

# ANTHRO POS

časopis za  
psihologijo  
in filozofijo  
ter za  
sodelovanje  
humanističnih  
ved

Musek, Muhovič

**Ob 80 letnici akademika  
profesorja dr. Borisa Majerja**

Debenjak, Tóth,  
Kreft, Švajncer,  
Potrč, Jerman,  
Majer

**Filozofija**

Škof, Švajncer, Muhovič, Žagar

**Psihologija**

Musek

**Med humanistiko  
in družboslovjem**

Mihelj, Novak, Pahor, Kotnik

**Recenzija**

Muhovič



# Anthropos

leto 2000  
letnik 32  
številka 1-2

**Ob 80 letnici akademika profesorja  
dr. Borisa Majerja  
Filozofija  
Psihologija  
Med humanistiko in družboslovjem  
Recenzija**



500003240

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

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

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

ČLANI REDAKCIJE/MEMBERS OF EDITORIAL BOARD: dr. Ljubo Bavcon (pravovlaw), dr. Milica Bergant (pedagogika/pedagogy), Zvonko Cajnko (sociologija/sociology), dr. Gabi Čačinovič-Vogrinič (psihologija/psychology), dr. France Černe (ekonomija/economy), dr. Frane Jerman (filozofija/philosophy), dr. Stane Južnič (politologija/political studies), dr. Valentin Kalan (filozofija/philosophy), dr. Boris Majer (filozofija/philosophy), dr. Vid Pečjak (psihologija/philosophy), dr. Vojan Rus (filozofija/philosophy), Stane Saksida (sociologija/sociology), dr. Cvetka Tóth (filozofija/philosophy)

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

GLAVNI UREDNIK/MANAGING EDITOR: dr. Janek Musek

UREDNIŠKI KOLEGIJ/EDITORIAL BOARD: dr. Frane Jerman, dr. Vojan Rus, dr. Maks Tušak, dr. Franci Zorc

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

LECTOR/PROOFREADER: Mihael Hvastja

Angleške povzetke prevedel/Translation of English abstracts: Tanja Velagič

Članki so recenzirani/All of the articles are reviewed.

UREDNIŠTVO IN ADMINISTRACIJA/EDITORIAL AND ADMINISTRATIVE OFFICE ADDRESS:

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

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

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

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

Cena te številke je 1500 tolarjev.

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

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

Tisk/Printed by: SKUŠEK

Naklada/Print-run: 1000 izvodov/1000 copies

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo.

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

Anthropos je indeksiran v COBISS in SOCIOLOGICAL ABSTRACTS

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



VSEBINA  
(Anthropos, št. 1-2 / 2000)

- 7-9 Janek Musek: Ob življenjskem jubileju zaslužnega profesorja dr. Vida Pečjaka  
10-11 Jožef Muhovič: Profesorju dr. Milanu Butini (1923-1999) v slovo

I. OB 80 LETNICI AKADEMIKA PROFESORJA DR. BORISA MAJERJA

- 13-14 Ob osemdesetletnici akademika profesorja dr. Borisa Majerja (uredniška beseda)  
15-17 Božidar Debenjak: Hommage  
18-24 Cvetka Tóth: Filozofija zgodovine - resnica in usoda  
25-28 Lev Kreft: Filozofija - dialektika - humanizem  
29-35 Marija Švajncer: Majerjevo srečanje s strukturalizmom  
36-39 Matjaž Potrč: Trije vplivi profesorja Majerja na moje delo  
40-42 Frane Jerman: Osemdesetletnica slovenskega filozofa  
43-46 Boris Majer: Moja filozofska pot. Ob srečanju z mojimi nekdanjimi študenti in kolegi

II. FILOZOFIJA

- 47-61 Lenart Škof: Aristotelova etika in vprašanje phrónesis  
62-66 Marija Švajncer: Zanikanje etike v Wittgensteinovem delu Logično filozofski traktat  
67-80 Jožef Muhovič: O logični naravi estetiške normativnosti oziroma o tem, zakaj so spodletele normativistične estetike  
81-92 Igor Ž. Žagar: Argumentacija v jeziku: med argumentativnimi vezniki in polifonijo. Esej iz intuitivne epistemologije

III. PSIHOLOGIJA

- 93-108 Janek Musek: Razlike v vrednotnih usmeritvah med generacijami

IV. MED HUMANISTIKO IN DRUŽBOSLOVJEM

- 109-132 Sabina Mihelj: Nekateri vidiki sorodnosti literarnih in religioznih praks: ujemanje antropoloških predpostavk simbolistične lirike in fenomenologije religije  
133-145 Bogomir Novak: Položaj učitelja med heteronomno in avtonomno etiko  
146-156 Majda Pahor: Politika in etika raziskovanja zdravstvenega dela: Razmišljanje o razlogih za zastavljanje ali nezastavljanje določenih raziskovalnih vprašanj  
157-168 Vlado Kotnik: Nosi opera v sebi simptom smrti?

## V. RECENZIJ

169-173 Milan Butina: Uvod v likovno oblikovanje - O slikarstvu - Prvine likovne prakse (Jožef Muhovič)

## VI. NAVODILA AVTORJEM

CONTENTS  
(Anthropos, No. 1-2 / 2000)

- 7-9 Janek Musek: At the Jubilee of a Professor of Great Merit, Dr. Vid Pečjak  
10-11 Jožef Muhovič: A Farewell to Prof. Dr. Milan Butina (1923-1999)

I. AT THE EIGHTIETH ANNIVERSARY OF ACADEMICIAN,  
PROF. DR. BORIS MAJER

- 13-14 At the Eightieth Anniversary of Academician, Prof. Dr. Boris Majer (Editorial Foreword)  
15-17 Božidar Debenjak: Hommage  
18-24 Cvetka Tóth: Philosophy of History - Truth and Destiny  
25-28 Lev Krefc: Philosophy - Dialectic - Humanism  
29-35 Marija Švajncr: Majer's Encounter with Structuralism  
36-39 Matjaž Potrč: Three orientations, with which Professor Majer has influenced on my work  
40-42 Frane Jerman: The Eightieth Anniversary of the Slovenian Philosopher  
43-46 Boris Majer: My Philosophical Path. Meeting my Former Students and Colleagues

II. PHILOSOPHY

- 47-61 Lenart Škof: Aristotele's Ethics and Phrónesis  
62-66 Marija Švajncr: Das negieren der Ethik in Wittgensteins Werk Logisch-Philosophische Abhandlung  
67-80 Jožef Muhovič: On the Logical Nature of Aesthetic Normativity or why Normativistic Aesthetics Failed  
81-92 Igor Ž. Žagar: Argumentation in the Language-System: between Argumentative Connectives and Polyphony. An Essay in Intuitive Epistemology

III. PSYCHOLOGY

- 93-108 Janek Musek: Cross-Generational Differences in Value Orientationss

IV. BETWEEN THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCE

- 109-132 Sabina Mihelj: Some Aspects of Similarity between Literary and Religious Practices: Correspondence between Anthropological and (Auto)poetic Presumptions of Literary Symbolism and Phenomenology of Religion  
133-145 Bogomir Novak: Teacher between heteronomy and autonomy  
146-156 Majda Pahor: Politics and Ethics of Health Care Research: why some Questions about Health Care Work become Research Questions and other not

157-168 Vlado Kotnik: Does Opera itself contain Symptoms of Death?

## V. REVIEW

169-175 Milan Butina: Uvod v likovno oblikovanje - O slikarstvu - Prvine likovne prakse (Jožef Muhovič)

## VI. INSTRUCTIONS TO THE AUTORS

UDK 159.9:929 Pečjak V.

## Ob življenjskem jubileju zaslužnega profesorja dr. Vida Pečjaka

JANEK MUSEK

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

V letu 1999 je praznoval svoj 70 let prof. dr. Vid Pečjak, redni profesor za občo psihologijo in zaslužni profesor Univerze v Ljubljani. Njegovo ustvarjalno delo, ki tudi po upokojitvi še vedno poteka z nezmanjšano močjo, je izjemno zaznamovalo slovensko psihologijo. Vanjo je zapisan kot vrhunski znanstvenik, učitelj in publicist, kot organizator in ne nazadnje kot njen najpomembnejši kronist. S svojim delom in dosežki v domači in svetovni znanosti, publicistiki in s svojim literarnim delom predstavlja zasl. prof. dr. Vid Pečjak enega vrhov v slovenskem intelektualnem prostoru.

Strokovno delo jubilaranta je tesno povezano z razvojem in oblikovanjem psihološke stroke pri nas. Bil je med prvimi študenti psihologije in po končanem študiju med prvimi sodelavci pokojnega profesorja dr. Mihajla Rostoharja na Oddelku za psihologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Na tem oddelku je deloval od svoje zaposlitve leta 1957 vse do upokojitve leta 1998: najprej kot asistent (1957), nato kot docent (1965), izredni profesor (1970) in redni profesor (1975). Tu je tudi doktoriral leta 1965 z disertacijo "Korespondence med občutki ter med občutki in čustvi". V letu 1998 je prejel naziv zaslužnega profesorja Univerze v Ljubljani. Na Oddelku za psihologijo je predaval temeljne predmete iz sklopa obče psihologije in zgodovino psihologije v okviru dodiplomskega študija, vodil je seminar iz obče psihologije in izbirne predmete, od samega začetka pa je deloval tudi v okviru podiplomskega študija psihologije in tu je bil mentor mnogim doktorandom/kam in magistrandom/kam. Zasl. prof. dr. Vid Pečjak je bil med tistimi, ki so ob Mihajlu Rostoharju in po njem najbolj oblikovali podobo psihologije kot stroke in kot znanosti pri nas; s svojim delom, ustvarjanjem in s svojo osebnostjo je vtisnil neizbrisen pečat slovenski psihologiji in njeni univerzitetni enoti, Oddelku za psihologijo na Filozofski fakulteti, edinemu mestu v slovenskem univerzitetnem prostoru, kjer poteka univerzitetni študij psihologije. Za svoje delo in za izjemen prispevek k slovenski znanosti je dobil visoka priznanja, med najvišjimi tudi nagrado nekdanjega Sklada Borisa Kidriča (1976), v letu 1993 pa je prejel naziv Ambasadorja znanosti Republike Slovenije.

Ustvarjalnost zasl. prof. dr. Vida Pečjaka zajema več pomembnih področij, med katerimi so zlasti naslednja:

1. znanstveno raziskovalno delo in znanstveno publiciranje,
2. predavateljsko delo,
3. mentorsko delo,
4. strokovno in organizacijsko delo,
5. publicistično delo na umetniškem področju.

Jubilantovo znanstveno raziskovalno delo je izredno bogato. Samostojno je objavil okrog 50 znanstvenih in strokovnih monografskih del, preko 300 člankov in razprav, od tega preko 40 v tujih znanstvenih revijah. Temu je treba dodati številna dela, ki so nastala v njegovem sodelovanju z drugimi avtorji (med temi je kar 9 mono-

grafij). Nekatera njegova dela so bila prevedena v tuje jezike, mnoga pa so doživela več izdaj in ponatisov. Impozanten je jubilarntov seznam monografij na znanstveno-raziskovalnem področju. Med najpomembnejše sodijo:

- Poglavja iz psihologije (1965)
- Teorije osebnosti (1975)
- Psihologija spoznavanja (1975, 1977)
- Veliki psihologi o psihologiji (1982)
- Nastajanje psihologije (1983)
- Misliti, delati, živeti ustvarjalno (1987)
- Poti do idej (1989, 1990)
- Psihologija množice (1994)
- Politična psihologija (1995)
- Psihologija tretjega življenjskega obdobja (1998)

Med Pečjakovimi najpomembnejšimi in najizvirnejšimi raziskovalnimi dosežki so študije čutnih sinestezij in z njimi povezana teorija pojmovne mreže, ki pomeni pomemben prispevek k sodobni kognitivni psihologiji. Na širše področje kognitivne psihologije sodijo tudi Pečjakove raziskave na področju psiholingvistike, simbolnih procesov in simbolike in asociativnih procesov. V okviru teh raziskav je razvil posebno metodo, ti. tehniko prostorske lokacije pojmov, ki se je izkazala kot uporabna ne le kot raziskovalni, ampak tudi kot širši diagnostični instrument. Naslednja pomembna tematika Pečjakovega znanstvenega raziskovanja je politična psihologija. Na tem področju je nastalo več empiričnih študij, ki so podlaga dvema novima teoretskima modeloma, modelu o uporabi in modelu o udeležbi v vojni. Poleg omenjenih raziskovalnih področij pa je jubilarntovo delo seglo tudi na druga.

Tako je med prvimi pri nas raziskoval dejavnike učenja, ustvarjalnost, v zadnjem času pa se intenzivno ukvarja s psihološko problematiko tretjega življenjskega obdobja.

Veliko svojega znanstvenega dela je zasl. prof. dr. Vid Pečjak posvetil zgodovini psihologije. Nedvomno je najpomembnejši raziskovalec zgodovine slovenske psihologije, o kateri je pisal veliko v domači in tuji literaturi. Med drugim je osvetlil tudi delo obeh nestorjev slovenske psihološke znanosti, Mihajla Rostoharja in Antona Trstenjaka. Interes za zgodovinske vidike psihologije pa je v Pečjakovem delu prerasel še v znanstveno-teoretsko in epistemološko zanimanje za psihologijo. V osemdesetih letih je izvedel mednarodno anketno raziskavo ekspertnih koncepcij psihologije, v katero je vključil 164 najprominentnejših psihologov iz 32 držav.

Pečjakove raziskave so vselej jasno problemsko zastavljene in izvedene z empiričnim metodološkim aparatom, kjer je to le mogoče. Pri tem velja omeniti krepek delež medkulturnih študij, pri čemer gre jubilarntu kar najvišje mesto med slovenskimi znanstveniki. Nadaljnja odlika jubilarntov raziskav je njihova aktualnost: vedno je raziskoval probleme, ki so bili aktualni s strokovnega vidika in pogosto vprašanja, ki so aktualna tudi z družbenega vidika.

Svoje raziskovalne izsledke je zasl. prof. dr. Vid Pečjak objavljal v slovenskem in mednarodnem znanstvenem prostoru. Veliko je objavil tudi v različnih publikacijah enciklopedičnega in leksikografskega značaja, spet tako doma kot v tujini. Prevodi nekaterih njegovih del samo potrjujejo mednarodno odmevnost Pečjakevega dela.

Jubilarnt je tudi sicer bil - in še je - vključen v tekoče raziskovalno delo na številnih znanstveno raziskovalnih projektih. Bil je nosilec mnogih raziskovalnih projektov, v mnoge pa je bil vključen kot sodelavec. O svojem raziskovalnem delu je poročal na številnih domačih, tujih, mednarodnih in svetovnih znanstvenih kongresih. Na teh srečanjih je organiziral več simpozijev in pogosto nastopil kot vabljen referent. Sodeloval je na 36 mednarodnih konferencah in kongresih, imel na njih štiri plenarna

predavanja, petkrat pa je na njih organiziral in vodil znanstvene simpozije.

Jubilant, zasl. prof. dr. Vid Pečjak, ima za seboj nekaj deset let vsestranskega in poglobljenega predavateljskega dela. Na Oddelku za psihologijo Filozofske fakultete predava od šestdesetih let dalje. Ta predavanja so zajela na dodiplomski ravni vse temeljne predmete s področja obče psihologije, psihološke metodologije in zgodovine psihologije in po uvedbi podiplomskega študija psihologije tudi predavanja na podiplomski ravni. Pečjakova predavanja je tako poslušalo skoraj 40 generacij študentov psihologije na Univerzi v Ljubljani. Občasno je predaval tudi študentom drugih fakultet te univerze. Poleg tega je veliko predaval v tujini. Na raznih univerzah v ZDA je kar šestnajstkrat predaval kot gostujoči profesor, vabljen je bil na predavanja najuglednejših univerz in znanstvenih inštitutov, kot so Univerza v Illinoisu, Inštitut Maxa Plancka v Münchenu, Tehniška univerza v Münchenu, Univerza v Heidelbergu, Univerza v Melbournu idr.

Med svojim dolgoletnim znanstvenim in pedagoškim delom na univerzi je bil zasl. prof. dr. Vid Pečjak mentor mnogim diplomantom, magistrrom/icam in doktorjem/icam znanosti. Med njegovimi učenci je ogromna večina diplomiranih psihologov pri nas, kot mentor ali somentor pa je znanstveno oblikoval veliko vodilnih slovenskih psihologov.

Zasl. prof. dr. Vid Pečjak se je močno uveljavil tudi s strokovnim in znanstvenim organizacijskim delom. Poleg vrste funkcij v strokovnih združenjih, je sodeloval v organizaciji domačih, mednarodnih in svetovnih znanstvenih srečanj, konferenc in kongresov. Kar nekajkrat je sam bil tudi glavni organizator konferenc ali kongresov.

Zanimivo in dokaj pestro je tudi jubilentovo umetniško ustvarjanje. V naše umetniško slovstvo se je zapisal kot avtor domišljjskih del za otroke in mladino (*Živali v ukrivljenem zrcalu*, 1957; *Drejšček in trije Marsovcčki*, 1961; *Pobegli robot*, 1967, 1974) in kot eden vodilnih slovenskih piscev znanstvene fantastike (*Adam in Ema na planetu starcev*, 1972; *Roboti so med nami*, 1974; *Kam je izginila Ema Lauš*, 1980). Pisal je tudi potopise (*Ameriške razglednice*, 1970), satirična dela (*Socializem v Kozji vasi*, 1988) in družbeno analitična dela (*Kako se je podrl komunizem*, 1990). Je avtor večjega števila radijskih in televizijskih iger, za TV film *Tretje življenje* (1983), ki je nastal po zgodbi iz novele *Kam je izginila Ema Lauš*, je dobil nagradi Prix Futura in Prix Japan.

