, saj zapiše, da je človek "že v svojem bistvu ne smao ens sentiens, ampak tudi ens cogitans in ens sperans".⁵⁶ Toda, če očita drugim, da preveč poudarjajo prvi dve lastnosti, na tretjo pa preveč pozabljajo, potem mu lahko mi upravičeno očitamo, da preveč poudarja zadnjo lastnost, prvi dve pa le bežno omeni. Čeprav Trstenjak prizna, da je človek ens sentiens, ens cogitans in ens sperans, pa na teoretični ravni povsem umanjka koncizna povezava prvih dveh lastnosti s tretjo, v enotno antropološko teorijo. S Trstenjakom se sicer strinjam, da je upanje med vsemi tremi lastnostmi za človekovo specifičnost pomembnejše kot prvi dve lastnosti, vendar pa mislim, da bi se to človekovo bogastvo dalo teoretsko produktivneje izkoristiti.

Tam, kjer skuša Trstenjak celovitost človekovega bitja strniti v enovitost, govori o osebnosti, ki jo razume kot skupni imenovalac vseh naštetih človekovih posebnosti. To poglavje je morda najboljše v celi knjigi, ker skuša na najbolj celovit način zajeti podobo človeka. Človek je tukaj prikazan "kot zelo sestavljeno, večstransko, prepletano

50 - Str. 88.

51 - Str. 91.

52 - Str. 93.

53 - Str. 95.

54 - Str. 96.

55 - Str. 101.

56 - Str. 97. Str. 115. Str. 115. Str. 116. Str. 119. Str. 197. Str. 500. Str. 332. Str. 342

(komplicirano) bitje".⁵⁷ Zato nenehno niha med lastnimi posebnostmi, s tem pa mu vedno znova grozi nevarnost, da bo kateri izmed posebnosti podlegel. Človek potrebuje ravnovesje. "Če se dalje vprašamo, kaj je tisto, kar nam to ravnovesje ohranja? Bolje: kako imenujemo človeka, ki ohranja to pokončno držo? To je osebnost."⁵⁸ Osebnost je torej terminus medius človeka, tisti ključni skupni člen, kjer so vse človekove posebnosti in dimenzije zajete v skladno enoto. Trstenjak se nam tukaj spet razodeva kot mislec srednje mere. Osebnost mu pomeni sredino, sredina pa je "ravnovesje med skrajnostmi, med zablodami, pomeni smisel za pravo mero".⁵⁹ Človekova sredina, njegova osebnost, pa je tudi izhodišče za etiko in doživljanje sreče.

Osebnost pa Trstenjaku ni vezana samo na jaz, temveč vsebuje oba pola: "jaz in ti, mene in družbo. Osebnost je namreč več kot gola individualnost."⁶⁰ Nikakor torej nimamo opraviti samo z enostranskim teološkim pristopom, temveč z interdisciplinarnostjo, ki vključuje poleg teologije pravtako filozofijo, psihologijo in tudi sociologijo. Interdisciplinarni in dialektični pristop pa uporabi Trstenjak tudi takrat, ko se podrobneje ukvarja s problemom verovanja in religioznosti. Tako zapiše, da je religioznost proces, sestavljen iz več različnih čustev in razuma, in da torej nikakor ni nekaj enoličnega in nedoumljivega. "Religija je celovitost misli in čustev..."⁶¹ Človekova usmerjenost v transcendenco je osnova človekove religioznosti, ta pa je "v jedru le človečnost".⁶² Zato tudi Bog ni nekaj nedosegljivega in onstranskega, temveč nekaj, do česar je mogoče priti preko človeka. Zelo zanimive so Trstenjakove misli ob vprašanju sekularizacije in izgube Boga v 19. in 20. stoletju. "Preveč smo poudarjali Boga - premalo človeka. Višek ironije in paradoksa. Človek bi mislil ravno obratno! Da bi ljudje tem trdneje verovali, čim bolj smo poudarjali Boga. Toda ne, ker smo premalo gojili pravo, plemenito človečnost, je človek v svoji dobroti obubožal."⁶³ Trstenjakova religioznost je tako v svojem bistvu najgloblja človečnost. "Ko se človek uvede v svojo človeško biti, začne Bog sijati skozi njega."⁶⁴

Zelo težko je sistematično podati vsebino Trstenjakovega dela, in sicer iz preprostega razloga, ker je delo samo razmeroma nesistematično. Trstenjak sam poudarja, da mu je založnik dobesedno iztrgal rokopis iz rok, še preden je bil ta pripravljen za objavo. Z ozirom na izredno dolžino knjige (600 strani), se posamezne misli večkrat ponavljajo. Problem pa je tudi v tem, da so nekatera izhodišča premalo temeljito obdelana, tako da prihaja do nejasnosti, ko si skušamo predočiti sistematično podobo Trstenjakove antropologije. Kljub že navedenim problemom pa Trstenjak izpričuje izjemen občutek za celovit pristop do tako kompleksnega pojava, kot je človek.

57 - Str. 115.

58 - Str. 115.

59 - Str. 116.

60 - Str. 119.

61 - Str. 197.

62 - Str. 500.

63 - Str. 332.

64 - Str. 342.

UDK 165.62.1. Ingarden R.: Husserl E.
MARJA ŠVAJNCER
HUSSLERLOV VPLIV NA INGARDNA

Članek obravnava eksplicitno izražen Husserlov vpliv na Romana Ingardna. Poljski filozof je ta vpliv neposredno priznaval. Opaziti je bilo posebno razsežnost aplikativnosti problematike in uročobnosti Husserlove terminologije. Ingarden je bil do urematejitelja fenomenologije tudi kritičen in si je prizadeval oblikovati izvirno filozofijo.

UDK 111.852
FRANE JERMAN
UMETNIŠKA IN ESTETSKA VREDNOST

Članek govori o problematičnem odnosu med estetskimi in umetniškimi vrednostmi ter analizira različne rešitve tega problema - posebno v okviru strukturalističnih in fenomenoloških prizadevanj (Mukarovsky, Ingarden). Avtorja se zdi najbolj sprejemljiva teorija, po kateri je umetniška vrednost specifična estetska vrednost, ki ima določno instrumentalno vrednost, da kaže estetsko vrednost.

UDK 7.01
JOŽEF MUHOVIČ

TORIŠKE LIKOVNE PRAKSE: RAZMISLEK O ODNOSU MED
POVRŠINSKO IN GLOBINSKO STRUKTURO V LIKOVNEM
OBLIKOVANJU IN RAZMISLEK O HERMENEVTIČNIH KONSEKVENCAH,
KI NAM JIH STRUKTURA TEGA ODNOSA NAREKUJE

Z izkuštvenga stališča je več kot jasno, da sleherno likovno delo kot učinek stoji in pada s čunim učinkom likovne materije, ki ga konstituira. Prav tako, če ne še bolj, jasno pa je z druge strani tudi to, da se likovni učinek ne meri z intenziteto čunega apela, ki je vanj vlieden. V prvem delu razprave avtor, izhajajoč iz tega temeljnega empiričnega razmisleka, argumentirano pokaže, da sta LIKOVNA ČUTNOST in LIKOVNA VSEBINA, tj. prostorsko-materijski (oz. površinski) in duhovno-kreativni (oz. globinski) pol likovne produkcije povezani entiteti (Entitäts complexés). To povezanost obeh temeljstev likovne produkcije skuša v nadaljevanju še precizirati. Pri tem pride do ugotovitve, da je vsaka LIKOVNA VSEBINA v svojem najbolj nasobnem jedru VEZANA NA DoločENO VARIACIJO UREDITIVNE LIKOVNE MATERIE, ki je njen zunanji dvojnjak. Ali drugače: sleherna likovna vsebina se kot funkcija likovne čunosti spreminja in izraža s pomočjo posebne UREDITIVNE čunim učinkov likovne materije, ali, kar pomeni isto, s pomočjo STRUKTURNE in SISTEMSE ORGANIZACIJE likovnih form.



Take vrste pogled na doseganja v likovni oblikovalni stvarnosti pa, trdi avtor v drugem delu prispevka, LIKOVNI HERMENEVTIKI in na njej utemeljenem LIKOVNEM PO-DOZIVLJANJU narekuje nekaj prednostnih nalog in usmeritev. Najprej to, da se posebej posveti RAZISKOVANJU strukturne in sistemske ORGANIZACIJE likovnih form, nato pa še, da z osmišljeno in sistematično raznavo izgrajuje formalna in konceptualna orodja, ki bodo to sistemsko strukturiranost in organizacijsko omogočala (poustrvarjalno) aktivirati - in sicer presprosto zato, ker so jo v ustvarjalni fazi oblikovnega procesa kraško malo prozvedali.

Avtor v prispevku zagovarja tezo, da je temelj likovne produkcije PRODUKTIVNO LIKOVNO MISLENJE, ki se v procesu likovne produkcije SKRIJE v formalno organizacijo likovnega dela. Zlasti tistim, ki ne poznajo narave tega skrivanja. Avtor sicer ne trdi, da je likovno mišljenje edini faktor likovne produkcije, določa pa, da je sistematično likovno mišljenje EDINI FAKTOR, ki je v likovni produkciji sodelujoče komponente sposoben kanalizirati v produktivne postopke, brez katerih bi likovne produkcije in likovnih produktov sploh ne bilo. To pa spet pomeni dvoje: 1. da tip mišljenja, ki je proizvedel likovno formo, določa vsebino te forme in 2. da likovno mišljenje tudi poustrvarjalno omogoča dostop do jedra likovne povednosti, tj. do strukturiranosti likovne forme, ki je ne morejo razložiti niti čunim občutstva, marveč le misel, ki jo je proizvedla.

S tega stališča, trdi avtor, bi na koncu tako pridobljenih razgledov nad doseganji v likovni oblikovalni stvarnosti samo porjavljali dejstva, če bi ne priznali, da gre poglavitno os likovne poustrvarjalnosti skozi strukturno organizacijo likovnih form in da je likovno mišljenje edini možni kačipot v globinskostrukturnih dimenzijah likovnih del.

UDC 7.01

JOŽEF MUHOVIČ

**A REFLECTION ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE SURFACE
AND DEEP STRUCTURES IN THE FINE-ARTS FORMATION,
AS WELL AS A REFLECTION ON THE HERMENEUTIC
CONSEQUENCES DICTATED BY THE STRUCTURE
OF THESE RELATIONSHIP**

In terms of human experience it is more than obvious that any work of the fine art as an effect will stand or fall through the effect produced by the fine-arts matter which constitutes it. On the other hand, it is equally, if not more, obvious that the fine-arts effect will not be measured by the intensity of the sensory appeal invested. - Proceeding from this as its fundamental empirical statement, the first part of the treatise gives arguments for the assertion that (and in what way) the FINE-ARTS SENSE WORLD and the FINE-ARTS SUBJECT-MATTER, i.e. the spatial-material (or surface-structure) and the spiritual-creative (or deep-structure) poles of fine-arts production, are coupled entities.



The treatise then goes on to specify this coupling of the two hemispheres of the fine-arts production. In this way, the conclusion is reached that in its innermost core, any FINE-ARTS SUBJECT-MATTER will be COUPLED ON TO A CERTAIN VARIATION IN THE ORGANIZATION OF THE FINE-ARTS MATTER, which is the outward double of the former. Or, to paraphrase it: being a function of the fine-arts sense-world, any fine-arts subject-matter will be changed and expressed through a specific ORGANIZATION of sensory effects of the fine-arts matter, or -meaning the same- through the STRUCTURAL and SYSTEMIC ORGANIZATION of the fine-arts forms.

The second part of the treatise brings forward the author's assertion that this kind of view on what happens in the process of the fine-arts creativity compels the FINE-ARTS HERMENEUTICS to apply itself to some prerequisite assignments and directions. First, it should devote special attention to the EXAMINATION of the structural and systemic organization of fine-arts forms, and second, by way of meaningful and systematic perception, it should produce formal and conceptual tools that will facilitate re-productive activation of this systemic structuration and organization.

UDC 165.62 Ingarden R.: Husserl E.

MARJA ŠVALJČER

HUSSERL'S INFLUENCE ON INGARDEN

The article deals with the explicit influence of Husserl on Roman Ingarden. This Polish philosopher also directly admitted this influence. A special dimension of the applicability of the problematics and use of Husserl's terminology was also noticed. Ingarden was also critical towards the founder of phenomenology and attempted to shape his own original philosophy.

UDC 111.852

FRANE JERMAN

ARTISTIC AND AESTHETIC VALUES

The article speaks on the problematic relations between aesthetic and artistic values and analyzes different solutions of this problem - especially in the framework of structuralist and phenomenological efforts (Makarovski, Ingarden). The author thinks that the most acceptable theory by which artistic value is specific to aesthetic value, which has a specific instrumental value, is that it shows aesthetic value.