Znanstveno publicistično delo zasl. prof. dr. Vid Pečjaka je močno povezano tudi z revijo *Anthropos*. V vsem času njenega obstoja je sodeloval z njo, kot avtor, v njenih uredništvih in odborih in v njenih okroglih mizah ter simpozijih. V času izhajanja revije je v njej izšlo kar 19 jubilentovih prispevkov, med njimi takšni, ki so povezani z njegovimi najpomembnejšimi raziskovalnimi dosežki.

Zasl. prof. dr. Vid Pečjak je med vrhunskimi ustvarjalci, ki jih upravičeno štejemo med oblikovalce duhovne biti našega časa. V slovenskem prostoru je vtisnil svojo podobo ne samo v lastno stroko in njeno znanost in ne samo v našo univerzo: posegel je širše v slovensko znanost, v umetnost in tudi v javnost. Obenem je z rezultati svojega dela jasno dokazal, da sodi v prve vrste naših znanstvenikov, ki imajo kaj pokazati tudi svetu. Ker ostaja v svojem ustvarjanju enako aktiven in pronicljiv, vemo, da bomo lahko tej oceni že kmalu dodali nove dosežke in se jih veselili skupaj z njim. Želimo mu še veliko uspehov, plodnega, ustvarjalnega dela in življenjskega zdravja ter zadovoljstva.



## Profesorju dr. Milanu Butini (1923-1999) v slovo

JOŽEF MUHOVIČ

Univerza v Ljubljani, Akademija za likovno umetnost,  
Erjavčeva 23, SI-1000 Ljubljana

V življenju smo na vsakem koraku priče in žrtve ločevanja, ki zabija med dogodke preteklost, med telesa razdaljo in med življenja smrt. Pravzaprav je naše življenje eno samo ločevanje - od trenutka, ki je pravkar minil, od kraja, kjer nam je bilo dobro, od ljudi, ki so nas zaznamovali ... Človek bi sodil, da se bomo zato na ločevanja in poslavljanja navadili. Pa ni tako. Vedno znova nas prizadenejo in ranijo. Radi bi se jim izognili in zaustavili neusmiljeni tok stvari, ki drvi prek nas in brezobzirno odplavlja vse, kar bi želeli imeti vedno pri sebi.

Pod taktirko te neizprosne logike je na predvečer prvega letošnjega poletnega dne (24. junija 1999) odšel od nas tudi prof. dr. Milan Butina. Smrt je prek njegovega čopiča in peresa spustila skrivnostno tančico in z gesto brezprizivnega korektorja oznanila, da slika njegovega življenja ne potrebuje nobene poteze več.

Slikar, likovni teoretik in univerzitetni profesor Milan Butina se je rodil 21. novembra 1923 v Kočevju. Med drugo vojno je kot mlad človek okusil usodo pregnanca in trpljenje interniranca. Leta 1947 je bil med tretjo generacijo študentov novoustanovljene Akademije za upodabljačo umetnost v Ljubljani. Iz slikarstva je diplomiral leta 1951, leto poprej pa se je kot slikar in scenograf zaposlil v ljubljanskem Mestnem gledališču. V njem je ostal do leta 1970 in v tem obdobju scenografsko opremil 91 gledaliških uprizoritev. Od leta 1970 do 1975 je služboval kot profesor na Srednji šoli za oblikovanje v Ljubljani. V tem letu pa je kot docent za likovno teorijo in likovno didaktiko na Akademiji za likovno umetnost univerze v Ljubljani pričel svojo univerzitetno kariero. Iz filozofije je magistriral leta 1979, za doktorja filozofije pa je bil promoviran leta 1982. Istega leta je bil izvoljen v naziv izredni, leta 1987 pa še v naziv redni profesor. Kot učitelj Univerze v Ljubljani je predaval več predmetov s področja likovne prakse, teorije in pedagogike: predmet *scenografija* na Akademiji za gledališče, radio, film in televizijo (1970-1973), predmete *likovna teorija*, *likovna metodika* in *likovna didaktika* na Akademiji za likovno umetnost (1975-1983) in predmeta *likovna teorija* in *barvne študije* na Oddelku za tekstilno tehnologijo Fakultete za naravoslovje in tehnologijo (1981-1990).

Upokojen je bil leta 1990, ko se je njegov življenjski elan namesto v mirmo upokojensko jesen olistal v neverjetno bujno in plodno strokovno pomlad, ki je pognala mogočne veje v tri obsežne in kompleksne strokovne monografije, dvanajst samostojnih razstav in vrsto odmevnih razprav in člankov.

Sodeloval je s številnimi strokovnimi revijami doma in v tujini, reviji *Anthropos* pa je kot avtor in kot njen natančni bralec ostal zvest polnih dvajset let, od svoje prve objave v njej leta 1979 do smrti.

Splošno znano dejstvo je, da je bil Milan Butina eden največjih likovnih intelektualcev na Slovenskem in eden najbolj izvirnih likovnih teoretikov tega stoletja sploh. Zunanji izraz in dokaz tega dejstva so monografije *Elementi likovne prakse* (1982, ponatis 1997), *Slikarsko mišljenje* (1984, ponatis 1995), *Uvod v likovno oblikovanje* (1997) in *O slikarstvu* (1997), prek šestdeset razprav in člankov (objavljenih doma in v tujini), nič manj pa tudi njegov slikarski opus v vsem razponu od z izjemno



svežino in jasnostjo nabite zgodnje "sintetično kubistične" faze (1956-1963), te nenaadne, enkratne, izvirne in v likovnem smislu subverzivne derivacije takrat prevladujočega socialističnega realizma, do njegovih krajin, pod realistično fasado katerih mnogim do današnjih dni ni bilo dano začititi slikarjeve intence, da bi nam dopovedal, kako se ontologija in eshatologija sveta ne odvijata samo v izjemnih primerih in visokih filozofskih sferah, ampak prav tu, kjer smo, prav v tem predmetnem filozofskem *incognitu*, ki lahko oveni, segnije in omahne v črepinje.

Umetniško in znanstveno delo prof. Milana Butine izraščata iz istega strastnega prizadevanja. Iz prizadevanja, ki bi ga s *Teilhardom de Chardinom* lahko označil kot "*un effort pour voir, et faire voir*" (prizadevanje, da bi videli in dali videti). Da bi videli svet za fiziko naključij in entropije, človeka za fasado volje do moči, umetnost pod njeno promocijsko nastopaško masko, lepoto pod prahom vsakdanjosti in teorijo brez iluzije o njenih mejah. In da bi to na kar se da nepotvorjen način dali videti tudi drugim ...

Kljub izjemnim dosežkom, do katerih se je prof. Butina dokopal s svojim talentom za konceptualno refleksijo dogajanj, svojo ljubeznijo do sistematičnega raziskovanja in veliko strogostjo do sebe (ob kar neverjetni hkratni prizanesljivosti do drugih), ni bil nikoli med ljudmi, ki silijo v javnost in se hočejo razkazovati. Vedno je spadal med tiste neutrudne, na videz marginalne ustvarjalce, ki ne izjavljajo ploskanja množic in se ne kopljejo v časteh, ker orjejo v globino, ki je množicam nedostopna, in ker so tako potešeni z izzivi in rezultati svojega početja, da zunanje priznanje enostavno pozabijo iskati. Taki sta tudi njegova umetnost in teorija. Orjeta na globoko in služita tistim, ki jih na globoko vleče, služita kot "vaja v življenju", kakor je v eni svojih razprav sam aforistično zapisal. In ti, ki jih na globoko vleče, nezadržno prihajajo z vsako novo generacijo ... To pripravlja Butinovemu delu posebno mesto na horizontih prihodnosti.

Če kdaj, potem je ob tej priložnosti odveč ponavljati, kako nebogljene so besede, ko padajo v vrzel, ki jo je zapustilo življenje take polnosti, kot je bilo življenje profesorja Butine. Z njimi in za njimi ostaja votla praznina. Morda pa bo manj votla, če za konec ponovim misel, ki jo je ob simpoziju, posvečenemu sedemdesetletnici prof. Butine, zapisal prof. Igor Košir z Akademije za gledališče, radio, film in televizijo: "V našem podnebnju je pravi čudež, da se pomembne stvari sploh ohranijo; da sploh preživijo nekatera stališča, nekateri pogledi, nekatera znanja, ki niso za takojšnjo rabo in hitro prodajo; ki jim modne muhe ne morejo blizu; ki so le po čudežnem naključju zrasle na tem koncu sveta, saj izvirajo iz tako globokih studentov, da bi lahko privrele na plano kjer koli. In pravi čudež je, kako se lahko odteščaš pri takih studencih, ko blodiš po brezpotjih naše gluhe loze brez jasne svetlobe, ostrih senc in brez kakršnega koli odmeva. Iz navidez skromne, ozko usmerjene specialnosti, iz skrajno intimne želje po razkritju čudeža stvarjenja se razrase jasna, barvita (...) podoba, ki prav zaradi svoje pestrosti zazveni v polnozvočje, razumljivo številnim. In potrebno številnim, pa če to priznajo ali ne. Ne bo pa čudež, če bodo kdaj po svetu iskali poti do zadnjih vprašanj stvarjenja, pa jim bomo - ne brez ponosa! - pokazali delo doktorja Butine. In bodo ostrmeli."



## *Ob osemdesetletnici akademika profesorja dr. Borisa Majerja*

UREDNIŠKA BESEDA

*Preteklega maja (4. maja) smo se člani Oddelka za filozofijo in njegovi sodelavci ob slavljenčevi navzočnosti zbrali v sejni sobi Filozofske fakultete ter s prigradnimi govori poskušali orisati filozofsko pot profesorja Majerja in predvsem naše doživljanje slavljenca kot strokovnjaka in kot osebnost. Dogovorili smo se tudi, da bomo naše prispevke objavili in s tem tudi javno obeležili visoki jubilej našega akademika.*

*Spodobi se, da ob tej priložnosti vsaj približno in na kratko orišemo slavljenčevo življenjsko pot.*

*Boris Majer se je rodil v Colu pri Vipavi 15. februarja 1919. leta. Po maturi na poljanski gimnaziji se je vpisal na slavistiko s slovenščino kot glavnim predmetom. Diplomiral je junija 1941. Po kapitulaciji kraljevine Jugoslavije se je priključil narodnoosvobodilnemu boju. Konec junija leta 1952 so ga Italijani odpeljali najprej v Gonars, nato pa v koncentracijsko taborišče v Trbižu. Po zlomu Italije se je vrnil v Ljubljano ter februarja 1944 odšel v partizane, kjer je opravljal različne politične funkcije.*

*Po vojni je bil urednik in direktor Cankarjeve založbe, kjer je kot urednik bil zadolžen za izdajanje marksistične in filozofske literature. Od leta 1952 do 1959 je poučeval filozofijo na klasični in poljanski gimnaziji ter učiteljišču. Leta 1960 je bil izvoljen v naziv višji predavatelj za dialektični materializem ter prevzel mesto na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete, ki je preživljal prav tedaj težko kadrovsko krizo. Prihod dr. Vojana Rusa iz Beograda je omogočil tudi domačo habilitacijo. Tako je Boris Majer doktoriral 1968, postal še istega leta izredni profesor, leta 1972 pa je bil izvoljen v naziv rednega profesorja. Leta 1973 je zapustil Oddelek ter med drugim prevzel predstojništvo Marksističnega centra CK ZKS. Leta 1975 je postal dopisni, 1981 pa redni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti, kjer je organiziral Inštitut za marksistično filozofijo (danes Filozofski inštitut).*

*Osnovni predmet Majerjevega znanstvenega interesa je bila analiza sodobne evropske filozofije v luči dosežkov Heglove filozofske misli. Tako je nastala tudi knjiga *Med znanostjo in metafiziko* iz leta 1968, kjer je zagovarjal tezo, da je evropska filozofija po drugi polovici 19. st. nazadovala glede na proces Heglovega ukinjanja tako imenovane idealistične filozofije. Podobno tezo je zagovarjal tudi v zelo informativnem a kritičnem delu *Strukturalizem* (1971). Za Majerjev prispevek k razvoju slovenske filozofije je nedvomno pomembno, da v svoji kritiki ni bil nikoli zanikovalski, ampak se je v marsičem s filozofijami, ki jih je kritiziral, tudi strinjal.*

Frane Jerman

AT THE EIGHTIETH ANNIVERSARY OF ACADEMICIAN, PROF. DR. BORIS MAJER  
*Editorial Foreword*

*The members of the Department of Philosophy and our associates met on May 4 last year in the council room of the Faculty of Arts to celebrate the occasion of the eightieth anniversary of our honourable guest, professor Majer. We tried to present his philosophical path with our occasional speeches, and above all, our appreciation of him as an expert and a great personality. We also agreed about publishing our contributions, thus to present to the public a high jubilee of our academician.*

*On this occasion, we should describe his life path at least in some words.*

*Boris Majer was born in Col near Vipava, on February 15, 1919. After he had graduated at the Poljane grammar school, he entered the Faculty of Arts to study Slavonic studies with Slovene language as his major subject. He graduated in June 1941. After the capitulation of the Kingdom of Yugoslavia, he joined the National Liberation Movement. At the end of June 1942, he was captured by Italian army and interned at first in Gonars and then in a concentration camp in Trbiž. After the capitulation of Italy, he returned to Ljubljana. In February 1944, he joined the partisan movement and was engaged there in different political functions.*

*After the war, he was Editor and Director of a publishing house Cankarjeva založba, and his duty was to publish the Marxist and philosophical books. In the period between 1952 and 1959, he taught philosophy at the Poljane grammar school and at the Teacher's Training College. In 1960 he was elected to Senior Lecturer in dialectical materialism in the Department of Philosophy at the Faculty of Arts, which was passing then through a serious crisis because of a lack of qualified professors. It was not possible to organise habilitation proceedings there until Dr. Vojan Rus returned from Belgrade. Thus, Boris Majer was awarded his Ph.D. in 1968. He was elected to Associate Professor in the same year and to Professor in 1972. He left his professorship in 1973, and in parallel with other obligations he took over directorship of the Marxist Centre of CK ZKS (Central Committee of the League of Communists of Slovenia). He became a corresponding member of the Slovenian Academy of Sciences and Arts in 1975 and its ordinary member in 1981. Within the Academy he organised the Institute of Marxist Philosophy (today's Institute of Philosophy).*

*Majer's basic scientific interest was the analysis of modern European philosophy in light of the achievements of Hegel's philosophical thought. The result of this was his book *Between Science and Metaphysics* (1968), in which he argued that, regarding the process of Hegel's *Aufhebung* of the so-called idealistic philosophy, the European philosophy after the second half of the 19th century had regressed. In his *Structuralism* (1971), a very informative, yet critical book, he argued for a similar thesis.*

*An important feature of his contribution to the development of Slovenian philosophy is undoubtedly his non-denial criticism, for he himself agreed with many items of those philosophies, which he had been criticising.*

*Frane Jerman*

UDK 1 Majer B.

**Hommage**

BOŽIDAR DEBENJAK

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

*Prispevek govori o avtorjevih srečanjih s profesorjem Majerjem od jeseni leta 1952 na klasični gimnaziji, ter spremlja profesorjevo pot na današnji Oddelek za filozofijo. Njegovo delo prikazuje kot zgodovinsko in v okviru tedanje vladajoče ideologije kot smerodajno in demokratično. Pisec posebej govori o profesorjevih zaslugah pri ustanavljanju Filozofskega društva Slovenije ter pri reorganizaciji nekdanjega Sociološkega inštituta v Inštitutu za sociologijo in filozofijo.*

**ABSTRACT****HOMMAGE**

*The article discusses author's meetings with professor Majer as from autumn 1952 at the grammar school, and accompanies professor's path to the today's Department of Philosophy. His work is represented as historical one and within the framework of the then leading ideology as orientative and democratic one. The author, in particular, stresses professor's merits by founding of the Slovenian Philosophical Society and by re-organisation of the former Sociological Institute to the Institute of Sociology and Philosophy.*

Borisa Majerja smo dijaki Klasične gimnazije spoznali jeseni 1952 ob vstopu v osmi razred; v programu sedmega razreda smo imeli pol leta psihologijo, pol leta logiko; logiko je poučeval Toličič, psihologijo Pediček; program filozofije v osmem razredu pa je bil zgodovinsko zasnovan; tedaj 33-letni Boris Majer nas je torej začel učiti grško filozofijo. Mi smo bili, kolikor se spominjam, njegov prvi šolski letnik, saj je ob reorganizaciji zapustil vodstveno mesto v Cankarjevi založbi. V nasprotju s kom drugim, ki ga je tedanja reorganizacija iz politično obarvanih služb prinesla v šolo, je bil profesor Majer načitan, usmerjen v stroko, brez sleherne ideološke vsiljivosti. Za ure je imel perfektno pripravljene zapiske, znal je tudi ogreti za lastno delo. Našel je nekaj prostovoljcev, da smo pripravili seminarske naloge; jaz sem se prebijal skozi latinskega Lukrecija iz šolske knjižnice, saj je Sovretov prevod izšel šele precej kasneje. Po maturi se več let nisva srečala, je pa medtem postal velika avtoriteta v didaktiki filozofije, tako da je dobil poleg klasične gimnazije na pleča še učiteljišče, naposled pa tudi angažma na filozofskem oddelku kot predavatelj metodike pouka filozofije. Mene je pot vodila na biologijo, potem v vojsko, potem na podiplomski študij na Inštitutu za sociologijo. Ker so se dejavnosti inštituta deloma pokrivalo z nalogami tedanjega Društva filozofov in sociologov Slovenije, kjer je bil prof. Majer tedaj član odbora, naju je to spet povežalo, in rezultat je bilo vabilo, naj pridem v službo na oddelek za filozofijo, predavaj o temah iz t.i. dialektike narave. To je bilo v letu 1961. Tik pred tem je oddelek za

filozofijo prestajal svojo tretjo politogeno krizo: prva je bila v letu 1945, povezana z upokojitvijo komaj petdesetletnega Franceta Vebrca; druga je sledila 1948, z aretacijo komaj dobro prispelega Ceneta Logarja; tretja je bila vezana na *Revijo 57*, Pučnikov proces in odklonitev ponovne izvolitve asistentov: Veljka Rusa in Tarasa Kermaunerja. Ob tej krizi se je oddelek zamajal v samih temeljih: prof. Sodnikova je odšla v predčasni pokoj, doc. Vladimir Seliškar je vzel enoletni študijski dopust, po katerem se je upokojil. Rešitev, ki so jo tedaj ponujali politiki, je bila: zaprtje oddelka, napotitev morebitnih študentov v Zagreb. Nemajhna zasluga prof. Majerja je bila, da je tem "rešitvam" argumentirano nasprotoval, nakar so njemu naložili, naj organizira drugačno rešitev. Jeseni 1961 je tako oddelek začel z delom v naslednji postavi: višji predavatelj Boris Majer kot predstojnik, s predmetnim področjem postheglovske filozofije plus metodike pouka filozofije; predavatelj Božidar Debenjak s predmetnim področjem "teorija stvarnosti"; asistent Anton Žvan (zgodovina novejšje filozofije); asistent Frane Jerman (logika). Ko se je tako začelo obnavljati življenje na oddelku, se je tudi prof. Sodnikova odzvala vabilu in potem do smrti predavala zgodovino filozofije do zaključno s Kantom. Sodelovanje z oddelkom je ohranil prof. Bošnjak iz Zagreba, ki je prav tako predaval del zgodovine filozofije. Globus filozofskih predavanj je kmalu s predavanji o kitajski filozofiji zaokrožil prof. Mirko Hribar. S prihodom Vojana Rusa 1963. iz Beograda je bila faza konsolidacije oddelka zaključena: lahko smo intenzivirali delo na doktoratih, ki so se zvrstili v letih 1968-70. Oddelek se je normaliziral.

Iz te krize smo potegnili dragocen nauk: da filozofija nikdar več ne sme priti v situacijo, ko bi bila tako ranljiva in bi bila usoda stroke odvisna od peščice posameznikov. Zato je bilo treba za generacije naših študentov odprti možnosti podiplomskega študija in znanstvenega razvoja, saj smo lahko le od njih pričakovali, da bodo na nacionalni univerzi zapolnili vrzeli v stroki. Med oddelki filozofske fakultete smo bili eden tistih, ki je najbolj sistematično odpiral pota strokovne in znanstvene promocije. Iz generacij študentov so se kar po vrsti oblikovali današnji profesorji in raziskovalci, nastalo je kar nekaj filozofskih institucij, izhaja veliko število revij, izvirmih del, prevodov klasičnih del, prevodov novih avtorjev. Komaj da bi bilo tako, ko bi ne bilo poguma, s katerim je Boris Majer tam v letu 1961 gnal sebe in nas v reševanje komaj rešljive naloge. Poznejši razvoj oddelka je bogat z dogodki, toda mnogo manj dramatičen od omenjene dobe. Če danes šteje slovenska filozofija nekaj deset doktorjev znanosti, je to poleg vsega drugega tudi rezultat pravilne odločitve našega jubilaranta v letu 1960/61, da je filozofski oddelek treba ohraniti.

Vzporedno z razvojem oddelka je teklen tudi razvoj društva. Začetno Društvo filozofov in sociologov Slovenije se je razdelilo v dve društvi, izbor imena Slovensko filozofsko društvo - ki se danes zdi tako naravno - je bil tedaj polemično sprejet kot malodane nacionalističen; kritizirali so nas tako nekateri doma kot predvsem iz Jugoslovenskega združenja za filozofiju; tudi tu je pomemben del boja padel na Borisa Majerja, čeprav tudi drugi nismo držali križem rok. Ko je društvo enkrat shodilo, je njegova zgodovina sicer bogata, a ne več tako napeta kot na startu.

Poskus razviti raziskovalno delo v okviru Instituta za sociologijo se je dobro začel, institut se je celo preimenoval v Institut za sociologijo in filozofijo in imel nekaj časa poseben filozofski oddelek, a zunanje okoliščine niso bile naklonjene temu razvoju. Celoten institut je bil kasneje priključen fakulteti s sedanjim imenom FDV. Toda tudi tu je nastala neka možnost za delovanje filozofov raziskovalcev, tako da tudi ta napor ni šel v nič. Osnovna ideja, da stroka za univerzitetno delo potrebuje tudi širše raziskovalno zaledje, pri čemer morata biti oddelek in institut tesno povezana, pa je slejkoprej aktualna.



Pozneje je profesorja Majerja pot zanesla v profesionalno politiko, vendar je tudi še potem ohranil z oddelkom živ stik: pri magisterijih in doktoratih, pri oddelkovem uveljavljanju v javnosti. Na Marksističnem centru je omogočil zaposlitev kar nekaj filozofom, ki še danes nekaj pomenijo. Ob sprejemu med akademike je postavil na noge še eno filozofsko institucijo: Filozofski inštitut ZRC SAZU.

Ko se zdaj ozira skupaj z nami - ob svoji četrti dvajsetletnici - kako je obrodilo, kar je sejal, mislim, da ima on dovolj razloga za zadoščenje, mi pa za priznanje: dobro si sejal.

## Filozofija zgodovine - resnica in usoda

CVETKA TÓTH

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

### IZVLEČEK

Članek "Filozofija zgodovine - resnica in usoda" obravnava Tillichovo filozofijo v njegovem zgodnjem obdobju vse do emigracije leta 1933. V tem obdobju je pojem "kairos" eden izmed najpomembnejših pojmov njegovega miselnega sveta, ki je na meji filozofije in religije.

Kairos je vsebinsko "izpolnjeni čas" in kot tak je povezan z novo bitjo, obenem pomeni tudi vpotegnenost večnega v čas, toda večno ne ukinja časovnega.

Ključne besede: etika, metafizika, filozofija zgodovine

### ZUSAMMENFASSUNG

#### PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE - WAHRHEIT UND SCHICKSAL

Der Artikel "Philosophie der Geschichte - Wahrheit und Schicksal" behandelt Tillichs Philosophie in seiner früheren Periode, bis zu seiner Emigrationszeit im Jahre 1933. In dieser Periode ist der Begriff "Kairos" einer von den wichtigsten Begriffen seiner Gedankenwelt, die an der Grenze von Philosophie und Religion steht.

Kairos heißt inhaltlich "erfüllte Zeit" und als solcher mit neuem Sein verbunden und bedeutet gleichzeitig auch das Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit, aber das Ewige hebt das Zeitliche nicht auf.

Schlüssel Wörter: Ethik, Metaphysik, Philosophie der Geschichte

### 1. Pojem usode v filozofiji

Nikakor niso bili marksisti ali Marxovi misli blizu stoječi misleci tisti, ki bi Paulu Tillichu, temu svojevrstnemu mislecju *na meji* med teologijo in filozofijo, pomagali do njegove redne profesure, ki jo je dobil 24. aprila 1929 na Univerzi v Frankfurtu, ki je v takratnih časih veljala za najbolj liberalno univerzo v Nemčiji. Po upokojitvi profesorja za filozofijo Hansa Corneliusa (1863-1947) je ostalo prazno mesto, ki ga je leta 1928 dobil Max Scheler (r. 1874), vendar je ta žal kmalu, že 19. maja istega leta, umrl. Med kandidati za naslednika so najprej bili: 1. Martin Heidegger, 2. Karl Jaspers, 3. Max Wertheimer. Ministrstvo je zahtevalo novo, dodatno listo, na kateri so bili: 1. Nicolai Hartmann, 2. Alfred Bäumler, 3. Erich Rothacker. Tudi to listo je takratni minister za kulturo odklonil in predlagal Paula Tillicha, vendar je Tillichovemu imenovanju Cornelius zelo nasprotoval; med drugim mu je očital tole: "Njegovo delo *O sistematiki znanosti* kaže precej nezadostno poznavanje znanosti, katere sistem je hotel podati,



knjiga je znanstveno na zelo nizki ravni, vsebuje banalnosti vseh vrst in komajda en stavek, ki ne bi operiral z nejasnimi pojmi."<sup>1</sup> Vendar je dokončna odločitev padla Tillichu v prid. Tako je po profesuri iz teologije na univerzi v Marburgu in profesuri za religiologijo v Dresdnu sledila še profesura iz filozofije in sociologije. Omenjena profesura je vključevala tudi predavanja iz socialne pedagogike; hkrati je Tillich postal direktor seminarja za filozofijo in direktor pedagoškega seminarja na univerzi v Frankfurtu.

Njegovo nastopno predavanje junija 1929 se je glasilo *Filozofija in usoda*<sup>2</sup> in v njem je skušal predvsem kot filozof razmišljati o tem, kako naj se filozofija sooča s pojmom usode. Poudarja, da biti filozof "pomeni zavzeti stališče, ki prekaša usodo. Filozofsko spoznanje je brezusodnostno spoznanje, saj je spoznanje večne strukture biti, ki je kot pogoj vseh zgodovinskih sprememb sam nespremenljiv."<sup>3</sup> Vprašanje, ki si ga Tillich postavlja, je, kako je s spoznanjem, namreč ali je resnica v kakšni sovisnosti z usodo in "kakšne nasilne spremembe bi filozofija morala doživeti, v kakšni spremembi usode bi sama morala biti, da bi iz brezusodne resnice lahko stopala po poti usodi zavezane resnice".<sup>4</sup> Daleč najpomembnejše vprašanje je odnos med *svobodo* in *nujnostjo*. Usoda je namreč povezana s pojmom svobode, saj tam, kjer ni svobode, tudi ni usode, ampak je samó nujnost. Kolikor več svobode je, toliko več možnosti je za samodoločanje in s tem za sposobnost biti odprt za usodo (*Schicksalsfähigkeit*).<sup>5</sup> Ravno zaradi tega, ker je filozofija svobodna in se določa sama s seboj, je zmožna usode oziroma sposobnosti za usodnost, skratka, da je *schicksalsfähig*,<sup>6</sup> tudi v pomenu, ko filozofija sama oblikuje usodo sveta. Ko filozofija ne more biti svobodna in je podrejena čemu zunanjemu, bodisi da je to kaj materialnega ali idejnega, po Tillichu izgublja svojo lastno usodo in se spreminja v nekaj brezusodnostnega. Zdaj se vsa nujnost, ki sicer je v usodi, spreminja v tujost in z njo svoboda v odtujeno nujnost.

Tillich se zaveda, da filozofija ni nikdar zunaj sveta in njegovih razmer. Pogojena je z univerzalno nujnostjo, vendar je vse, o čemer filozofija razmišlja, dojeto in opredeljeno najprej in predvsem s svobodo filozofije. Kakšno usodo je torej filozofija negovala, ker se je sama dojemala "kot pogojena z usodo", in drugič, kako naj filozofija "pojmovno" dojemata svojo "pogojenost z usodo"?<sup>7</sup> Gre predvsem za vprašanje resnice, ki je vsebovano v usodi. Tukaj z vso močjo izstopa pojem zgodovine. In ravno Hegel je po Tillichu tisti, ki je zgodovino dojel najbolj temeljito.

Zgodovina je kot prostor, v katerem se razodeva prav vse, od moči idej, kakršnega koli izvora že, do boja ljudstev za premoč. Toda kaj je vsebina tega, kar nam posreduje zgodovina? Tillich zdaj napreže vse svoje moči, da bi odgovarjal po tillichovsko in opozoril na svojo lastno držo, s katero želi zelo odločno stopiti v zgodovino novejšo filozofije. Njegova eksistencialna naravnost je očitna, vendar je tu hkrati še vprašanje,

1 Povzeto iz Renate Albrecht in Werner Schübler: Paul Tillich. Sein Leben, Peter Lang, Frankfurt 1993, str. 80. Gre za Tillichovo delo z naslovom *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* iz leta 1923.

2 Delo *Philosophie und Schicksal* je prvič izšlo v *Kant-Studien* 34, 1929, zv. 3/4, str. 300-311. Objavljeno še v Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, *Gesammelte Werke (GW) IV*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, str. 23-35.

3 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal*, str. 23.

4 Prav tam.

5 Prav tam, str. 24. V angleškem prevodu iz leta 1948 z naslovom *Philosophy and Fate* dobimo izraz *susceptibility to fate*.

6 Prav tam. V angleškem prevodu: "Just because philosophy is free, because it is determined by itself, it is susceptible to fate." Gl. Paul Tillich: *Main Works/Hauptwerke I* (izd. Carl Heinz Ratschow), De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk, Berlin - New York 1989, str. 320.

7 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal*, str. 25.

knjiga je znanstveno na zelo nizki ravni, vsebuje banalnosti vseh vrst in komajda en stavek, ki ne bi operiral z nejasnimi pojmi."<sup>1</sup> Vendar je dokončna odločitev padla Tillichu v prid. Tako je po profesuri iz teologije na univerzi v Marburgu in profesuri za religiologijo v Dresdnu sledila še profesura iz filozofije in sociologije. Omenjena profesura je vključevala tudi predavanja iz socialne pedagogike; hkrati je Tillich postal direktor seminarja za filozofijo in direktor pedagoškega seminarja na univerzi v Frankfurtu.

Njegovo nastopno predavanje junija 1929 se je glasilo *Filozofija in usoda*<sup>2</sup> in v njem je skušal predvsem kot filozof razmišljati o tem, kako naj se filozofija sooča s pojmom usode. Poudarja, da biti filozof "pomeni zavzeti stališče, ki prekaša usodo. Filozofsko spoznanje je brezusodnostno spoznanje, saj je spoznanje večne strukture biti, ki je kot pogoj vseh zgodovinskih sprememb sam nesprenmenljiv."<sup>3</sup> Vprašanje, ki si ga Tillich postavlja, je, kako je s spoznanjem, namreč ali je resnica v kakšni sovisnosti z usodo in "kakšne nasilne spremembe bi filozofija morala doživeti, v kakšni spremembi usode bi sama morala biti, da bi iz brezusodne resnice lahko stopala po poti usodi zavezane resnice".<sup>4</sup> Daleč najpomembnejše vprašanje je odnos med *svobodo* in *nujnostjo*. Usoda je namreč povezana s pojmom svobode, saj tam, kjer ni svobode, tudi ni usode, ampak je samó nujnost. Kolikor več svobode je, toliko več možnosti je za samodoločanje in s tem za sposobnost biti odprt za usodo (*Schicksalfähigkeit*).<sup>5</sup> Ravno zaradi tega, ker je filozofija svobodna in se določa sama s seboj, je zmožna usode oziroma sposobnosti za usodnost, skratka, da je *schicksalsfähig*,<sup>6</sup> tudi v pomenu, ko filozofija sama oblikuje usodo sveta. Ko filozofija ne more biti svobodna in je podrejena čemu zunanjemu, bodisi da je to kaj materialnega ali idejnega, po Tillichu izgublja svojo lastno usodo in se spreminja v nekaj brezusodnostnega. Zdaj se vsa nujnost, ki sicer je v usodi, spreminja v tujost in z njo svoboda v odtujeno nujnost.

Tillich se zaveda, da filozofija ni nikdar zunaj sveta in njegovih razmer. Pogojena je z univerzalno nujnostjo, vendar je vse, o čemer filozofija razmišlja, dojeto in opredeljeno najprej in predvsem s svobodo filozofije. Kakšno usodo je torej filozofija negovala, ker se je sama dojemala "kot pogojena z usodo", in drugič, kako naj filozofija "pojmovno" dojema svojo "pogojenost z usodo"?<sup>7</sup> Gre predvsem za vprašanje resnice, ki je vsebovano v usodi. Tukaj z vso močjo izstopa pojem zgodovine. In ravno Hegel je po Tillichu tisti, ki je zgodovino dojel najbolj temeljito.

Zgodovina je kot prostor, v katerem se razodeva prav vse, od moči idej, kakršnega koli izvora že, do boja ljudstev za premoč. Toda kaj je vsebina tega, kar nam posreduje zgodovina? Tillich zdaj napreže vse svoje moči, da bi odgovarjal po tillichovsko in opozoril na svojo lastno držo, s katero želi zelo odločno stopiti v zgodovino novejše filozofije. Njegova eksistencialna naravnost je očitna, vendar je tu hkrati še vprašanje,

<sup>1</sup> Povzeto iz Renate Albrecht in Werner Schübler: Paul Tillich. *Sein Leben*, Peter Lang, Frankfurt 1993, str. 80. Gre za Tillichovo delo z naslovom *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* iz leta 1923.