UDK 211.1:141.132
ANDRINA TONKIJ
RAZUMEM, DA BI VERJEL

Spis govori o dokazih za bivanje božje v racionalizmu; ključni položaj pripada tu ontološkemu dokazu kot dokazu, ki izhaja iz pojma Boga - pojem pa je stvar razuma in ne vere.

UDK 17
PAVEL ZGAGA
DANAŠNJE MOŽNOSTI PRAKTIČNE FILOZOFIJE

Rehabilitiranje pojma praktična filozofija je v prispevku obravnavano iz dveh perspektiv. Eno ponuja sedanja situacija filozofske diskusije o Marxu in marksizmu, drugo "družba", prisoten v opredeljenih ponovnega premišljanja razsvetljenstva, postmoderne itd. Razsvetljensko destrukcijo zvošumne filozofije, metafizike, prve filozofije je razpadla tudi filozofija antropina, praktična filozofija. S tem se je izgubilo tradicionalno razlikovanje teorija - praxis in v polju čisto človeškega postane možen koncept, po katerem je znanje čista, nečloveška moč.

UDK 930.1:32.01-929 Marx K.
VALENTIN KALAN
ZAPOZNELOST FILOZOFIJE IN PREZGODNOST REVOLUCIJE
(Epizodična razmišljanja o dobohni spornji v Marxovi teoriji zgodovine)

Ta razprava o Marxovi politični filozofiji se začneja z vprašanjem: "temu Marx danes?" Na to vprašanje odgovorjamo tako, da ponovno predstavimo meso Marxa v zgodovini filozofije. Pri tem izhajamo od teze O. Marquarda, da Marxova teorija kot kritika ideologije pomeni pravzaprav neko razočanje nad doseženo filozofijo oziroma kar "absolutno razočaranje zaradi filozofije". Marxova teorija zgodovine je prikazana skotzi tematizacijo programa "ukinjanja" in "udejanjanja" filozofije (Ausshebung, Verwirklichung). Teza o realizaciji filozofije kot revolucionarni teoriji in praksi pa proizvajata neresljivo vprašanje o tem, kdaj so pogoji za revolucijo, ki bo res socialistična, izpolnjeni. Zato pozicija realizacije filozofije izpostavlja izjemno vlogo, ki jo ima status politične teorije v Marxovi teoriji zgodovine. Marxovo politično filozofijo smo ilustrirali z opisom vloge aristotelskega toposa o človeku kot političnem bitju (zobon politikón) v Marxovih tekstih. Poskušali smo pokazati, da pri Marxu nastopajo poleg elementov dogmatične politične teorije, ki pretieridra gradijo politično družbo na podlagi enotnosti teorije in prakse, še drugačni elementi - imenovali samo jih common sense nazori -, ki lahko delujejo kot nastavki za izpostavitvev nemetafizičnega koncepta političnega delovanja.

UDK 001.4
FRANC PEDIČEK
POMENSKE VSEBNOSTI V TERMINIH ZNANOSTI

Znanso je prepričanje (posebno med jezikoslovci), da je pomenskost terminov v znanosti pogojevana predvsem, ali le, z jezikovnimi znaki ter njihovimi vsebinskimi in oblikovnimi določili.

Empirično terminografska analiza znanstvenih (pedagoških) besedil pa je razkrila še vsaj dve takšni determinanti poleg jezikovno-znakovne: antropološko-komunikacijsko in znanstvenospoznanijsko.

Torej je mogoče zatrđiti, da pomenskost terminov v znanosti določujeta: jezik - človek - razvoj znanstvenega spoznanja.

UDK 117

PAVEL ZGAGA

POSSIBILITIES OF PRACTICAL PHILOSOPHY TODAY

Rehabilitation of the notion practical philosophy is considered here from two perspectives. One is opened by the contemporary situation of the philosophical discussion on Marx and marxism, another exists in the definitions, brought by the recent rethinking of the Enlightenment, postmodernity etc. Together with the destruction of the Absolut philosophy - metaphysics - in the Enlightenment, practical philosophy - philosophia anthropina - fell into decay too. Traditional distinction theoria - praxis got lost and in the field of the humanity a notion is made possible that the knowledge is pure unhuman power.

UDC 001.4

FRANČ PEDIČEK

SEMANTIC CONTENT IN THE SCIENCE OF TERMINOLOGY

The conviction (especially among linguists) that the semantic content of terms in science is conditioned above all to or only with linguistic signs and their definition of content and form.

The empiric terminographic analysis of scientific (pedagogic) texts has discovered at least two more such determinants besides the linguistic sign determinants: anthropological communicational and scientific cognitive.

Thus one may claim that the semanticity of terms in science are determined by: language - man - and the development of scientific awareness.

UDC 211.1:141.132

ANDRINA TONKLI

ICH VERSTEHE, UM ZU GLAUBEN

Der Beitrag spricht über die Beweise vom Dasein Gottes im Rationalismus; die Schlüsselstellung gehört hier dem ontologischen Gottesbeweis als dem Beweis aus dem Begriff Gottes - Begriff ist aber eine Sache des Verstands und nicht des Glaubens.

UDC 930.1:32.01:929 Marx K.

VALENTIN KALAV

THE LATENESS OF PHILOSOPHY AND THE PRECOIOUSNESS OF

REVOLUTION

(Episodical Considerations on a certain Aporia in Marx's Theory of History)

This discussion on Marx's political philosophy begins with the questions: "What is the purpose of studying Marx today?" I answer this question by once again presenting Marx's place in the history of philosophy. From this I proceed to the thesis of O. Marquard, which is that Marx's theory as a critique of ideology actually signifies a certain disappointment at his regarding current philosophy or, should we say, "absolute disappointment with the philosophy". Marx's theory of history is depicted when dealing with thematic programmes of "abolition" and realization of philosophy (Aufhebung, Verwirklichung). But the theory of the realization of philosophy as a revolutionary theory and practice produces unsolvable questions about when conditions for a revolution, which would really be societal, are truly fulfilled. That is why the position of the realization of philosophy reveals the exceptional role which the status of political theory has in Marx's theory of history. We illustrated Marx's political philosophy by describing the role the Aristotelian topos plays in man as a political being (zoon politikon) in Marx's texts. We attempted to show that in Marx, other elements - are present besides elements of a dogmatic political theory, which pretends to construct a political society on the basis of the equality of theory and practice (we called them common sense views which can act as the presuppositions for the explanation of the unmetaphysical concept of political activity).

UDK 161.1

MATIJAŽ POTRČ
POJMOVNA REFERENCA

Referenca terminov je pomembna. Referenca terminov pa je referenca pojmov. Definitorna določitev pojmov ne dopusti posamičnega referenčnega dejanja. Referenčni pojma moramo določiti z zmožnostjo organizma, da identifikira, oziroma uvrsti individuum kot primereke pojma. Referenčnost pojmov je določena z upoštevanjem pomena psiholoških odkritij o strukturi pojmov, kakršni sta odkritji o proucipičnosti in primerkih. Spoznavni mehanizem Temeljne Zaznavne Kategorizacije je najen za razlago (pojmovne) reference.

UDK 130.2-572

VOJAN RUS
FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA KOT REVOLUCIJA FILOZOFIJE NA
PRAGU 21. STOLETJA

Dialektična antropologija je najbolj kompleksna filozofska inovacija na začetku 21. stoletja, ki omogoča zapornitev glavne praznine vse filozofije in prevladovanje anahronističnih razcepov med filozofskimi smermi in disciplinami. Študija je predvsem posvečena skritemu toku antropologije skozi osem glavnih filozofemov: Tales, Heraklit, Aristotel, Jezus, Kant, Marx, Scheler in Trstenjak in ugotavlja naslednja skupna stališa: usmerjenost k konkretni zgodovinski celovitosti, osvoboditvi in transcendenčni človeka, dojemanje izredno bogatih notranjih naspornij v človeku in njegove izjemne bivanjske večslajnosti, odkrivanje bistvene vloge človeške izjemne dejavnosti (tudi v brezkončnem kozmosu) - delo kot ustvarjanje, ki je glavni izvor in bistvo človeka in odhujevanje tega bistva ter sinteze in transcendence človeških in filozofskih odtujitev.

UDK 1 Bloch E.
CVETKA TÓTH
NEZMOJNOST KONCA FILOZOFIJE

Ernst Bloch je izrazil prepričanje, da se ne da filozofirati z nekaj velikimi imeni. Trajni temelji filozofije in filozofiranja ostaja po njegovem šaumazsein, čudenje usmerjeno v isto kar-je, v najboljše, tudi v izemo ravnokar doživljatega trenutka. Podoba nekonsultiranega vprašanja je zanj poskus združevanja notranjega z zvanjimi. Ta postopek skuša opredeliti s sintezo Kanta in Hegla. Problematika katere gornje šaumazsein in podobne nekonsultiranega vprašanja pečeje v vgrajeno nekaznih najpomembnejših vidikov njegove filozofije, tj. pojmovanja utopije in upanja.

UDK 371.3.01:321.72

ALOZIJA ŽIDAN
SOLA V POLITIČNEM PLURALIZMU

V prispevku je govor o vlogi šole, ki se je znašla v novi realnosti družbenega življenja - to je v političnem pluralizmu. Vzlic nastopa nove političnosti in njersega vplivanja (tudi) na šolo se prispevek osredinja k analizi vprašanj: Kako razumevati pluralizem? Kakšna je (bo) vloga šole v političnem pluralizmu? Kakšne didaktične pristope je zaželeno, da bo v njej uporabljal učitelji? Avtorico pri analizi še predvsem zanimajo didaktični pristopi, uporabi na področju posredovanj tako imenovanih družboslovnih vedenj mladežmu človeku.

UDC 1 BLOCK E
CIVETKA TOŠIĆ
THE INABILITY OF PHILOSOPHY TO END

Ernst Bloch expressed the conviction that some great names cannot be philosophized with. The permanent foundation of philosophy and philosophizing remains, in his opinion, thaumastic, wonder directed towards that which is, in the nearest, even into the darkness of the just experienced moment. The image of the unconstructed question is for him, an attempt of associating the internal with the external. This process attempts to define Kant and Hegel with synthesis. The problems of thaumastic category and similar unconstructed questions lead to the construction of some of the most important aspects of his philosophy, which is the comprehension of utopia and hope.

UDC 371.3.01:321.72
ALOJZIJA ŽIDAN
THE SCHOOL IN POLITICAL PLURALISM

This contribution speaks of the role of school, which has found itself in a new reality of social life - political pluralism. Despite the appearance of new politics and its influence (also) on school, this contribution focuses to the analysis of the question: How to understand pluralism? What is (will be) the role of the school in political pluralism? What kind of didactic methods are desired that the teacher will apply them? The author is also interested in this analysis about all about didactic methods applicable in the field of mediation of so-called social science behavior to the young.

UDC 161.1
MATIJAŽ POTRČ
CONCEPTUAL REFERENCE

Reference of terms is important. And the reference of terms is the reference of concepts. Definitory determining of concepts does not allow for a single referential act. The referentiality of a concept should be determined by the ability of an organism to identify, or range an individual as an instance of this concept. The referentiality of concepts is determined by considering the importance of psychological findings, such as those about prototypicality or exemplars, concerning the structure of concepts. Cognitive mechanism of Basic Categorical Perception is necessary for an account of (conceptual) reference.

UDC 130.2:572
VOJAN RUS
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS THE REVOLUTION OF
PHILOSOPHY ON THE THRESHOLD OF THE 21ST CENTURY

Dialectic anthropology is the most complex and central philosophical innovation from the beginning of the 21st century. It allows for the filling of the main vacuums of all philosophy and the overturn of anachronistic fissures between philosophical approaches and disciplines. The study is mainly devoted to the hidden current of anthropology through eight main philosophers: Tales, Heraclitus, Aristotle, Jesus, Kant, Marx, Scheller and Tsenjajk and discovers the following common points: orientation towards concrete historical entirety, liberation and transcendence of mankind, comprehension of exceptionally rich internal oppositions in man and his exceptional dwelling multi-layeredness, the discovery of the essential role of man's exceptional activity (also in the infinite cosmos) - work as creativity - which is the main source and essence of mankind and the estrangement of this essence and the synthesis and transcendence of man's and philosophical alienation.