<sup>2</sup> Delo *Philosophie und Schicksal* je prvič izšlo v *Kant-Studien* 34, 1929, zv. 3/4, str. 300-311. Objavljeno še v Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, *Gesammelte Werke (GW) IV*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, str. 23-35.

<sup>3</sup> Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal*, str. 23.

<sup>4</sup> Prav tam.

<sup>5</sup> Prav tam, str. 24. V angleškem prevodu iz leta 1948 z naslovom *Philosophy and Fate* dobimo izraz *susceptibility to fate*.

<sup>6</sup> Prav tam. V angleškem prevodu: "Just because philosophy is free, because it is determined by itself, it is susceptible to fate." Gl. Paul Tillich: *Main Works/Hauptwerke I* (izd. Carl Heinz Ratschow), De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk, Berlin - New York 1989, str. 320.

<sup>7</sup> Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal*, str. 25.

s kakšnim smislom je zgodovina sploh izpolnjena. Tako, vsaj kar se zgodovine tiče, Tillich izstopa kot mislec oziroma kar *filozof smisla*. Heglovska zvičajnost uma sicer zelo dobro razloži zgodovinsko dogajanje kot razvoj vitalne ideje z vsemi njenimi stranpotmi. Svetovnozgodovinsko dogajanje, pojmovano kot filozofija zgodovine, pomeni *razvoj pojma svobode*, s čimer svoboda obvladuje nujnost, vendar po Tillichovi ugotovitvi heglovsko zastavljeno filozofijo zgodovine ne gre povečevati, nasprotno, nujno je obrniti *zvičajnost uma*. Kam in kako?

Sociologija in psihologija dokazujeta, da so ideje postale ideologije, "iluzionarni izraz volje do moči ali libida",<sup>8</sup> kar pomeni, da učinkujejo kot napačna in sprevrnjena zavest, če razlagamo Tillicha s pomočjo Marxove misli. Za to razlago namreč sam daje oporo. Vse preveč dejstev v zgodovini, v novejši še posebej, je usmerjenih v boj za razredni interes, za premoč zgolj posamičnih interesov, ki si podrejajo večino človeštva. Tudi nagonske tendence duševnosti so porabljene za to, da prelisičijo idejo v tem smislu, da ta postaja sredstvo za doseg moči kot premoči, ki nikakor ne osvobajata, ampak si vse obstoječe podreja, celo zasužnjuje, tudi tega, ki sicer velja za gospodarja. Ideja kot orodje logike gospostva vpliva še na filozofijo, ki je bila spremenjena celo do te mere, da je podrejena smislu odtegnjeni nujnosti. Zdaj filozofija nima nikakršne svobode več, izgubila jo je, zato tudi ne premore več svoje lastne usode. Tillich vedno znova opozarja, da je usoda enotnost svobode in nujnosti.

Filozofija, podrejena nujnosti, ni več teorija, ampak ideologija, resnična pa je filozofija samo kot teorija. Filozofija, pojmovana kot teorija, je po Tillichu resnična samo zaradi tega, ker vsebuje določen smisel. Za razumevanja tega Tillich vpelje kategorialno dvojico *kairos - logos*. "Združitev kairosa in logosa je filozofska naloga, ki nam je zadana v filozofiji in na vseh področjih, ki so odprta za filozofskega duha. Logos je treba povzdigniti v kairos, vrednost v polnost časa, resnico v usodo eksistence. Ločitev ideje in eksistence je treba preseči. Za bitje je bistveno, da doseže eksistenco, da se spoji s časom in usodo. To bitja ne doleti od zunaj, temveč je izraz njegove biti, njegove svobode. In za filozofijo je bistveno, da biva v eksistenci, da ustvarja iz časa in usode."<sup>9</sup> S tem je bistvo filozofije razumljeno tudi kot določena *filozofija zgodovine*.

Tak pristop zahteva zelo natančno pojmovno analizo, ki je najprej naravnana ontološko, s svojo usmerjenostjo v bit kot večno resnico, da pač nekaj je, ne pa da ničesar ni. Samo mišljenje "je ena od moči biti, vendar moč znotraj eksistence",<sup>10</sup> in mišljenje ohranja svojo moč tako, da presega in vsaj deloma izstopa iz eksistencialne situacije, ko vsakokrat skuša posredovati kaj novega, enkratnega. Vendar se nikdar ne da povsem in do kraja sestopiti iz eksistence: "Preskok mišljenja ne pomeni odtrgati se od eksistence, tudi v aktu njegove najširše svobode ostaja mišljenje zavezano usodi. Tako zgodovina pokaže filozofiji, da vsako bivajoče biva v usodi. Vsako končno bitje poseduje določeno moč lastne biti in zato odprtost za usodo. Kolikor večja je moč sebstva bivajočega, toliko večja je stopnja njegove sposobnosti za usodo, na kateri se nahaja, tem globlje mora biti spoznanje tega bivajočega v usodi."<sup>11</sup> Vse od fizike tja do normativnega duhoslovja se dogaja naše spoznavanje, bodisi da je ponekod usmerjeno bolj v *logos*, v drugem delu bolj v *kairos*. Zato sta *logos* in *kairos* po Tillichu bistveni določbi pojma usode v filozofiji. Nikakor ne samo *kairos*, kajti tako bi kaj izrečenega veljalo samo za tega, ki je kaj "povedal; če bi bilo le v *logosu*, bi bilo brezusodno, torej

<sup>8</sup> Prav tam, str. 32.

<sup>9</sup> Prav tam, str. 34.

<sup>10</sup> Prav tam, str. 35.

<sup>11</sup> Prav tam.

ne bi bilo deležno biti, ki sama temelji v usodi."<sup>12</sup>

Zavezanost in vpetost filozofije v *logos* in *kairos* Tillich hkrati nadaljuje in tudi popravlja. Zaveda se, da je v starogrški filozofiji prevladoval *logos*, v srednjeveški pretežno svojstveno razumljeni *kairos*. Tillichu nikakor ne gre samo za uspešno sintezo teh dveh tradicij, recimo Aten in Jeruzalema. Zaveda se, da je sodobna filozofija prežeta z *logosom*, ki ga obvladuje zelo svojevrsten *kairos*, namreč zaverovanost v znanost in tehniko. To so izrazito manipulativne tendence, ki ne dajejo kvalitativnega napredka, ampak samo in zgolj izrazito kvantitativnega. Tillich se zato tudi med vrsticami sprašuje, koliko sta sodobni razvoj znanosti in poznanstvena filozofija zares pomagala osvobajanju človeka in spoštovanju svetovne biti. Da bi bila filozofija kos izzivom najnovejšega časa, da bi obvladovala krize in celo katastrofe svetovnih razsežnosti, ki jih dosežki znanosti žal vse preveč podpirajo, mora posredovati *novi kairos*. V tem je njena zdajšnja usoda, in kolikor globlje ga dojema, toliko bolj je resnična. Kot še pred tem, leta 1926, opredeli, je *kairos* povezan z vprašanjem, koliko je neki čas resničen ali neresničen, zares pristen v pomenu kvalitete in globljega smisla. "Kajti resnica nekega časa je njen odnos do brezpogojnega, na katerega se opira in ki ga usmerja. Spoznanje, ki temelji v kairosu, torej ni spoznanje iz nečesa, kar bi bilo v času nekaj poljubnega, naključnega, temveč iz smisla, ki je njegov nosilec. Zato smo v vseh naših raziskavah govorili o usodi in smo s to besedo razumeli utemeljenost časa v večnosti."<sup>13</sup> Vendar v večnost ljudje stopamo samo s končnostjo in preko nje, tj. z zelo določeno, končno zgodovino.

## 2. Odločitev za utopijo

S predavanjem *Filozofija in usoda* je Tillich ne samo prepričal, ampak celo fascinaliral vse prisotne, tako da je razumljiv zapis, kako se je univerza "potem zelo hitro odprla čaru in moči odlične Tillichove osebnosti, obenem pa se je tudi sam znal zelo dobro vključiti".<sup>14</sup> Od zdaj naprej Tillich med drugim sodeluje s privatnim docentom Maxom Horkheimerjem, Theodor W. Adorno je njegov študent in habilitant, nekaj časa še seminarski-asistent. V tem času sodeluje tudi z Ernstom Blochom. Med Tillichove sodelavce sodijo še Kurt Riezler, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Karl Mannheim in Max Wertheimer.

Zelo preseneča, da je na Tillicha med prvimi opozoril Richard Kroner, avtor zelo znanega in priznanega dela *Von Kant bis Hegel* (Od Kanta do Hegla) iz leta 1921, saj je Tillich po njegovem veljal za "neke vrste genija".<sup>15</sup> S svojimi ocenami Tillichove misli je pripomogel do njene popularizacije, ki od takrat naprej ni nikdar ponehala, čeprav se je strinjal s tistimi, ki so izrazili dvom v Tillichovo krščanstvo; nekateri so celo menili, da ni kristjan. Po Kronerju noben sodobni teolog ni premogel tolikšne resnicoljubnosti kot Tillich, čeprav je bila to zelo heretična misel, preveč pod vplivom Hegla in še posebej Schellinga, heretična celo do te mere, da je Tillich kot "demonški svetnik in sveti demon",<sup>16</sup> vendar je Tillich v primerjavi z drugimi teologi svetu povedal, kar je zares mislil. Še ob Tillichovi petinsedemdesetletnici je Kroner izrazil navdušenje in iskreno priznanje: "Dragi Paulus, najboljše in najresničnejše, kar lahko rečem o svojem osebnem odnosu do Tebe, je tole: imam ga za veliko srečo in dar, ki mi ga je namenila

<sup>12</sup> Prav tam.

<sup>13</sup> Prav tam, str. 76.

<sup>14</sup> Povzeto iz Renate Albrecht in Werner Schüßler: Paul Tillich. Sein Leben, str. 80.

<sup>15</sup> Povzeto iz Wilhelm in Marion Pauck: Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 109.

<sup>16</sup> Prav tam, str. 117.



Previdnost, da sem Te srečal. Kar je izraslo iz tega srečanja, je neizmerno; ni le odločilno so-določilo smeri mojega mišljenja, temveč je imelo posledice tudi za blaženost moje duše; oblikovalo je mojo notranjo usodo, ki se mi zdi mnogo pomembnejša od zunanje. 'rešilo' me je ne le v posvetnem, temveč tudi v duhovnem pogledu."<sup>17</sup> Ker gre pri Kronerjevih izjavah za zelo očitno in dolgotrajno kontinuiteto glede pozitivne ocene Tillichove misli, je zato moral imeti oporo. Kronerjeve izjave vsekakor niso retorične in pod vplivom trenutka podane izjave o nekom, ki je pač fasciniral; ne navdušenje, ampak utemeljeno priznanje je bistvo Kronerjevega pristopa k vrednotenju Tillichove misli. Spet pa priznanje, ki ga lahko izreče samo ta, ki Tillichovo misel tudi zares pozna. Trajni Tillichov vpliv na Kronerja velja vsekakor raziskati v Kronerjevih delih.

Zelo pozitivno oceno je o Tillichu podal tudi Ernst Bloch, ki ga je navdušilo Tillichovo pojmovanje utopije: "Kar se tiče samega Tillichovega nauka, ki sem ga, kot rečeno, bolj bral kot pa izkusil iz pogovorov in razprav z njim, se me je samoumevno, duhovno sorodno dataknilo njegovo stališče do utopije, do utopičnega in anticipirajočega pojma, kakor sem ga sam poskušal prikazati kot pojem, kot *docta spes*. Tillichov stavek je postal skoraj pregovoren, to je zelo dober stavek: 'Biti človek pomeni imeti utopijo.' Tillich opredeljuje utopijo - s čimer se tudi sam, kakor se razume samo po sebi, več kot povsem strinjam - kot preseganje, transcendiranje danega, kot neko - če se izrazim eksistencialnofilozofsko, v tem primeru bolj tillichovsko - kot neko temeljno razpoložnost človeškega skupaj z upanjem, ki je samo utemeljeno, kakor je povedal Tillich, v človekovi biti. In še en Tillichov stavek: 'Utopija je artikulacija človekovega bistva, ne zgolj tistega, kar tvori njegovo eksistenco.' In dalje, kar se mi šele zdaj kaže kot zares ustrezno: 'Utopija odpira možnost, ki jo ima človek; človek ni vse, kar bi lahko bil na osnovi svojega bistva.'"<sup>18</sup> To je vsekakor ocena, ki pove zelo veliko o Blochovi misli, posredno še o naravnosti te filozofije, ki si v postmoderni dobi prizadeva ohranjati utopijo zato, ker ne pristaja na tezo o koncu metafizike.

Tako si z Blochom smemo zastaviti vprašanje, mar ni Tillich dojel *novi kairos* filozofije kot utopijo, ki naj ohranja in neguje *eshatologijo resnice* v svetu, ki je brez Boga. Vsaj Horkheimer, Adorno, Kroner, Bloch, in še kdo bi se našel, se sprašujejo, kako verovati v tem vere oropnem svetu, in njihovi odgovori so na tako visoko teoretski ravni, da tisti, ki bere njihove misli, te eshatologije resnice zelo dolgo ne razbere. To dejstvo je vsekakor v prid teoriji, ki gotovo ni glas *theosa* in si zato tudi ne prizadeva, je pa glas in klic po tem, kako obvladovati demonsko, tu pa si brez vpotegnjenosti teološke misli ne more pomagati. Ravno obladovanje in premagovanje demonskega je usoden izziv za filozofijo, usoden, kolikor svojo usodo doume kot svobodo znotraj svetovne nujnosti. Filozofija je dolžna ohranjati pozitivno vsebino teološkega mišljenja že zaradi tega, ker brez teološke misli ne bi bilo pojmov človeka, svobode in še česa. In ta vsebina je zdavnaj zapustila svoje zgolj religiozne meje in prešla na druga, povsem nereligiozna področja, tako da smo v novejšem času celo priče nekakšnemu "ukinjanju" religije v tradicionalnem smislu, ne pa njenemu izginjanju. Vse to nedvomno vpliva na pojav t. i. negativne teologije, očitno razpoznavne pri najslavnejšem Tillichovem učencu Adornu.

Theodor W. Adorno (1903-1969), svetovnonazorsko sicer deklariran ateist, svoja razmišljanja in refleksije iz okrnjenega življenja po strahoti druge svetovne vojne sklene

<sup>17</sup> Richard Kroner an Paul Tillich: Zu Tillichs 75. Geburtstag . Cit. iz Paul Tillich: Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte (izd. Renate Albrecht in Margot Hahl), Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, zv. V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1980, str. 341.

<sup>18</sup> Werk und Wirken Paul Tillichs Ein Gedenkbuch, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967, str. 40-41 (dalje Gedenkbuch).

s tole mislijo: "Spoznanje nima druge luči kot to, ki na svet sije iz odrešitve: vse drugo se ustvari v poznejši konstrukciji in ostaja delček tehnike."<sup>19</sup> Je v kaj takega treba verovati, ali pa je to prej stvar dolgotrajnega in težavnega pojmovnofilozofskega dela? Da bi mišljenje moglo podati kaj odrešenjskega, je Tillich moral na novo misliti odnos med filozofijo in religijo oziroma med znanjem in vero. Ta motiv je navzoč v njegovi misli že od vsega začetka, kajti ni se strinjal s sodobno teološko mislijo, ki je vztrajala na očitnem razhajanju in nasprotovanju med verovanjem in znanjem. Kako torej priti do odprave tega tradicionalnega spora?

Priznati je treba, da so tako Horkheimer, Adorno in Bloch v marsičem razreševali omenjeni spor, in sicer vsi po vrsti s strukturo mišljenja, ki je z vsem na meji, celo tako zelo, da ukinja mnoge tradicionalno začrtane meje med disciplinami, še posebej na humanističnem področju, ne da bi pri tem ukinjali razlik, ki produktivno negujejo njihovo avtonomijo in hkrati različnost, ki kot taka sploh omogoča pluralizem - po Adornu zavest o neidentičnem znotraj pripoznane celote.

A vendar jih v osnovi od Tillicha razlikuje predvsem to, da ne morejo potrjevati njegovi *odgovarjajoči teologiji*. Po Tillichu namreč filozofija sprašuje, postavlja radikalna vprašanja, teologija nanje odgovarja. Kot kaže že sklenjena in zaključena misel, tako pri Horkheimerju, Adornu in pri Blochu, je zanje filozofija tista, ki odgovarja, tudi če odgovor pušča v obliki odprtega vprašanja, smisel teologije pa se nikakor ne izčrpa samo v tem, da bi vedno in vsepovsod samo odgovarjala. Filozofija je in ostaja *odprto mišljenje*, hočes nočeš je teologija le zaprt prostor, zelo določen in s tem zaprto in sklenjeno mišljenje, tako da si Bloch ni mogel kaj, da ne bi s svojim hudomušnim načinom govorjenja o Tillichu kot teologu povedal - spoštljivo, ne žaljivo - tole: "Obstaja pogovor, ki sem ga še enkrat imel s Tillichom, o zvezi med filozofijo in teologijo, o pravilnosti dveh možnosti ali rešitvi teh dveh možnosti: teologija postavlja vprašanja in filozofija odgovarja nanje, ali filozofija postavlja vprašanja in nanje odgovarja teologija. Medtem ko sem bil sam na strani filozofije, je v Ameriki, on verjetno bil na strani teologije ali natančneje rečeno, prav na strani Cerkve. Posebna cerkev v Ameriki, od Jeffersona dalje in Lincolna nabita z meščansko revolucijo, je po drugi strani postajala vse bolj konformistična in klubska ustanova blagra, neke vrste - ja, kako bi temu rekli - neke vrste ameriško-religiozna kokakola, ki je nastala. In zdaj govori Tillich o 'izgubljeni dimenziji'. In kokakola se verjetno da speniti in zmehurčkati v to izgubljeno dimenzijo. Toda vedno ostane kokakola, in Thomas Münzer ni postal kokakola."<sup>20</sup>

Kaj sodi k pravnji porciji priznanja? Morda še kaj ironičnega?