UDK 329.14/15 (47) 1924/1927

AVGUST LEŠNIK

STALINOVA POLITIČNA DISKVALIFIKACIJA LEVA TROCKEGA

Avtor v razpravi obravnava frakcijski boj za Leninovo dediščino v sovjetskem partijskem in državnem vrhu v letih 1924-1927. V tem kontekstu analizira nasprotujoče si teoretične poglede Trockega, Stalina in Zinovjeva glede perspektiv "graditve socializma v eni sami državi", kot tudi njihovo različno pojmovanje notranje partijske demokracije. Trockijev boj proti birokratskaciji partijskega in državnega aparata ni bil uspešen, saj je Stalin obvladoval - s svojo kadrovsko politiko - celoten politični prostor v državi. V ostriem političnem boju - na kongresih in konferencah - je Stalin hitro dobil, saj je z grobo politično diskvalifikacijo omejeval delovanje opozicije ter na XV. kongresu VK(Pb) dosegel izključitev drugega močnega oktobrske revolucije - Trockega in Zinovjeva iz partije. On tem je boljševidski funkcionar in diplomat Joffe zapisal, da pomeni izključitev Trockega likvidacijo revolucije ter "degradek, ki mora v naši partiji neogibno začeti obdobje termodicija".*

UDK 371.8.06

JANEZ PEČAR

SOLARJI KOT "NADZOROVALCI"

Solarji imajo v trikotnih razmerjih: "družina - šola - učenci v šoli" pomembno vlogo tudi za kontrolno obravnavanje. Zato jih velja vedno upoštevati pri oblikovanju človekove osebnosti, saj se med seboj nenehno opazujejo, vrednotijo, ocenjujejo, tipizirajo in stigmatizirajo, pa tudi posnemajo, sprejemajo ali odklanjajo in nenazadnje tudi kaznujejo. Ker šola nadzoruje tako učenje kot vedenje se učenci pogosto obema tudi upirajo svojimi protivedskimi oblikami. To pa je spet razlog za različno diferenciranje, hierarhiziranje, polariziranje po eni strani in možnost za nastajanje konfliktov med njimi, po drugi. V oboje pa se vmešava tudi šolska oblast s svojimi nadzorovalnimi posagi.

Nerazumevanje učencev med seboj ima za posledico tudi trpinčenje, prizadevanje bolečin, razne knuosti in razkazovanje moči nad šibkejšimi bodisi s pomočjo klitk bodisi posamično. Zato imajo šolske neformalne skupine veliko moč, kajti učenci med seboj obvladujejo več vplivanja kot šola - institucionalno, ki ta razmerja urcija po svojih interesih. Ujiranje šolskim normam pogosto vodi v šolsko deviantnost različnih vrst, ki ima tako vedenjsko kot učno neprimerno posledice. Zato "šolanje" ne ustvarja le dvojne "kontrolizacije" (od kole in od učencev), marveč tudi svojo odklonkost, ki izhaja tako iz vedenja kot iz "dela" v šoli. Vedno pa so najbolj problematični tisti, ki imajo težave z oboljimi.

UDK 615.851.2:929 Erickson M.H.

TANJA LAMOVEC

MILTON ERICKSON: NOV PRISTOP K HIPNOTERAPIJI

Članek predstavlja delo Milтона H. Ericksona, ki je v svetu znan kot vrhunski strokovnjak za klinično in eksperimentalno hipnozo. Uvedel je številne nove tehnike hipnotične indukcije, med katerimi so morda najbolj znamenite indirektna tehnika Ericksonov pristop k hipnoterapiji je zares edinstven in ga mnogi smatrajo za najpomembnejši dosežek na tem področju v zadnjih desetletjih, pri nas pa je le malo znan. Ericksoni so izgradili teorije v pravam pomenubesede, temveč je svoj pristop razložil ob prikazu posameznih primerov. Na osnovi dveh kajtnih izdaj njegovih člankov sem izbrala večje število primerov, ki najbolj nazorno ilustrirajo njegove metode. Zanje je značilna izredna ustvarjalnost ter individualizirana obravnava. Osebe z enaki simptomi pogosto obravnava na povsem drugačen način, v odvisnosti od osebnosti pacienta. Avtor zna uporabiti značajske in celo nevrotične poteze tako, da služijo v terapevtske namene.

UDK 159.95.072.1

VALENTIN BUČIK KLAS BREVK

ALI BUJASOV "PROBLEMSKI TEST" SODI MED STARO ŠARO?

(Pregled nekaterih metnjskih lastnosti testa za določevanje stopnje občutljivosti za probleme)

Pred 24 leti je bil v Zagrebu razvit Problemski test - test za preizkušanje sposobnosti lahkega in hitrega odčitavanja neuravnoteženosti v določenih situacijah, na kratko test občutljivosti za probleme. Test je še vedno pogosto uporabljan, v zadnjih letih pa smo pogrešali preverjanje njegovih metnjskih lastnosti. Poskušali smo analizirati testne naloge, določiti diskriminativnost in zanesljivost testa. Ugotovili smo, da je Pb-test še vedno zelo pripraven instrument za merjenje občutljivosti za probleme, ki je ena temeljnih lastnosti mlajšanja v problemskih situacijah in ki je tesno povezan z G-faktorjem inteligentnosti. Test je ustrezno težak, težavnost je enakomerno porazdeljena in narašča linearno proti koncu testa. V preprostejši so preizkušanci dosegali polovični uspeh, distribucija individualnih dosežkov pa je blizu normalni. Večvrsti koeficientov zanesljivosti kaže dovolj visoko stopnjo zanesljivosti in nučni garanciji za uporabnost Pb-testa tudi v približni pri odstranjuju ljudi različnih starosti, spolov in izobrazbenih ravni ter struktur.

UDC 615.851.2:929 Erickson M.H.

ZANVA LAMOVEC

A NEW APPROACH TO HYPNOTHERAPY (MILTON H. ERICKSON)

In this article some aspects of hypnotherapeutic work by Milton H. Erickson are presented. The above author is a worldwide known authority on clinical and experimental hypnosis, but has not been well known here until recently. He discovered numerous new techniques of hypnotic induction, among them the most famous are the indirect techniques. Erickson's approach to hypnotherapy is indeed unique and has been regarded by many specialists as the most important innovation in the area of hypnosis in the last 30 years.

Erickson did not write a theory in the proper sense of the word, but he explained his approach by several case studies. From the two books listed in the references, I chose a number of cases which, according to my opinion, illustrate his method the best. The method as well as its author are distinguished by tremendous creativity and a individualized approach. People with the same symptom were treated quite differently, according to their personality. The author utilizes character traits as well as the symptoms as a means of therapeutic change.

UDC 159.95.072.1

VALENTIN BUCIK, KLAS BRENK

SHOULD WE THROW THE BUJAS' "PS-TEST" INTO A GARBAGE

CAN?