Ironija usode je Tillicha, Adorna, Horkheimerja in Blocha prignala do skupnega neprostovoljnega bivanja v ZDA - bili so emigranti. Po denarni plati je bilo življenje v Ameriki najtežje za Ernsta Blocha, ki je svojim kolegom očital, da mu niso dali sredstev takrat, ko jih je najbolj potreboval, recimo kakšno štipendijo ali mesto na *Inštitutu za socialne raziskave* na Kolumbijski univerzi v New Yorku. "Najprej je šlo le za priporočilo ameriškega konzula v Pragi za pridobitev ameriške vize. Kot referenca sta bila tu navedena Max Horkheimer in Otto Klemperer. Razen tega je upal, da mu bo ta ustanova dala tudi štipendijo, da bi lahko nadaljeval s svojim filozofskim delom. V *Guildu* je bil vpliven princ Hubertus zu Löwenstein, s katerim smo se kmalu seznali. Vodji te organizacije, ge. Brandes, je Otto Klemperer napisal entuziastično pismo o Ernstu Blochu in je zaprosil, naj pomaga 'drugemu Spinozi' in 'genialnemu filozofu'.

<sup>19</sup> Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften 4, Suhrkamp, Frankfurt 1980, str. 281.

<sup>20</sup> Gedenkbuch, str. 43-44.

Zavzel se je tudi Paul Ernst in po približno pol leta so Ernstu dejansko nakazali 50 dolarjev, kolikor so mu plačali še naslednjič dvakrat. To ni bilo veliko denarja, toda kljub temu je bila neka spodbuda.<sup>21</sup> Osebnostne zamere niso obrobna stvar, saj tega, kar je storjeno, noben Bog ne more več spremeniti v nestorjeno.<sup>22</sup> Kakor koli že, Bloch se je po vojni vrnil v takratno Vzhodno Nemčijo in se s tem morda nehoti maščeval svojim kolegom iz emigracije. Vemo, da je bila cena za ta korak zelo visoka. Pokončna hoja - Blochov izraz - ni bila zastoj. Dejstvo, kako se filozof upogne pod težo problemov, povezanih s preživetjem, pač do sedaj ni bila filozofska tema. Kvečjemu bi lahko bila, kolikor gre za taktiziranje v smislu *preživetvenega imperativa*, lasnega večini filozofov, že zaradi tega, ker filozofija nikdar ni sodila in tudi nikdar ne bo tako dobrodošla in zaželena kot tehnično usmerjene stroke.

Taktika zahteva zelo angažiran um, skrajno zvižachen v tem smislu, ker moraš ravnati tako, da ne izzivaš in poškoduješ drugih, predvsem pa, da ne delaš škode samemu sebi. Tukaj je resnično na delu zvižachnost uma in modrost tega je v "nad-modrovanju", izraz, ki ga balkanski prostor kot del svoje bivanjske kulture neguje z izrazom "nadmudrivanje". V primerjavi s svojimi kolegi iz Frankfurta je Bloch - podobno kot Lukács - le nad-modril kritično teorijo in s svojo, tudi zvižachno pokončnostjo dosegel, da njega in Lukácsa zgodovina filozofija ne more obravnavati drugače kot samo in zgolj individualno. Kljub temu izrazito individualnemu vplivu in pomenu, ki ga imata Tillich in Bloch, saj nikakor ne sodita v kooperativni projekt frankfurtske šole, pa je profil te šole v zelo mnogih vidikih težko opisati, ne da bi upoštevali taka imena - vsakokrat individualno -, kot so Paul Tillich, Ernst Bloch in György Lukács.

Ne glede na nekatera razhajanja s Tillichom je Blochu ravno Tillich pomagal največ in Blochova žena Karola je o njem zapisala: "Pogosto smo se družili s Paulom Tillichom, ki je Ernsta zelo občudoval. Nekoč je menil, da Ernst bolj razume teologijo kot on sam. Paulus - tako so ga imenovali prijatelji - je bil nenavaden človek, zelo poduhovjen in hkrati zelo čuten. Bil je dobrega videza, rad je imel ženske, družabna srečanja, ples, zabavo, imel je veliko prijateljev in bil je uspešen pri ženskah."<sup>23</sup> Skratka, tudi to sodi k profilu tega Pacidiusa - miroljubneža -, ki z vsem stoji na meji. Ta *na meji* glede njegove značajске držе dobi še prizvok na meji med poduhovljenostjo in čutnostjo, kar vse govori samo Tillichovi osebnosti v prid.

<sup>21</sup> Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, Neske Verlag, Pfullingen 1981, str. 135.

<sup>22</sup> Platon: *Zakoni*, 934 a. Isto še Aristoteles: *Nikomahova etika* 1139 b.

<sup>23</sup> Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, str. 140.

## Filozofija - dialektika - humanizem

LEV KREFT

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

### IZVLEČEK

Članek obravnava Majerjevo pisanje o strukturalizmu, ki ga zaključuje knjiga leta 1971, in odmeve oz. okoliščine takratnega slovenskega sprejemanja strukturalizma in Majerjeve kritične predstavitve. Delo postavlja tudi v kontekst sodobnega nastanka pojma "pozni kapitalizem" pri Koflerju in Mandelu, kjer gre za podobno značilnost, kot jo Majer najde pri strukturalizmu: znanstvenost zadušila samosmotrnost človeka kot zgodovinskega subjekta. Značilnost Majerjeve metode pa je vseskozi zahteva po avtentičnem doživljanju neke filozofije kot filozofije; zavzemanje za dialektičnost, razumljeno kot smiselnost zgodovine; humanizem, ki predpostavlja človeka kot meta-fizično in meta-filozofsko merilo mišljenja.

### ABSTRACT

#### PHILOSOPHY - DIALECTIC - HUMANISM

The article deals with Majer's writings on structuralism, with his final book written in 1971, as well as with responses and circumstances of the then reception of structuralism in Slovenia and Majer's critical presentation of it. His work is also to be discussed within the context of synchronic development of the notion of "late capitalism" by Kofler and Mandel. It is namely about a similar characteristic Majer discovers in structuralism: self-purposefulness of a man as a historical subject is stifled by scientism. Majer's method is characterised constantly by his demand on authentic experience of a particular philosophy as philosophy; striving for dialecticism in terms of meaningfulness of history; humanism which anticipates a man as a meta-physical and meta-philosophical criterion of thinking.

Leta 1971 je izšla prva izdaja knjige dr. Borisa Majerja "Strukturalizem" s podnaslovom "Poskus filozofske kritike". Njeno zadnje poglavje, ki nosi naslov "Človek - struktura - zgodovina" je že pred tem izšlo v dveh nadaljevanjih v reviji *Anthropos* (št. II in III-IV/1970), kjer je imelo zloslutni podnaslov "Skorajšnji konec človeka", ki v knjižni izdaji ni ostal. Med revialno in prvo knjižno izdajo je tudi sicer nekaj razlik, vendar je najvidnejša v zaključku tega poglavja, ki predstavlja tudi sklenitev knjige. Knjigo zaključuje ugotovitev, ki izzveni skorajda kot odprt, nedokončan konec: "Prehod od Sartrovega eksistencialnega subjekta k sistemu, od diahronije k sinhroniji, od človeka k strukturi v bistvu ni nič drugega kot zlom humanistične eshatologije v nekem času in prostoru, neuspeh filozofske misli, samo



'misli prehod', razrešiti naraščajoča protislovja sodobnega človeka in sveta zgolj v mediju mišljenja. Strukturalizem je 'diskurzivna praksa' tega zloma in tega neuspeha." (Strukturalizem, Komunist 1971, str. 130) V predhodni revialni izdaji pa je že omenjeni podnaslov upravičen tudi s sklepom, saj gornjim stavkom sledi še ocena, da je velika transformacija humanističnih znanosti, ki razglša strukturalizem, dejansko poznanstvenjenje humanističnih ved, ki je dalo pomembne rezultate. Tisto, kar Majer odreja strukturalizmu, pa je prestop prek meja, ki pomeni trditev, da je strukturalna metoda univerzalna, s tem nekako nova filozofija, in zato ogroža humanistične vede z antinomijami formalnologičnega mišljenja. Ta misel je bila v knjigi ohranjena, vendar premeščena drugam, in prav nanjo se je naslovil v sicer pohvalni kritiki v Naših razgledih (št. 20/1972, str. 554) dr. Frane Jerman. Ugotovil je, da Majer priznava strukturalizmu znanstvene dosežke, kritizira pa njegovo (v mnogem izposojeno) filozofijo. V tem je dr. Frane Jerman videl nek razcep, ki bi ga bilo tudi v kritiki potrebno zapolniti, sicer ostane prazen. Kontekst začetka sedemdesetih, ko je pri nas strukturalizem že dobival svoj "post" (omenimo le Žižkovo objavo "Temne strani meseca" leta 1972 v "Problemih v treh nadaljevanjih), je razviden tudi iz Jermanovega poudarjenega označevanja strukturalizma v filozofiji kot modne filozofije, je seveda drugačen od današnjega branja. Vendar je tudi Jermanov blagi očitek knjigi ob njegovem ostrem očitku strukturalizmu zanimiv kot klic k boljši filozofiji, ki bi bila združljiva z znanstvenostjo. Prav s tega vidika pa je ponovno interesanten Majerjev sklep iz objave v Anthroposu; saj z njim razglša navidez bistveni očitek strukturalizmu, zaradi katerega se je Jerman tudi odzval v Naših razgledih - za ne najbolj bistvenega:

"Verjetno to v tem trenutku ni niti najbolj bistveno. Najbolj vznemirljivo in zaskrbljujoče je to, da človek samega sebe ne pojmuje več kot ustvarjalca zgodovine, kot zgodovinski subjekt, temveč vse bolj kot privesek brezosebnih tehnoloških struktur, ki ga popolnoma opredeljujejo, delujejo namesto njega in ga s tem kot zgodovinski subjekt izločajo iz zgodovine. To pa z drugimi besedami pomeni priznati obstoječi svet kot edini možni človeški svet, pomeni sprejeti gospostvo popredmetenega sveta nad človekom kot večno in nespremenljivo dejstvo." (Anthropos III-IV/1970, str. 110) Skoraj trideset let kasneje zveni tak sklep iz soočenja s strukturalizmom bolj profetsko, kot bi bilo zaželeno, saj smo šele zdaj zares v svetu, ki ne pripozna nikakršne alternative in vsaj na prvi pogled zanjo tudi slišati noče več. V kontekstu kritik, ki so Majerja doletele ob izidu knjige zlasti iz krogov takratnega slovenskega strukturalističnega in že tudi poststrukturalističnega kroga, pa tudi v kontekstu Jermanove prijazne pripombe, je v tem odstavku skrita tudi Majerjeva filozofija, ki se vmešča med znanostjo in metafiziko. Istega leta kot Majerjeva knjiga o strukturalizmu je izšla tudi knjiga Lea Koflerja "Technologische Rationalität im Spätkapitalismus". Današnja splošna raba pojma "pozni kapitalizem" se izvorov pojma v glavnem ne spominja, saj se je razširil v kulturnih študijah postmoderne dobe prek Frederica Jamesona, ta pa si je tako kot mnogi drugi izraz izposodil pri Ernestu Mandelu, katerega delo z naslovom "Spätkapitalismus" je izšlo pri Suhrkampu v Frankfurtu na Majni leta 1972. Mandel je v svoji zajetni študiji, osredotočeni na kritiko politične ekonomije poznega kapitalizma kot tretje dobe po zgodnjem in monopolnem kapitalizmu, Koflerjevo analizo večkrat povzel, posebej natančno v poglavju o ideologiji v obdobju poznega kapitalizma. Gre za pet potez:

"1. Znanstveni in tehnični razvoj se je zgostil v neodvisno silo, ki ji pripada nepremagljiva moč.

2. Tradicionalni pogledi na svet, človeka in zgodovino, ki niso zaobjeti s smotrno-

racionalnim območjem mišljenja in delovanja, pač pa pod oznako vrednostne ideologije, so potisnjeni v kot in nepomembnost, ali pa v javni zavesti nimajo omembe vredne vloge:

3. Ker na terenu obstoječega družbenega sistema, ki se ga zaradi njegove tehnološke racionalizacije ne da postaviti pod vprašaj, ni drugega načina za reševanje novih problemov kot specialistično-smotno-racionalno obvladovanje, se množice brez odpora vključujejo v obstoječi red.

4. Napredujoče zadovoljevanje potreb s pomočjo tehnološkega mehanizma proizvodnje in potrošnje povzroča vedno večjo pripravljenost na vključevanje in odvisnost.

5. Tradicionalna oblast, tudi kar se tiče vladajočih razredov, se je umaknila v korist anonimne tehnike, pa tudi v prid tehnološkim načelom organizirane države, ki je po bistvu slojno in razredno nevtralna ..." (Mandel, Kasni kapitalizam, Čekade, Zagreb 1981, str. 407-408).

Po Mandelovem mnenju je izraz te situacije tudi teorija "postindustrijske družbe", medtem ko v višjih slojih mišljenja ideologiji nepremagljive organizacije, ki uspešno odstranja vsako možno spremembo obstoječega reda, pripada prav statični strukturalizem, ki je "prevzel Heglovo kategorijo totalitete, ne pa tudi gibanja, in kategorijo organske reprodukcije iz marksistične dialektike, ne pa tudi kategorije nujne ukinitve vseh družbenih formacij". Če po teh sočasnih kritikah z začetka sedemdesetih let, ko se je med drugim strukturalizem prevešal v poststrukturalizem, hkrati pa je na zahodu nastajala postindustrijska družba, vzamemo znova v roke Majerjevo delo o strukturalizmu, opazimo nekaj pomembnih sorodnosti, pa tudi razlik. Sorodnost je gotovo v temeljni diagnozi perspektiv, ki jih nakazujejo tedanja družbena in ideološka gibanja, in razkrivanju tehnološkega racionalizma kot mišljenjske sestavine, ki izraža misel, "da človek samega sebe ne pojmuje več kot ustvarjalca zgodovine". Prva razlika, ki nam pade v oči, pa je Majerjev kritični odnos do strukturalizma, ki se razlikuje tako od prvih kritik eksistencializma pri nas (te so bile še domala vse v znaku pravovernega marksizma, ki ne potrebuje nikakršnega dialoga s tako imenovano meščansko filozofijo) kot od zahodnomarksističnega prevladujočega pristopa na način "kritike ideologije". Ta način namreč ni potreboval refleksije o lastnem stališču, s katerega se kritizira, in mu zato bolj kot način kritike pritiče oznaka zavrnitve. Majer ne zavrača strukturalizma na tak način, oziroma prav tam, kjer pride do svoje kritike obravnavanega filozofskega fenomena, prestopi v kritično razmerje do časa in njegove podobe v filozofskem mišljenju nasploh. Obenem pa tudi v delu o strukturalizmu naletimo na tisto lastnost njegovega filozofskega dela, ki smo jo srečali že v njegovem doktorskem delu, tisti, ki smo pri njem študirali, pa tudi v njegovih predavanjih: da bi neko filozofsko smer dojeli in doumeli, jo moramo vzeti za svojo, jo moramo doživeti kot avtentično. Če je filozofski predmet našega proučevanja že vnaprej mrtev in hladen, pridemo samo do zamahovanja z roko.