(The psychometric analysis of the "Problem-solving" test)

A "Problem-solving" test was developed at the Department of psychology in Zagreb 24 years ago. This is a test with which the ability of easy and quick detection of unbalanced situation in problem solving can be measured. The application of the test is still frequent, but there is a lack of reliability and validity analyses in the last few years. The item-analysis is reported in this article, and also the discriminant validity, split-half reliability and internal consistency of the test are checked. It is concluded that PS-test is still a very applicable instrument for measuring the sensitivity of problem detection, which is one of the essential cognitive characteristics, and which is highly correlated with the G-factor of intelligence. The test is difficult to an appropriate level, and the difficulty of items arises from the beginning to the end of the test and the distribution of the test scores tends to be normal. The reliability coefficients show that PS-test is a good measure of intelligence for different groups of subjects regarding gender, age, education level and occupation.

UDC 329.14/.15 (47)* 1924/1927*

AVGUST LEŠVIK

STALINS POLITISCHE DISOVALIFIKATION VON LEW TROZKI

Der Verfasser untersucht in der Abhandlung den Frankfurter Kampf um das Erbe Lenins an der sowjetischen Staats- und Parteispitze im Jahre 1924-1927. In diesem Kontext analysiert er die gegensätzlichen theoretischen Ansichten Trozkijs, Stalins und Sinowjews hinsichtlich der Perspektive vom "Aufbau des Sozialismus in einem Land" so wie ihre unterschiedliche Auffassung von der Demokratisierung der Partei. Trozkijs Kampf gegen die Bürokratisierung des Partei- und Staatsapparats blieb erfolglos, Stalin beherrschte - mit seiner Kadepolitik - den gesamten politischen Raum im Staat. In dem scharfen politischen Kampf - auf Kongressen und Konferenzen - gewann Stalin die Schlicht, da er durch grobe politische Diskualifizierung die Arbeit der Opposition unterwand und es ihm gelang, auf dem XV. Kongreß der KP(SU) (*) die beiden Männer der Oktoberrevolution - Trotzki und Sinowjew - aus der Partei auszuschließen. Darüber schrieb der bolschewistische Funktionär und Diplomat Joffe, Trotzkijs Ausschußbedeutete die Liquidation der Revolution und "ein Ereignis, das in unserer Partei unausweichlich ein Zeitzeiher des Thermidor eröffnen muß..."

UDC 371.8.06

JANEZ PEČAR

PUPILS AS "SUPERVISORS"

Pupils have an important role in the triadomic relationship "family-school-pupils in school" also from the aspect of supervising. That is why pupils are always worth considering when forming man's personality, as they are constantly observing, estimating, pyplifying and signmaling themselves, and they imitate, accept or reject and, last but not least, also punish each other. Because the school supervisors' learning and behavior, the pupils frequently oppose both with their anti-behavioristic forms. And this is another reason for a different differentiation, hierarchizing, polarization on one side, and the possibility for creating conflicts between them, on the other. The school administration with its supervisory mechanisms also interferes into both.

The mutual misunderstanding of pupils has, as a consequence, torture, infliction of pain, various brutalities and the wanting of strength over the weaker, with the assistance of a clique or individually. That is why these informal school groups have great power, as the pupils among each other matter more life than the school does institutionally, tailoring these relations to its own interests. Opposition to school norms frequently leads into school deviances of various kinds, which have an unpleasant consequence for both behavior and learning. That is why "schooling" does not create only a dual "supervision" (of the school and the pupils), but also deviations in the pupils, which spring both from the behavior as also the "work" in school. But the most problematic are those who have difficulties with both.

UDK 159.964.2:929 Freud S.
DUŠAN RUTAR
PROJEKT ZNANSTVENE PSIHOLIJE

Spregovorili smo o enem od Freudovih zgodnejših in temeljnih del, v katerem je razvil nekatere osnovne koordinate svoje psihologije. Omembe vredna se nam zdita predvsem koncepta percepcije in zavesti, ki ju podrobneje obdelamo.

UDK 159.955.664
JANEK MUSEK
VREDNOTE KOT PREDMET PSIHOLŠKEGA PROUČEVANJA

Vrednote postajajo vse čestje predmet raziskovanja v psihologiji. Namen študije je pojmovna in empirična analiza vrednot in vrednostnih usmeritev s psihološkega vidika. Razprava obravnava glavne smeni teoretskega opredeljevanja vrednot in primera najpomembnejše psihološke definicije in klasifikacije vrednot. Drugi del raziskave prikazuje rezultate empiričnih analiz vrednot in vrednostne usmerjenosti. Multivariantne analize kažejo, da obstaja dokaj jasna dimenzionalna struktura človekovih vrednot, ki zajema različno število vrednostnih kategorij na različnih nivojih abstrakcije. Te kategorije med drugim zajemajo hedonske vrednote, vrednote socialne moči, vrednote notranje harmonije, vrednote moralne orientacije, vrednote religiozne orientacije, patriotske vrednote, vrednote splošne blaginje in vrednote kultivirane duševnosti. Na višjem nivoju se te skupine vrednot združujejo v tri velike skupine: individualistične, tradicionalistične in humanistične vrednote, te pa še na višjem nivoju v dve veliki skupini, dionizične in apolonske vrednote. Ugotovitve vrednostne kategorije se do neke mere ujemajo z znanimi domenami človekove motivacije, vendar ne izrazijo. Očitno kaže pojmovna vrednote ne kot neposredni odraz človekove motivacije (npr. potreb), temveč kot posebno kategorijo motivacijskih ciljev.

UDK 159.955.54:17
MAJA ZUPANČIČ
MED MORALNO SODBO IN DEJANJEM

V prispevku so prikazane nekatere temeljne psihološke dileme v odnosu med posameznikovo moralno kognicijo, tj. interpretacija moralne situacije, moralno presojanje, določanje vrednostne prioritete možnim akcijam in njegovim vedenje. Skladnosti in diskrepance med tema dvema aspektoma moralnosti so prikazane z vidika empiričnih študij ameriških kognitivistov in behavioristično usmerjenih avtorjev.

V drugem delu pa skušamo podrobneje osvetliti novejšo psihološko teorijo moralnosti Jamesa Restja, ki predstavlja most med kognitivistično in kontekstualistično koncepcijo moralnosti. Ta teorija po eni strani predstavlja najnovejše trende v psihologiji moralnosti, saj opozarja na permutativne zveze med posameznikovimi karakternimi poseznimi, emocionalnimi značilnostmi, moralno kognicijo, vrednotami in situacijskimi faktori. Po drugi strani pa razlaga interaktivne odnose med štirimi temeljnimi "notranjimi" procesi - komponentami - od percepcije moralne situacije do moralne akcije.