V istem obdobju pri nas nastopil preseganje in kritika strukturalizma v smeri lacanovske teoretične psihoanalize, zato je bilo utemeljeno pričakovanje, da med uspešno znanstvenostjo strukturalizma in njegovo pomanjkljivo filozofičnostjo Majer pokaže tudi lastne filozofske karte. Da na koncu knjige ni zapisana sicer običajna zmagovalna ugotovitev o večni veljavnosti in premoči marksistične misli, je za tisti čas vsekakor poteza, ki nas ni motila niti tedaj in nas ne moti niti danes. Narobe. Vendar nam branje besedila izlušči vsaj tri poteze, ki jih poznamo iz Majerjevih predhodnih del, pa tudi iz njegovega kasnejšega angažmaja. Prva je v zavzemanju za filozofijo *fout court*, ki je nekaj posebnega in samolastnega tudi onkraj območja znanstvene metode, in ni samo nekakšna metateorija univerzalne znanstvenosti. Druga je v zavzemanju za

dialektično mišljenje, ki je zbrano okrog smiselnosti zgodovine, in ta smiselnost prehaja tudi nasprotje med naravo in kulturo. Odtod tudi tretja, najbistvenejša poteza. Ta je v izhodiščni vrednoti tako pojmovane filozofije, torej v človeku, ki nastopa pred vsakim znanstvenim ali filozofskim raziskovanjem kot kriterij. Tu ne gre le za povsem etično merilo, ampak tudi za metafizično, presežno, skratka, gre hkrati za predpostavko in smoter. V nasprotju s prevladujočimi tokovi mišljenja in družbenega dogajanja Majer nastopa kot humanist, ki ne goji niti abstraktnih niti absolutnih religij človečnosti, vendar se temu kriteriju kot najkonkretnejšemu preizkusu dometa neke filozofske misli vsem sočasnim dekonstrukcijam navkljub ni pripravljen odreči. Tudi tedaj ne, ko je leta 1988 spregovoril o fundamentalističnem univerzalizmu zgodnega socializma, saj ga je kritika socializma privedla do problema transcendence: "Ta težnja po transcendiranju vsakokratne človekove situacije, tako posameznika kot celih kultur - in ki ni istovetna zgolj s težnjo po kvantitativnem napredku ali po osvajanju in širjenju moči, kot bi rekel Nietzsche ali Heidegger, je globoko vsajena v človeško naravo in jo lahko vsak začuti v sebi, če ji le hoče prisluhniti. To je težnja po izstopu iz človekove vsakokratne individualne situacije, ki človeka ne zadovoljuje in ga nikdar ne more v celoti notranje zadovoljiti, v neko globljo drugačno razsežnost, ki bi zadovoljila in hkrati pogasila njegov notranji nemir, ki v tem empiričnem svetu nikoli ne najde svoje popolne zadovoljitve, ki ga žene vedno naprej in naprej, tudi v prepade in propast, ki pa je hkrati poglavitni motor celotne človeške kulture, njegovega zgodovinskega razvoja, usoda in najbrž tudi smisel človekove eksistence. Ali vsaj tisto, kar je svojstveno samo človeku, česar ne morejo poznati ne bogovi ne druga narava, čeprav je že starogrška filozofska misel odkrila tudi v naravi sami predstopnjo te težnje, ki se v naravi uresničuje nezavedno kot naravni razvoj tako vsakega posameznega živega bitja kot rastlinskih in živalskih vrst, kot njihova 'entelehija'. Glej to drevo - je nekoč zapisal pesniško Župančič - nenehno se bori za svoj namen, a zanj nikdar ne vpraša'. Človek nasprotno za svoj namen, za svoje mesto v svetu, za svoj odnos do samega sebe in sveta, za misel svojega življenja, svojega ravnanja, svojega delovanja vprašuje. To vpraševanje je filozofija." (Razmišljanje o drugačnem socializmu I, Teorija in praksa, št. 3-4/1988, str. 303-304). Pri dvajsetih se človek vprašuje, kaj mu je narediti. Pri štiridesetih se vprašuje, kaj še lahko naredi. Pri šestdesetih se vprašuje, ali kaj zaleže to, kar je naredil. Pri osemdesetih počasi prepušča odgovore o tem, kaj je naredil, drugim. Iz današnje sočasnosti, v kateri je morebiti še bolj živa skušnjava "zloma velikih metafizičnih sistemov in univerzalnih ideologij" (Strukturalizem, Komunist 1971, str. 130), kot je bila tedaj, ko se je dr. Boris Majer odločil pred tem zlomom reševati filozofijo, dialektiko in humanizem, lahko sam odgovorim: "Hvala, učitelj, naredil si."

## Majerjevo srečanje s strukturalizmom

MARIJA ŠVAJNCER

Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta, Oddelek za filozofijo,  
Koroška 160, SI-2000 Maribor

### IZVLEČEK

Članek *Majerjevo srečanje s strukturalizmom* obravnava filozofov pregledni, natančni in kritični prikaz te, tedaj relativno nove filozofske smeri ali gibanja ter povzema poglavitna spoznanja glede diskontinuitete, ki naj bi se pojavila v razvoju filozofije prav s strukturalizmom. Majer je prikazal filozofsko šibkost nekaterih teoretičnih utemeljitev strukturalizma in zavračal njegovo oddaljevanje od realnosti. Razkrival je filozofsko ozadje, genezo idej, vpliv in odmevnost. *Majerjevo srečanje s strukturalizmom* ohranja aktualnost kot prva precizno izrisana in zanimiva informacija o tej odmevni filozofski smeri in kot filozofska refleksija, ki je omogočila samostojen študij in odzivanje.

*Ključne besede:* strukturalizem, filozofsko ozadje, kritika, aktualno

### ABSTRACT

#### MAJER'S ENCOUNTER WITH STRUCTURALISM

The article *Majer's Encounter with Structuralism* reflects his clear, exact and critical examination of the then relatively new philosophical orientation or movement, and summarises some of his major conclusions concerning the discontinuity in the development of philosophy, which appears to arise from structuralism itself. Majer has presented a philosophical insufficiency of some theoretical argumentations of structuralism, thus rejecting its disregard of reality. He has exposed its philosophical background, the genesis of ideas, its influence and responses on it. *Majer's encounter with structuralism* is still significant as the first precisely represented and interesting information on this repercussive philosophical orientation, as well as a philosophical thought, which has enabled an autonomous study and response.

*Key words:* structuralism, philosophic background, criticism, actuality

Slovenski filozof Boris Majer (r. 1919) se je z drugimi smermi sodobne meščanske ali kontinentalne filozofije miselno soočil že v delu *Med znanostjo in metafiziko* (Ljubljana, Cankarjeva založba, 1968), knjigi, v kateri je izoblikoval svoje filozofske kriterije in miselna izhodišča, strukturalizem pa je po njegovem mnenju začel dobivati značaj filozofske smeri v ožjem pomenu besede šele na koncu šestdesetih let, "... čeprav bi tudi danes težko imenovali strukturalizem filozofsko smer ali filozofsko gibanje v takem smislu, kot je to mogoče reči za fenomenologijo, eksistencializem ali sodobni logični pozitivizem." (Majer, 1971, 3) Filozofsko smer razumem kot poglavitno, prevladujočo problemsko naravnano, celoto vsebine in forme, ter usmeritev, v kateri je



mogoče odkrivati filozofska prepoznavna znamenja, prelomnice, inovativnost in miselne novosti.

Na začetku prve izdaje *Strukturalizma* je avtor zapisal: "Naloga pričujočega filozofskega uvoda v strukturalizem je potemtakem prikazati in kritično osvetliti samo temeljne filozofske predpostavke in implikacije strukturalizma, ter pokazati možnosti in meje, ki jih postavljajo vodilne ideje sodobnega strukturalizma razvoju filozofije in sodobnemu mišljenju sploh. Gre torej za filozofski razmislek o temeljnih tezah sodobnega strukturalizma, o njegovi filozofski utemeljenosti, filozofskem dometu in filozofski produktivnosti. Ta razmislek naj bi nam omogočil zavzeti kritično distanco do posameznih strukturalističnih idej, ki se pojavljajo tudi v našem kulturnem in filozofskem prostoru, brez apriornega sprejemanja ali zavračanja." (Majer, 1971, 6) Prav ta vidik, da bi se obvaroval kakršnega koli filozofskega ali političnega apriorizma, je bil uresničen v enem izmed vodil Majerjevih teoretičnih prizadevanj. Zavzemal se je za filozofsko koherentno in utemeljeno argumentacijo ter se izogibal polemik in kritik ad hominem.

Boris Majer je izhajal iz predpostavke, da pomeni pojav strukturalizma diskontinuiteto v dotedanjem razvoju meščanske filozofije, zlasti tistega vpraševanja, ki se je nanašalo na analizo subjekta in subjektivitete in je bilo naravnano antropocentrično. Strukturalizem naj bi se razlikoval tudi v tem, da ni izhajal iz filozofske tradicije, temveč iz lingvistike, antropologije oziroma etnologije in psihoanalize, le-te pa po njegovem mnenju tedaj niso imele filozofskih ambicij ali vsaj niso bile v ospredju. Skupna lastnost teh teoretičnih poskusov je bilo pojmovanje strukturalizma kot znanstvene metode ali teorije, nikakor pa ne kot nove filozofske smeri. Avtor je zapisal: "Prizvok filozofske smeri je začel dobivati strukturalizem - kot rečeno - šele tedaj, ko se je del francoskih intelektualcev, ki so bili dotlej pod Sartrovim filozofskim vplivom, začel odvrčati od Sartra in njegovega eksistencializma ter iskati v strukturalizmu nove možnosti za odgovore na vprašanja, ki jih je eksistencialistična filozofija sicer postavila, a nanje ni mogla zanesljivo odgovoriti." (Majer, 1978, 5) Boris Majer je tedaj v Sartrovi in Heideggerjevi filozofiji videl zaton, zanimivo pa je, da je misleca današnji čas ponovno obudil. Če izhajamo iz Majerjevih filozofskih kriterijev, ki med drugim pomenijo povezovanje filozofije z družbo, potem je to tudi razumljivo, saj je vojno dogajanje sodobnega časa tako izničilo pomen individualnega življenja, da se ob prizorih množičnih grobišč ljudje na koncu iztekajočega se tisočletja znova vprašujejo, kakšen je smisel življenja in eksistence. Oživiljena eksistencialistična vprašanja zadobivajo tudi mistične in teološke razsežnosti. Sodobni človek se je strnil z računalniško tehniko in se priključil na svetovno medmrežje, ki mu zbuja iluzijo, da je pred njim ves svet, sočasno pa je zelo sam, negotov in ogrožen.

Strukturalizem se zapisuje med tiste filozofske smeri, ki si po svoje režejo korenine in dvomijo o samostojnem statusu filozofije, vseeno pa samorefleksija, samokritičnost in radikalni dvom ne onemogočajo, da ne bi ohranil svojega položaja filozofske smeri, saj zamajani temelji kljub vsemu ohranjajo stabilnost in prav v brez-kompromisnem samo-onemogočanju pomenijo miselno izhodišče za nove filozofske generacije. Marsikdaj je filozofski problem razrešen do določene točke, na kateri je vse videti jasno in gotovo, prav tam pa se lahko misel zaustavi in ne more premagati novih preprek. Morebiti je v tem svojevrstna kontinuiteta filozofskega razvoja.

Majer je opozoril na tri razvojne faze strukturalizma, in sicer prvo in drugo, ki pomenita klasični strukturalizem in sta že filozofsko preseženi, ter tretjo, poststrukturalistično, s katero se strukturalizem izteka in prehaja k tako imenovanemu mišljenju razlike ter se od filozofsko nereflektiranega scientizma prvega obdobja odmika k specifično filozofskim in političnim temam. Tretjo fazo v razvoju strukturalizma je avtor strnil v naslednjih besedah: "Razpadajočo transcendentalno filozofijo subjekta naj

nadomesti strogo znanstveni sistem, ki iz zgodovine izključuje (filozofski) pojem človeka in iz njega izvirajoče 'lažne' probleme humanizma ter pojasni zgodovino kot proces transformacije struktur brez subjekta. Zgodovina, zgodovinsko zaporedje ni v bistvu nič drugega kot logično vzporedje variant, ki jih obsega brezčasna struktura kot matrica permutacij svojih elementov (teza, ki so jo pripadniki "kritične teorije" upravičeno opredelili kot "strukturalistični napad na zgodovino." (Majer, 1978, 8) Iz Majerjevih opisov je mogoče sklepati, kako intenzivno, skoraj iracionalno se je dogajalo filozofsko obdobje v razvoju strukturalizma, saj govori o strukturalistični modi, kritiki od zunaj in od znotraj ter celo o vehementnosti in strasti. Tudi v tem burnem obdobju je bilo mogoče prepoznati dve etapi, prvo, kritično, in drugo, konstitutivno, o kateri je avtor napisal naslednje: "V drugi etapi prehaja strukturalizem k izgradnji kompaktnih teoretičnih sklopov, zasnovanih na enotni metodologiji, ki naj zapolnijo metodološko in teoretično praznino prvega obdobja in konstituirajo strukturalizem kot novo znanstveno teorijo ..." (Majer, 1978, 9)

Delavski in študentski maj 1968 je strukturalizem spodbudil, da je sprostil filozofsko energijo, ki se je kopičila, kot je sodil avtor, pod plastmi scientističnega racionalizma, antihistoricizma in politično neangažirane znanstvene samozadostnosti. Razburkani čas je, kot je ugotovil pisec, strukturalizem iztrgal iz dotodanje apolitičnosti. Boris Majer je bil privrženec Marxovega stališča, da je vprašanje resničnosti ali neresničnosti mišljenja, ki se izolira od prakse, zgolj sholastično vprašanje. (Majer, 1978, 10)

Vpraševanje o angažiranosti ali neangažiranosti filozofije ohranja svojo aktualnost. Velikokrat je videti, da so določena področja, segmenti ali filozofske panoge že v svoji zasnovi povsem apolitični in nimajo ničesar opraviti z angažiranostjo, toda že bežen vpogled v zgodovino priča, da je angažiranost obstajala, čeprav se je seveda pojavljala v različnih oblikah, hkrati pa je bilo očitno, da je bilo treba takšno ali drugačno angažiranost zmeraj drago plačati. Filozofi in filozofinje živijo v konkretnem času in prostoru in zunanji dogodki se jih zmeraj tako ali drugače dotaknejo. Zdaj so bili cerkveni dostojanstveniki tisti, ki niso dovolili kritike in dvoma, zdaj državna politična oblast - vedno se je našel kdo, ki je videl v dvomljivcih in spreminjevalcih obstoječega nevarnost za lastno pozicijo.

Gre za to, da se odmik v scientizem in kabinetno učenost posreči samo do določene mere, saj vprašanja vsakdanjika in zahteve po tem, da je v nekem trenutku treba reči ne in uveljaviti camusovsko revolto, vstopajo pri zadnjih vratih, prav tako pa se oglašajo problemi, ki jih preteklost ni razrešila, in prenovljeni ponovno vznemirjajo sodobnike in sodobnice, povzročajo razprtije in oživljajo staro sovraštvo, ki ga je že skoraj pokopal čas.

Boris Majer je s filozofskega vidika odkrival, kdaj so se filozofi vračali na prejšnje, pomensko odmaknjene in preživele filozofske pozicije ali pa so še enkrat prehodili fazo, ki bi je pravzaprav ne bilo treba prehoditi in raje iznajti kaj novega in drugačnega. Omenjal je tudi tiste, ki so se problemsko zapisovali v določeno filozofsko smer, a se sami niso imeli za njene privrženice oziroma predstavnike (v mislih je imel Althusserja in Foucaulta - prvi je s strukturalizmom, kot je sam zapisal, samo koketiral, drugi pa se je umeščal v mišljenje diskurza). Osnovne tendence strukturalizma naj bi bile racionalizem, mehanicizem in formalizem, v njih pa se je marsikateri sopotnik lahko vsaj prepoznaval, če se že ni povsem strnil z njim.

Iz Majerjevega razčlenjevanja odnosa med strukturalizmom in marksizmom je mogoče razbrati in povzeti, da je bila pglavitnega pomena dialoška naravnost - strukturalisti so se bili z marksizmom pripravljani kritično soočiti, se poglobljati vanj, odkrivati vrzeli in odmevnost, pri tem pa je treba poudariti, da so ga v dvogovoru

kratko malo oživljali in ga znova uveljavljali kot predmet, ki je vreden teoretične pozornosti. V sedanjem času bi bilo mogoče uveljaviti nekoliko drzno hipotezo ali prognozo, da so nekatere sestavine Marxovega opusa potisnjene na rob samo začasno, saj jih bodo v prihodnosti aktualizirali tisti, ki ne bodo politično in ideološko obremenjeni s propadom socializma kot svetovnega procesa in pojavnih oblik tranzicije današnjega časa in bodo morali priznati, da je prav Marxova analiza kapitalističnih razmerij tako natančna in znanstveno koherentna, da se bodo z njenimi izhodišči lahko lotili obravnave oživiljenega kapitalizma in jo uporabili kot sredstvo za spreminjanje. Morebiti bodo modificirali in prikrojili besednjak, znanstveni aparat pa ne bo povsem nov. Treba je poudariti, da se to predvidevanje nanaša na Marxa in ne na marksizem v celoti, pred katerim se je že sam hotel obvarovati z znanim stavkom v francoščini, češ da sam ni marksist.

V preučevanju sinhronije in diahronije je Boris Majer opozoril na teoretično nezadostnost metodoloških predpostavk, ki jih je razglašal lingvist Ferdinand de Saussure in trdil, češ da stališče ustvarja šele predmet, saj le-ta ni dan že vnaprej. Teoretična pomanjkljivost se je po Majerjevem mnenju pokazala šele tedaj, ko smo se začeli vpraševati o kriterijih pravilnosti izhodiščne točke. Ker si Saussure takega vprašanja ni zastavil, je ostal v okviru filozofsko nereflektiranega scientističnega operacionalizma; njegova razcepitev jezika na abstraktni splošni metajezik, ki naj bi bil edini predmet znanstvenega preučevanja, in na konkretni, individualni in živi govor vsakokratnega posameznika in posameznice (lingvistika zanj ne kaže interesa), je, kot je zapisal avtor, izrazito nedialektična, ovrgel pa jo je tudi nadaljnji razvoj lingvistike same. Majer je med drugim ugotovil, da je Saussure ponovil napako Heglovega sistema, vendar na nižji ravni. Lingvistični poskusi, ki se jih je Majer loteval, so imeli tudi filozofske implikacije. V zvezi s tem je zapisal: "Saussuru je mogoče očitati, da pozna samo mehanicistično pojmovanje zakona kot enosmernega vzročno-posledičnega nek-susa, zaradi česar prihaja pri opredelitvi pojma zakona do podobnih težav kot mnoge druge sodobne pozitivne znanosti. Ločitev občega od individualnega, abstraktnega od konkretnega je morala Saussura nujno privedi do absolutne ločitve tudi med vsakokratnim stanjem določenega jezika in njegovim zgodovinskim razvojem, med statično in evolutivno stranjo jezika." (Majer, 1978, 19-20)

Za temeljno lingvistovo idejo je Majer opredelil spoznanje, da je mogoče sistem (strukturo) razložiti le iz njega samega, saj je celota samozadostna in sklenjena. Ta zamisel je imela velik pomen za nadaljnji razvoj strukturalizma, podobno pa je učinkovala tudi teza o nezdružljivosti sinhronije in diahronije, statičnega in genetičnega ter o primatu sinhronije pred diahronijo. Majer je navedel naslednje: "Strukturalistična antropologija, etnologija, psihoanaliza, literarna teorija itd. in končno tudi strukturalistična filozofija - kolikor je mogoče govoriti o strukturalizmu kot samostojni filozofski smeri - so vsaka na svojem področju sprejele to Saussurovo tezo kot svoje izhodišče." (Majer, 1978, 24) Avtor je videl v strukturalizmu nasprotje evolucionizma in opozoril na utemeljeno in filozofsko plodovito kritiko te usmeritve, saj so bile radikalne enostranosti, kakršne je odkrival v strukturalizmu, po njegovem mnenju velikokrat rodovitnejše od površne vsestranosti, kakršno je bilo opaziti v neoperacionalizirani dialektiki, kajti strukturalizem je obravnaval konkretno gradivo.

Majer je sprejemal strukturalistični dvom o optimistični predstavi vsesplošnega razvoja in napredka, hkrati pa je omenil, da strukturalizem ni dal zadovoljivega odgovora na vprašanje odnosa med sinhronijo in diahronijo, prav to razmerje pa je po piščevem mnenju eno temeljnih vprašanj sodobnega časa. K temu lahko dodamo, da ga družbene okoliščine vedno znova oživljajo, saj politični in zgodovinski dejavniki in v manjši meri tudi dejavnice vsakič na novo dajejo smisel svojemu vstopu na politično in

zgodovinsko prizorišče in iz sedanjega časa vrednotijo preteklost, izbirajo dogodke, ki se ujemajo z njihovimi odločitvami in se jim prilagodijo, postavljajo v ospredje prelopnice, v katerih so sami sodelovali, in opozarjajo na lastni hic et nunc. V domnevno objektivni tok dogodkov vdirajo ideološke determinante kot prikrojene in prilagojene vsiljivke, avtomatizem, ki ga je skušal poudarjati prav strukturalizem, pa se mora umikati v ozadje.

Majer je pripisoval pomen Saussurovi strukturalistični semiologiji in ji priznaval, da je odločilno spodbudila teorijo signifikacije, ki je tedaj začela postajati ena temeljnih preokupacij sodobne filozofske misli. Z vprašanji bistva in funkcije znaka v procesu komunikacije, relacije med signifikantom in signifikatom in odnosom med znaki v celoti so se ukvarjale že druge filozofske smeri, zlasti pragmatizem, logični pozitivizem, marksizem, fenomenologija in eksistencializem, je zapisal avtor, nikakor pa ne gre prezreti tudi prispevka sodobne semiotične filozofije.

Na vprašanje, koliko se je strukturalizmu posrečilo napraviti korak dalje ali pa je sam obtičal v podobnih antinomijah kot transcendentalizem in naturalizem, je avtor odgovoril, da je strukturalizem v zvezi s tem uvedel tri nove ideje, in sicer pojmovanje znaka kot strukture, obstoječe iz dveh neločljivo povezanih elementov - signifikanta in signifikata, izključitev genetičnega vidika, diahronije kot momenta za razumevanje vsakokratne strukture in odkritje pomenskih plasti v jeziku, ki so nadrejene druga drugi, denotacije in konotacije ter jezika-objekta in metajezika. (Majer, 1978, 37-40) Vseeno pa so, kot ugotavlja, te ideje premalo filozofsko reflektirane, sočasno je opaziti temeljno teoretično neizdelanost strukturalistične spoznavne teorije oziroma spoznavnoteoretično nezadostnost izhodiščne postavke.

Avtor se je nato precizno lotil obravnave semantike. Spet je odkrival filozofsko ozadje in izhodišče strukturalističnih poskusov izvirnosti in opozoril na to, da je strukturalizem v prvi fazi nihal med naturalizmom in transcendentalizmom; najbrž je bila antinomičnost samega pojma strukture tista, je po Jeanu Piagetu povzel Majer, ki je povzročala teoretične težave in zadrege. (Majer, 1978, 41) Pisec je orisal semantične strukture in pokazal končni cilj, ki ga je postavila strukturalistična semantika, namreč spoznanje, kako funkcionira jezik kot celota. Boris Majer je zapisal: "Strukturalistična semantika opredeljuje signifikat kot simulakrum stvarnosti, realnosti. Simulakrum je reprodukcija stvarnosti na nivoju znaka. Strukturalizem ne pojasnjuje, kaj je bistvo te reprodukcije in pušča to vprašanje odprto, češ da je rešljivo s semantičnimi sredstvi. To je seveda točno. Vendar pa odprtost tega fundamentalnega vprašanja pušča brez teoretičnega temelja celotno zgradbo strukturalistične semantike." (Majer, 1978, 58) Strukturalizem se je tej nalogi odrekel.

V problematizaciji literarne teorije in estetike je avtor Luciena Goldmanna sicer obravnaval kritično, vendar pa v njegovem genetičnem strukturalizmu ni zanikal vrednosti analize in metodoloških postavk. Na splošno so se strukturalistični posegi na področje literarne teorije in estetike tedaj navezovali na Marxovo teorijo blagovnega fetišizma, Freudovo psihoanalizo in Heideggerjevo destrukcijo metafizike. Med Derridajevo gramatologijo in Heideggerjevim mišljenjem biti je Majer odkrival paralelizem, s tem pa naj bi se po njegovem mnenju znova pokazala filozofska nemoč strukturalizma. Ena izmed izjem, ki je ta očitek ni zadeval, pa je bil, kot je zatrdil pisec, Jurij Lotman, saj je skušal postaviti literarno teorijo na trdna znanstvena tla in je umetnost opredelil kot specifično obliko modelne dejavnosti oziroma modeliranja stvarnosti. "Mislim, da se ne bomo mnogo zmotili, če zapišemo, da so Lotmanove 'Teze' doslej najboljši poskus formulacije temeljnih postavk strukturalistične estetike." (Majer 1978, 96) Ovrednotenja ni zamajal Majerjev očitek, češ da je Lotman skušal določiti bistvo umetniškega modela izključno v komparaciji z navadnim znanstvenim



modelom ali modelom igre, oba modela pa je pojmoval statično in kot dvojje pozitivitet. "Ta razvoj kot razvoj celotnega strukturalizma je izrazito ambivalenten: po eni strani odpira družbenim znanostim (med njimi tudi literarni in splošni umetnostni teoriji) nove možnosti proučevanja, zlasti nove metode in nove tehnike (ki imajo nesporno znanstveno vrednost in ki so že dale nesporno pomembne znanstvene rezultate na posameznih ožjih področjih), na drugi strani pa krepi pozitivistične tendence v humanističnih znanostih, odvzema jim njihovo filozofsko razsežnost in jih potiska v vlogo 'molčečega orodja kapitala' ali vsaj molčečega orodja obstoječe družbene pozitivitete." (Majer, 1978, 100)

V nadaljevanju je posebno pozornost namenil antropologiji, v kateri je odkril vpliv strukturalne lingvistike. Tako kot so lingvisti govorili o podzavestni in samorasli strukturi jezika, naj bi se tako imenovano divje in nereflektrirano mišljenje primitivnih ljudstev pokazalo kot nekakšen ključ za razumevanje naravne strukture človeškega mišljenja in človeške kulture sploh. Vidiki nezavednega so nekako zahtevali, da so se morali vračati k Freudovi teoriji podzavesti. Utemeljitelj strukturalne antropologije Claude Lévi-Strauss je za izhodišče določil analizo smisla kot sistema določenih predstav; v nekaterih vidikih se je imel celo, kot je omenil Boris Majer, za kantovca brez transcendentalnega predmeta, Majer pa ga je problemsko doživel kot teoretika, ki je obtičal v idealističnem transcendentalizmu ter omahoval med naturalističnim znanstvenim obravnavanjem in transcendentalno filozofsko pozicijo. Na področju konkretnih raziskav je sicer uporabljal strogo znanstveno metodologijo, toda avtor ni sprejemal njegovega pojmovanja strukture kot objektivizacije smiselnih zvez, ne pa kot objektivne realnosti, prav tako ne filozofsko nedomišljenih transcendentalističnih postavk, saj so strukturalizem potiskale v filozofski eklekticizem, ki je izhajal zdaj iz Kanta, zdaj iz Marxa, zdaj iz Freuda. Majerjevo srečanje z Lévi-Straussom je imelo še druge elemente, na primer obravnavo totemizma in relacijo narava - kultura.

Prelomnega pomena je avtorjevo analiziranje aktualnih problemov v razmerju človek - struktura - zgodovina. Aktualiziral je strukturalistično tezo o človekovi smrti in zapisal: "Ko govorijo strukturalisti o človekovi smrti, seveda ne mislijo na človekovo fizično in duhovno smrt, temveč na pojmovanje človeka kot ustvarjalnega subjekta, na človeka kot zavestnega tvorca svoje zgodovine." (Majer, 1978, 118) Rekonstruiral je miselno pot, ki je privedla do takega pojmovanja. Zaustavil se je pri Lévi-Strausovi misli o tem, da zgodovina ni nikoli zgodovina "po sebi", temveč zgodovina "za". Seveda poznam teoretične ugovore in argumentacijo proti tej trditvi, zasebno in izhajajoč iz vsakodnevnega političnega pragmatizma, pa se mi čedalje bolj dozdeva, da strukturalistična domislica ni bila brez zrna resnice.

Lévi-Straussovo zagotavljanje, češ da zgodovina nima lastnega, posebnega predmeta, je prišlo, kot je zapisal avtor, jasno do izraza pri Jacquesu Lacanu, poglavitnem in vplivnem predstavniku oziroma utemeljitelju strukturalistične teoretske psihoanalize, in dodal: "Subjekt, ki govori - poudarja Lacan - ni zavestni subjekt. Podzavest je govor drugega. Podzavest pojmuje Lacan kot nadindividualno stvarnost, podobno kot Saussure jezik." (Majer, 1971, 105) Še večjo pozornost pa je Boris Majer namenil tedaj zelo popularnemu Louisu Althusserju. Proučil je njegovo kritično vračanje k Marxu ter razloge, prvine in posledice teoretičnega antihumanizma. Po temeljiti poglobitvi je prišel do ugotovitve, da je Althusser izvedel amputacijo revolucionarne dialektike in šele to dejanje je omogočilo združitev marksizma s strukturalizmom. Francoski teoretik se je skušal izogniti vulgarnemu ekonomizmu, ki je poenostavljal razmerje med bazo in vrhno stavbo, toda, kot je zatrdil Majer, je z ekonomizmom vred vrgel čez krov tudi dialektiko in jo nadomestil z mrežo medsebojnih učinkov, ki naddeterminirajo ekonomsko determiniranost samo. V podrobni predstavitvi Althusserjevih koncepcij je

Majer odkrival zanimive zastavke in navedel, da je nekatere Althusserjeve postavke moč sprejeti, na primer: "Z Althusserjem se je mogoče strinjati, da različne abstraktne filozofske opredelitve človeka (človek kot razum, človek kot absolutni subjekt, kot eksistenca itd.) ne morejo biti osnova za znanstveno teorijo o človeški družbi, niti osnova za praktično revolucioniranje obstoječega meščanskega sveta. Vendar ne zato, ker govore o človeku, temveč zato, ker pojem človeka enostransko opredeljujejo, ker absolutizirajo in hipostazirajo posamezne strani človekovega bistva, ker posamezne konkretne odnose in stvari razglašajo za večno in nespremenljivo bistvo človeka na sploh." (Majer, 1978, 143) Zamislil se je nad Althusserjevim pojmovanjem razmerja med ideologijo in znanostjo ter praktično ogrožajočim teoretičnim antihumanizmom. Kritično se je dotaknil še Michela Foucaulta in Jacquesa Derridaja.

Razvejan prikaz strukturalizma in kritično soočenje z njim je sklenil z ugotovitvijo, da vprašanje človeka in zgodovine ostaja še nadalje odprto. Ponovno je poudaril, da je nujno aktivno spreminjanje realnosti. Na koncu je zapisal: "Prehod od Sartrovega eksistencialnega subjekta k sistemu, od diahronije k sinhroniji, od človeka k strukturi, v bistvu ni nič drugega kot zlom humanistične ideologije v delu sodobne meščanske filozofije, neuspeh filozofske misli, samo 'misлити prehod', razrešiti naraščajoča protislovja sodobnega človeka in sveta zgolj v mediju mišljenja. Strukturalizem je 'diskurzivna praksa' tega zloma in tega neuspeha." (Majer, 1978, 157) Dodal je še obsežen prikaz izbrane bibliografije, tako da si je lahko o strukturalizmu vsakdo ustvaril lastno sodbo.

Teh sodb pa je bilo zelo veliko, saj je bil strukturalizem na Slovenskem močno odmeven. Plodovite razsežnosti je dobila teoretska psihoanaliza, ki je prodrla tudi v tujino, velik razvoj sta napravili antropologija in estetika, opazna pa je bila tudi recepcija Althusserja. Vodilni slovenski filozofi so njegova dela prevajali, jih predstavljali, interpretirali, parafrazirali in kritizirali. Recepcija se je gibala v dveh smereh - marksistični in lacanovski, vpliv pa je bil povezan tudi z radikalnimi družbenimi spremembami. Althusser je bil uporabljiv kot kritik ideoloških aparatov države (pri tem je vplival tudi na slovensko pedagogiko) in je bil inherentna sestavina procesov demokratizacije.

Avtorja dveh izdaj Strukturalizma - iz leta 1971 in 1978 - Borisa Majerja je mogoče imeti za natančnega in poznavalskega seznanjevalca in filozofskega poročevalca o strukturalizmu. V razvoju povojne slovenske filozofije je zapolnil vrzel, saj je v študij sodobne meščanske ali kontinentalne filozofije vpeljal nove filozofske generacije. Njegovo seznanjanje je bilo nepristransko, saj je zmeraj najprej dopustil, da so filozofi, s katerimi se je ukvarjal, sami spregovorili; bil je objektiv in poglobljen ter strpen do drugače mislečih. Kritiko je uveljavljal potem, ko si je človek že sam ustvaril svoje stališče. Kritičen je bil tudi do marksistične filozofije same, čeprav je bila njegova življenjska teoretična in praktična izbira.

## LITERATURA

- Majer, B. (1968), *Med znanostjo in metafiziko*. Ljubljana: Cankarjeva založba.  
 Majer, B. (1970), *Človek - struktura - zgodovina*. Ljubljana: Anthropos, št. III-IV, str. 9-21  
 Majer, B. (1971), *Še enkrat: Človek - struktura - zgodovina*. Ljubljana: Anthropos, št. I-II, str. 153-158.  
 Majer, B. (1971), *Strukturalizem*. Ljubljana: Komunist.  
 Majer, B. (1977), *Marksizem in marksizmi*. Ljubljana: Anthropos, št. V-VI, str. 23-28.  
 Majer, B. (1978), *Strukturalizem*. Ljubljana: Komunist.  
 Majer, B. (1979), *Strukturalizem in dialektika*. Ljubljana: Teorija in praksa, št. 4, str. 466-475.

## Trije vplivi profesorja Majerja na moje delo

MATJAŽ POTRČ

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

### IZVLEČEK

Profesor Boris Majer je objavil dve knjigi, "Med znanostjo in metafiziko", ter "Strukturalizem". Tako iz teh knjig, kot tudi iz njegovega poučevanja, sem dobil temeljne podatke o strukturalizmu, fenomenologiji in analitični filozofiji. Vsaka izmed teh filozofskih smeri je obeležila pomemben del moje strokovne poti. Profesor Majer mi je kot popotnico praviloma dal izhodiščne podatke, obenem pa mi je stal ob strani tudi docela praktično. Zarisanaje moja pot na področju strukturalizma, fenomenologije in analitične filozofije.

*Ključne besede:* Boris Majer, strukturalizem, fenomenologija, analitična filozofija

### ABSTRACT

#### THREE ORIENTATIONS, WITH WHICH PROFESSOR MAJER HAS INFLUENCED ON MY WORK

Professor Boris Majer has published two books: *Between Science and Metaphysics* and *Structuralism*. These books and his lectures have provided me with basic information on structuralism, phenomenology and analytic philosophy, each of these philosophical orientations marking an important part of my professional development. Professor Majer has given me some fundamental data, but at the same time he has also supported me fully practically. My path in the fields of structuralism, phenomenology and analytic philosophy is delineated here.