UDK 159.922.8:159.922.1
POLONA SELJČ

PSIHOLOGSKA SEPARACIJA V POZNI ADOLESCENCI

Separacija - individualizacija predstavlja enega osrednjih in najbolj vplivnih pojmov psihološke misli zadnjih dveh desetletij. Raziskave potrjujejo izjemen pomen, ki ga ima neuspeh v procesu sekundarne separacije - individualizacije pri oblikovanju in vzdrževanju nepriljubljenih vzorcev vedenja v adolescenci.

V raziskavi smo želeli osvetliti proces prilagajanja in separacije, predpostavljali smo, da separacija je poteka enako pri moških in ženskah, vse to pa se kaže v načinu in kvaliteti življenja (mesečni odnosi, doživljanje sebe ipd.). V vzorec smo zajeli 272 študentov prvega letnika Filozofske fakultete v študijskem letu 1989/90 (16% moških, 84% žensk, starih 20 (58%) ali 21 (20%) let. Uporabili smo PPI, PNS in vprašalnik o posebnosti, težavah in značilnostih življenja v času študija, ki smo ga sami razvijali v zadnjih treh letih.

Potrčili smo nekatere razlike v prilagoditvenosti in osebnostnih potezah med študenti in študentkami. Slednje imajo pomembno bolj konflikten odnos do očeta in moških, večje boljzami in občutja krivde. Študenti kažejo bolj problematičen odnos do nadrejenih, podrejenih in delno do prijateljev. Preko prilagoditvenosti smo sklepali na različen potek in izid procesa sekundarne separacije pri moških in ženskah. Rezultati opozarjajo na aktualnost separacijske problematike za preizkušance obeh spolov. Razlike med njimi govortijo v prid teži o manjši separiranosti žensk.

UDC 159.955.54:17
MAYA ZUPANČIČ

BETWEEN MORAL JUDGEMENT AND ACTION

Certain fundamental psychological dilemmas in relation between the individual's moral cognition, that is interpretation of moral situations, moral judgements, determinations of value priority to possible actions, and his behavior are presented in this contribution. The concordances and discrepancies between these two aspects of morality are presented from the point of view of empirical studies done by American cognitively and behaviorally oriented authors. In the second part we try to enlighten James Rest's modern psychological theory of morality. It represents the tie between the cognitivist and the contextualistic conception of morality. On one hand, this theory represents the newest trends in the psychology of morality because it points to permutative relations among individual's traits of the character, emotional characteristics, moral cognition, personal values and situational factors. On the other hand, it interprets the interactive relations between four fundamental "inner" processes - components - from the perception of moral situation to the moral action.

UDC 159.922.8:159.922.1

POLOVA SELIČ

PSYCHOLOGICAL SEPARATION IN LATE ADOLESCENCE

Separation - individuation represents one of the main and most influential concepts of psychoanalytical thought during the past two decades. Research affirms the exceptional impact which failure has on the process of secondary separation - individuation for the formation and maintenance of unadaptable behavior patterns during adolescence.

This research attempts to clarify the processes of adaptation and separation. We presumed that separation does not proceed equally in males and females, and that this is also shown in the manner and quality of life (interpersonal relations, experience of one's self, etc.). 272 students enrolled in the first year of the Faculty of Arts in the term 1989/90 (169% males, 84% females, of this 169% were 19 years old, 58% were 20 years old and 20% were 21 years old) were embraced in the sample study. We applied FPI, PMS and a questionnaire on the peculiarities, difficulties and characteristics of their life during the period of studies. The latter questionnaire was developed by ourselves during the last three years. We confirmed some differences in the adaptation and personality traits of male and female students. The latter have a much more conflicting relation with their fathers, a greater fear of them and a feeling of guilt. Male students display a more problematic relationship to their superiors, subordinates and partly also to their friends. Through adaptation, we deduced the different process of secondary separation and outcome of this process in males and females. Results point out the significance problems of separation have for both the studies sexes. Differences between them speak on the behalf of the thesis that females have less separational tendencies.

UDC 159.964.2:929 Freud S.

DUSAN RUTAR

PROJECT FOR A SCIENTIFIC PSYCHOLOGY

We analyzed some aspects of Freud's earlier and most important work, where he developed some basic coordinates of his psychology. Two concepts were of special importance for us, namely the concept of perception and the concept of consciousness, to which we analyze in full detail.

UDC 159.955.664

JANEK MUŠEK

THE VALUES AS A SUBJECT OF PSYCHOLOGICAL RESEARCH

The extent of research of human values in psychology is increasing in the last few decades. The aim of the present study is a conceptual as well as empirical analysis of human values and value orientations. The analysis embraces a review of main streams in psychological theorizing about values, comparing the most important definitions, conceptualizations and classifications in psychology and related disciplines. The next part of study is dedicated to the problems of empirical investigations of values and shows some results of the author's own research. A rather clear and pregnant structure of dimensional space of values was discovered by means of different multivariate approaches. This structure encompasses value orientations of hedonism, social power, inner harmony, social directness, trust, morality, religious faith, patriotism, common well-being, and cultural idealism.

UDK 316.6

VELKO S.RUS

SOCIALNO PSIHOLŠKI PREMISLEKI NEKOLIKO DRUGAČE :
ZUNANJE ZNACILNOSTI VEDENJA)SOCIALNE ORIENTACIJE,
STALIŠKA IN INFORMACIJE ; UVODI V OPREDELITEV IZBRANEGA
PROBLEMA

V članku gre za uvodne premisleke v zvezi s problemom odnosa med dvema socialnima orientacijama (stališka do sprejemljivosti družbene hierarhije in stališka do vrednosnega simbolizma zunanjih značilnosti vedenja in nekaterih drugih pojavov). Prav tako gre za vprašanje, kateri faktorji lahko vplivajo na njun odnos in kakšna je pri tem vloga informiranosti o objektu merjenja. Zato stična pojasniti pojme: zunanje značilnosti (vedenje), atribucija vrednot, simbolizem, stališka, socialne orientacije, informacije o objektu stališč na različnih ravneh posploševanja, reprezentacije stališč, model stališč (uporabljen namesto izraza "shema") in aktivacija modela. Omenjena razlaga je tudi izrazito socialno-kognitivna. Taki so bili tudi empirični poskusi odgovornov na vprašanje v zvezi z odnosom med dvema kompleksnima socialnima orientacijama, ki se jih je avtor lotil že v prvi polovici 80-ih let, ko je bila tudi socialno-kognitivna psihologija drugod v začetnem zamahu.

UDK 316.736 (497.1):33

MARKO POLIČ, VLASTA ZABUKOVEC
GOSPODARSKA SOCIALIZACIJA OTROK

Predmet pričujoče raziskave je bila gospodarska socializacija otrok starih 8, 11 in 14 let v obdobju hitrih gospodarskih in političnih sprememb. Opravičena je bila kot del mednarodnega raziskovalnega projekta. Zato je bil uporabljen enak postopek kot v ostalih delcih. Razlike so bile v gospodarski in politični situaciji jugoslovanskih otrok, predvsem v njihovi sprejemljivosti. Zato smo intervju opravili dvakrat, v aprilu 1988 in januarja 1990. Analiza odgovorov je pokazala, da je bil nivo znanja zapletenih gospodarskih vprašanj razmeroma nizek, morda zato, ker je bil intervju usmerjen k tistim gospodarskim vidikom, ki za jugoslovanski gospodarski sistem tedaj niso bili značilni. Raven gospodarskega razumevanja narašča z leti. Medtem ko je bilo znanje najmlajše skupine na zelo konkretni ravni, so starejši otroci podali večje število bolj zapletenih odgovorov. Odgovori vseh skupin, posebej starejših, so jasno odražali določene vidike, npr. inflacijo, ledanjih gospodarskih razmer. V naštelo so odgovori odražali liste značilnosti gospodarske socializacije kot so o njih poročale druge raziskave (npr. Leiser, 1983).

UDC 316.6

VEJKO SRUS

**SOCIO-PSYCHOLOGICAL REFLECTIONS A LITTLE BIT
OTHERWISE: EXTERNAL CHARACTERISTICS OF THE BEHAVIOUR,
SOCIAL ORIENTATIONS, ATTITUDES AND INFORMATIONS.
INTRODUCTION INTO THE DEFINITION OF THE SELECTED PROBLEM.**

The article represents introductory reflections in connection with the problem which can be defined as the question about relation between two social orientations (attitudes toward the acceptance of the social hierarchy in the society and attitudes toward symbolism of values of external characteristics of behaviour) as the question which factors can influence their relation and which is the role of the information (on the different levels of generalisation) about the object of the attitude in this case? That's why also the notions as: external characteristics (of the psychological phenomena and behaviour), attribution of the values, symbolism, attitudes and social orientations, informations about the object on the different levels of generalization, representation of attitudes, attitude model (used instead of the notion "scheme") activation of the model are explained also in typical socio-cognitive way. Of such a way were also attempts of the empirical answers to the question about the relation of two complex social orientations: it has to be emphasized, that these attempts occurred in the first half of eighties, when socio-cognitive psychology also elsewhere was not too far from it's beginning.

UDC 316.736 (497.1):33

**MARCO POLIĆ, VLASTA ZABUKOVEC
ECONOMIC SOCIALIZATION OF CHILDREN**

The subject of this investigation was the economic socialization of children aged 8, 11 and 14 during the period of rapid economic and political changes. It was made as part of an international research project. That is why the same methods were applied as in other countries. The differences were in the economic and political situation of Yugoslavian children, especially in its variability. That is way we made the interview twice, first in April 1988, and then in January 1990. An analysis of the responses showed that the level of knowledge of complicated economic questions was relatively low, possibly because the interview was directed to those economic aspects which were not characteristic for the Yugoslav economic system at that time. The level in the understanding of economy is increasing every year. While the knowledge of the youngest group was on a very concrete level, the elder children gave a number of more complicated responses. The responses of all groups, especially the elder, clearly expressed specific aspects, e.g. inflation and the current conditions reigning in economy. In principle, the answers expressed the same characteristics of economic socialization as were reported by other investigations (e.g. Leiser, 1983).

Člani revije ANTHROPOS lahko kupijo vse knjige
SLOVENSKE MATICE,
61000 Ljubljana, Trg osvoboditve 7 (I. nadst.),
s 30% p o p u s t o m.

Med mnogimi zanimivimi knjigami lahko izbirate v naši **filozofski** knjižnici med naslednjimi naslovi:

		CENE (že s popustom)
Aurobindo	: Integralna joga NOVO	370,00 din
H. Bergson	: Esej o smehu	200,00 din
L. Feuerbach	: Bistvo krščanstva	180,00 din
J.G. Fichte	: Izbrani spisi	180,00 din
I. Hrušovskij	: Dialektika biti in kulture	180,00 din
S.A. Kierkegaard	: Filozofske drobtinice	230,00 din
N. Muchiavelli	: Politika in morala	300,00 din
J. Mukarovsky	: Estetske razprave	200,00 din
F. Nietzsche	: Onstran dobrega in zlega	270,00 din
F. Nietzsche	: Somrak malikov	280,00 din
D. Pirjevec	: Estetska misel F. Vebra	230,00 din
F.W. Schelling	: Izbrani spisi	280,00 din
A. Sodnik	: Izbrani filozofski spisi	210,00 din
A. Stres	: Hegl. in Marx. pojmovanje svobode	230,00 din
T. Hribar	: Kopernikanski obrat	210,00 din
F. Veber	: Estetika	230,00 din

Ponatisi:

Dnevnik cesarja M. Avrelija	160,00 din
Descartes : Meditacija	150,00 din
Iz stare kitajske filozofije	160,00 din
Platon : Poslednji dnevi Sokrata	160,00 din
Sovre : Predsokratiki	160,00 din
Baruch de Spinoza : Etika	180,00 din

V letu 1990 izšle knjige:

V. Predan : Kritikovo gledališče	270,00 din
J. Strnad : Zgodbe iz fizike	230,00 din
F. Petrè : Tradicija in inovacije	290,00 din
K. Vodopivec : Postava in hudodelstvo	350,00 din
Fran Zwitter : O slovenskem narodnem vprašanju	430,00 din
T. Kermauner : Zadnje srečanje	340,00 din
Koblarjev zbornik 1990	135,00 din

OPRAVIČILO

Opravičujemo se dr. Vojanu Rusu, ker smo njegov članek "Vrednote in morala" v številki 4-6/90, ki bi sicer sodil v filozofsko rubriko, uvrstili v rubriko "Sedanji trenutek družbe".

tajnica uredništva:
Janja Rebolj