*Key words:* Boris Majer, structuralism, phenomenology, analytic philosophy

Majer je napisal dve knjigi, ki sta bili zame pomemben izvor informacij o sodobni filozofiji. Prva knjiga ima naslov "Med znanostjo in metafiziko", druga pa "Strukturalizem". V teh knjigah zasledimo naslednja tri filozofska področja: znanstveno in analitično filozofijo, fenomenologijo, strukturalizem. V naslednjih vrsticah bom trdil, da so imele vse te tri sodobne filozofske smeri ves čas pomemben vpliv na moje delo. Za to trditev bom priskrbel dokazni material, vmes pa bom nanizal tudi nekaj podrobnosti o mojem sodelovanju s profesorjem Majerjem.

### Strukturalizem

Ko sem se kot študent vpisal na univerzo, sem bil najprej pod vplivom heglvske marksistične filozofije, zlasti frankfurtske šole. Potem sem začel preučevati Heideggra in Gadamerja, k čemur se bom še vrnil. Najpomembnejši pa je bil bržčas vpliv struk-

turalizma. O strukturalizmu so se prve informacije tedaj pojavljale v reviji *Problemih*, v študentskem listu *Tribuni* in v zagrebški publikaciji *Pitanja*. Pojavilo se je ogromno novih in dotlej neznanih imen, zlasti francoskih avtorjev. Potrebno se je bilo torej znati in jih klasificirati. Najpomembnejša ovira pa je bil tedaj zame jezik, saj francoščine še nisem znal. (Profesor Majer me je ob vpisu na tretjo stopnjo izprašal iz znanja tujih jezikov.) Ker sem obvladal marksistično izrazje, sem se lotil branja Althusserjeve knjige "Brati Kapital". Ko sem se prebil nekaj čez polovico knjige, sem počasi začel razumevati skladno in včasih celo tudi pomen napisanega. Bral sem še marsikaj drugega tedaj objavljenega, in med drugim so name imeli vpliv Majerjevi polemični zapisi o Althusserju, polemika je potekala med Majerjem in Kerševanom. Z referatom o Althusserju sem pozneje nastopil na strokovnem srečanju v Ljubljani. Naročil sem se na *Tel Quel* ter na *Critique*, ter kupoval knjige založb *Minuit* in *Seuil*, vse od Kristeve do Lacana in Derridaja.

Ni enostavno oceniti velik vpliv, ki so ga imela Majerjeva predavanja o strukturalizmu na tedanjo generacijo študentov. Prvič smo sistematično v seminarju obdelali pojme, kot so sinhronija in diahronija, znak in označevalec, povezavo med jezikoslovjem ter drugimi znanstvenimi panogami. Ni torej res, da bi ne vedeli o strukturalizmu prav ničesar. Vendar je Majer to novo filozofsko smer sistematiziral ter kritično predstavil. Tudi Pirjevec je nekako v tistem času predaval o strukturalizmu, vendar so bila njegova predavanja dosti manj informativna od Majerjevih, ne glede na to, da so imela morda kakšne druge odlike.

Med različnimi strukturalisti sem se sčasoma še najbolj ogrel za Lacana. Pod mentorstvom profesorja Majerja sem začel pisati magistrsko nalogo o razmerju zavesti in nezavednega od fenomenologije do strukturalizma. V delu o strukturalizmu sem obdelal avtorje, kot sta Foucault in Lacan.

Profesor Majer je vselej imel ogromno energije in novih zamisli. Na SAZU je tako vzpodbudil ustanovitev Inštituta za marksistične študije, katerega zagonsko delo mi je poveril. V inštitutu sem bil sam, moj sosed je bil profesor Petre. V tistem času sem že pisal lacanovsko usmerjene članke. Ko sem dobil štipendijo francoske vlade za študij v Parizu, mi je profesor Majer svetoval, naj jo izkoristim, za kar sem mu še danes hvaležen. Ko sem prišel v Pariz, sem se dogovoril za študij s Kristevo. Ta mi je svetovala, naj se najprej razgledam po Parizu, kar je bilo usodno. Prišel sem na univerzo Vincennes, kjer sem naletel na ravnokar ustanovljeno univerzitetno podružnico *Ecole freudienne de Paris*, oddelek za psihoanalizo. Tam sem prebil ves čas od jutra do večera in našel prijatelje. Dejansko sem postal prvi slovenski lacanovec, kajti kolegi v Ljubljani so tedaj še nihali med Derridajem, Kristevo ter Lacanom. Pričelo se je sodelovanje z *Ecole freudienne*, kjer sem vpisal celo podiplomski študij, pozneje pa z italijanskim freudovskim gibanjem.

Ko sem prišel v Ljubljano, sem bil nekaj časa brezposeln. Končno mi je zopet profesor Majer pomagal do službe pri Marksističnem centru, kjer sem veliko organiziral, postal predsednik Slovenskega filozofskega društva. Objavil sem številne članke v različnih revijah, med drugim pa tudi lacanovsko knjižico *Zbirka pri Obzorjih*.

Pozneje sem se za nekaj časa odvrnil od strukturalizma. Sedaj zopet uporabljam nekatere njegove izraze, med drugim mi je všeč dekonstrukcija, razgradnja, ali pa govor, diskurz. Prav tako menim, da so denimo mnogi morfološki kognitivni procesi blizu nezavednega ozadnega strukturiranega reda.

## Fenomenologija

V svoji knjigi "Med znanostjo in metafiziko" posveča profesor Majer dosti



prostora fenomenologiji ter drugim eksistencialno usmerjenim filozofskim smerem ter jih obenem kritizira. Dobro se spomnim, da sem za diplomu pri profesorju Majerju med drugim zagovarjal Heideggrovo delo "Bit in čas", ki sem ga najmanj trikrat prebral v nemškem originalu. Profesorja Majerja so zanimale vse podrobnosti tega dela.

Izraz fenomenologija tukaj uporabljam v najširšem smislu, da bi z njim zajel vse filozofije življenja in podobne smeri. Spomnim se, da je fenomenološke smeri Majer podrobno analiziral in kritiziral. V tem smislu je bil Majerjev vpliv name zopet odločilen, četudi manj kot na malo starejšo generacijo Majerjevih učencev, Urbančiča in Hribarja. Prvi del magistrskega dela pri profesorju Majerju je bil posvečen dekonstrukciji pojma zavesti v fenomenologiji, od Husserla do Sartra in Merleau-Pontyja.

Najprej sem, kot sem že omenil, bil blizu Heideggrovemu delu, ki sem ga bral, kolikor ga je bilo dostopnega. Pozneje sem skušal Heideggra kritično brati čez Derridajevo in nazadnje Lacanovo optiko. Ko sem se zatem zopet ukvarjal s kognitivno znanostjo, sem nekaj časa bil pod vplivom Heideggra do te mere, da sem se že bil dogovoril s profesorjem Dreyfusom, da pri njem ter pri Haugelandu zaprosim za Fulbrightovo štipendijo, kar se sicer ni uresničilo. Je pa Dreyfus podprl mojo razlago zgodnega Heideggra s pomočjo ekološke psihologije.

Ko sem bil na višku svojega zanimanja za kognitivno znanost, sem v San Marinu prisostvoval simpoziju z naslovom "Tubit in njeni možgani". Kak mesec zatem se je začela vojna za Slovenijo, in tedaj sem se odločil obrniti k slovenski filozofski tradiciji, k Francetu Vebru. V to smer mi je prigovarjal kolega Gombocz iz Gradca. Zasnoval sem mednarodni projekt "Fenomenologija in kognitivna znanost" ter prebil dosti časa pri kolegu Baumgartnerju na Brentanovem inštitutu v Wuerzburgu. Spomnim se, kako blizu sta si bila v mnogih točkah Veber in Brentano. Pozneje me je začel zanimati tudi dinamični Husserl, ki sem ga povezal z ekološko razumljenim Heideggrom. Vse to je sedaj objavljeno v moji knjigi o pojavih, ki jo je založil ZIFF. Med drugim smo na tej podlagi dali temelj ureditvi Meinongove knjižnice v filozofskem seminarju ljubljanske filozofske fakultete.

Vsa ta moja pot ne bi bila mogoča brez Majerjevega začetnega vzgona.

## Znanstvena in analitična filozofija

V svoji knjigi je Majer pisal o Wittgensteinu, Russellu, Poppru ter o drugih predstavnikih znanstveno usmerjene ter analitične filozofije. Predstavil je njihove glavne teze ter podal kritiko le-teh.

Ko sem se naveličal strukturalizma, je postal zame odločilen prav ta Majerjev vzgib. Kot se spomnim, sem še pod Majerjevim okriljem pričel obdelovati filozofijo običajne govorice. Potem pa sem doktorat iz kontroverze o določnih opisih vpisal pri Jermanu, ker ga profesor Majer ni več sprejel. Se pa spomnim, da sem na to najprej računal.

Dandanes največ delam prav na področju analitične filozofije. Seveda pa je že iz prejšnjih podatkov mogoče razbrati, da je ne razumem preveč togo, ampak menim, da marsikdaj med raznimi usmeritvami ni tako stroge ločnice, kot se zdi na prvi pogled. Brentano kot začetnik fenomenologije v najširšem smislu je bil na primer empiristično usmerjen analitik. Tudi vsebinsko je na primer problem intencionalnosti oziroma psihološke naperjenosti skupen sodobni analitični filozofiji in fenomenologiji. Podobno velja za problematiko zavestnih oziroma kvalitativnih doživljajev.

Najprej sem dosti dela posvetil Russellu, potem filozofiji jezika. Majer je z zanimanjem spremljal moje poučevanje v Zadru v tistem času. Seveda sem se ukvarjal tudi s Fregejevim razlikovanjem med smislom in pomenom.



Kolega Ule me je priporočil profesorju Stegmullerju v Münchnu na Inštitutu za statistiko in teorijo znanosti, kjer sem uspel pridobiti Humboldtovo štipendijo. Tam sem zbral ogromno materiala, zlasti iz filozofije psihologije.

Moje zanimanje za kognitivno filozofijo v okviru analitične filozofije se je poglobilo s pridobitvijo Fulbrightove štipendije v Memphisu, pri profesorju Horganu, s katerim odlej sodelujem. Tam sem preučeval konekcionizem ter dinamično kognicijo. Sedaj pa se ukvarjam še s postanalitično ontologijo. Deloma se zanimam tudi za postanalitično spoznavno teorijo.

Pričel sem izdajati mednarodno revijo *Acta analytica* v angleškem jeziku, ki se je doslej lepo uveljavila. Sem član mnogih mednarodnih združenj s področja filozofije in zlasti analitične filozofije.

### Druge zanimive dogodivščine

V času, ko sem študiral pri profesorju Majerju, je bilo v navadi, da so profesorji prenašali in včasih kritično posredovali informacije o sodobni filozofiji v Slovenijo. Danes to ni več v tolikšni meri potrebno, zato pa skuša vsak filozof izdelati svojo zgodbo. To je, kot se mi zdi, glavna razlika med tedanjo ter sedanjo sceno. Prav zanimalo bi me morebitno mnenje profesorja Majerja s tem v zvezi.

Zanimiv je naslednji pripetljaj, ki kaže Majerjevo veliko razumevanje in koliko sem mu pravzaprav dolžan. V določenem trenutku se je Majer odločil, da mi prepusti poučevanje filozofske didaktike na oddelku za filozofijo. Obiskal sem ga celo na njegovem skromnem vikendu v Polhograjskih dolomitih. Zbral sem literaturo in jo preučil. Drugi člani oddelka pa so to blokirali.

Nasploh lahko rečem, da je glavna Majerjeva osebna odlika vselej bila veliko razumevanje in strokovna pomoč. Vsebinsko je znal k nam prinesiti nove usmeritve, ki so se zasidrale. Pri tem pa je vselej omogočil, da so šle svojo pot. Trudil se je tudi ohraniti kritičnost.

Spomnim se, kako so nekateri ljudje svojčas ocenjevali celotno politično situacijo na naslednji način: Dokler bo imel Majer stabilno pozicijo, bo vse v redu. Če jo bo izgubil, pa se tudi državi nasploh ne piše najbolje.

Zase lahko trdim le to, da moje sedanje poučevanje analitične filozofije, filozofije znanosti in kognitivne filozofije ne bi bilo tako uspešno, kot je, če ne bi za njim stala izkušnja biti učenec profesorja Majerja.

## Osemdesetletnica slovenskega filozofa

FRANE JERMAN

Resljeva 13, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

*Avtor opisuje anekdotično svoja prva srečanja s profesorjem Majerjem ter zlasti položaj, v katerem se je nahajal tedanji filozofski seminar pred Majerjevim prihodom in po njem. Z Majerjevim in malo pozneje prihodom dr. Vojana Rusa, se kadrovske Oddelek konsolidiral. Piscu pa je žal, da se je prof. Majer prezgodaj filozofsko upokojil.*

### ABSTRACT

#### THE EIGHTIETH ANNIVERSARY OF THE SLOVENIAN PHILOSOPHER

*The author describes anecdotally his first acquaintance with professor Majer and, in particular, the conditions of the then philosophical seminar, prior to Majer's arrival and afterwards. The Department of Philosophy was consolidated professionally by the arrivals of Dr. Majer and afterwards of Dr. Vojan Rus. The author, however, does regret Prof. Majer's untimely philosophical retirement.*

Da imajo filozofi večinoma dolgo življenje, je znano že iz antike. Očitno modrost vpliva na zdravje. O tem priča tudi osemdesetletnica akademika prof. dr. Borisa Majerja. Takšna obletnica je seveda priložnost za vrednotenje filozofovega filozofskega dela in oceno mesta, ki ga zavzema v zgodovini filozofije. V našem primeru za mesto znotraj zgodovine *slovenske* filozofije. Ker pa je za tako oceno potrebna tudi tako imenovana zgodovinska distanca, se pravi časovni odmik, je za tako vrednotenje in ocenjevanje še čas.

Ko smo se že pred časom z njim sestali njegovi nekdanji sodelavci in tudi učenci, je vsak od nas spregovoril nekaj besed v slavljenčevo čast. Sam sem se nekako zatekel v zgodovino našega filozofskega seminarja in profesorjeve vloge v njegovem razvoju.

S prof. Majerjem sem se seznanil, ko sem prišel leta 1961 od vojakov - vmes sem bil izvoljen za asistenta v tedanjem filozofskem seminarju, kot smo tedaj imenovali današnji *oddelek za filozofijo*. Razmere v seminarju so bile tedaj vse prej kot dobre. Tarasa Kermavnerja so bili odpustili: na reelekciji je dobil premalo glasov, asistenta Veljka Rusa pa so - če se prav ne motim - odpustili po sklepu disciplinske komisije. Pravi vzrok pri obeh je bil seveda političen - oba sta bila člana tiste skupine, ki si je prizadevala za intelektualno in politično svobodo Slovencev ter skušala prek svojega revialnega tiska vplivati v tej smeri na tedanjo oblast. Vendar je moral moj kolega v letniku Jože Pučnik, ki je pripadal istemu krogu, v večletni zapor, nekdanjima asistentoma pa se ni zgodilo nič posebnega (nista pa smela predavati, kar je pozneje doletelo še nekaj filozofov, med njimi tudi Tineta Hribarja). Ostal je asistent Anton Žvan, ki ga je stanje v seminarju tako paraliziralo, da še v Pariz, za kamor je dobil štipendijo, ni šel. Prof. Alma Sodnikova, dolgoletni steber seminarja, je odšla v pokoj, vendar je še

pomagala s predavanji pri študijskem procesu. Bolj ali manj neredno sta predavala pred nedavnim umrli doc. dr. Vladimir Seliškar in Boris Zihelr. V tej situaciji so si vodstvo fakultete in verjetno tudi drugi oblastni organi prizadevali za novo postavitev filozofskega seminarja. Zato je bil poklican Boris Majer, ki je svoj čas funkcijo direktorja Cankarjeve založbe zamenjal za profesorski poklic - na tedanjem Učiteljišču je predaval filozofijo, ki je bila tedaj obvezni predmet v višjih razredih. Ponujeno mu je bilo predavateljsko mesto z običajnim napredovanjem po doktoratu. Na podobno delovno mesto je bil povabljen tudi Božidar Debenjak, jaz pa sem bil izvoljen, kot že rečeno, za asistenta za dialektični materializem z logiko.

Tako je prišlo do mojega prvega srečanja s prof. Borisom Majerjem. Ker sem bil po strokovni plati odprta knjiga, sem imel na voljo bodisi estetiko bodisi logiko. Čeprav me je estetika zelo vlekla (tudi diplomsko delo na filozofiji je bilo s tega področja), pa se je profesorju kot odličnemu pedagogu zdelo pomembnejše seznanjati slušatelje s formalno logiko kot pa estetiko, ki je imela znotraj tedanjega političnega sistema vedno dvomljive politične implikacije. Z logiko pa sem imel že nekakšne izkušnje, ker sem kot študent iz češčine prevedel delo Formalna logika češkega filozofa in logika Arnošta Kolmana. Če hočem imeti mir, tako nekako mi je bilo rečeno, naj se torej lotim logike. In sem se je. Tako je vse, kar sem v zvezi s tem storil na našem oddelku za to znanost, v bistvu Majerjeva zasluga.

Majer je kot demokratična duša pustil vsakomur, da je delal po svoje in se zakopal v delo. Navsezadnje smo bili v filozofiji vsi nekakšni samouki. Debenjak je diplomiral iz biologije, Majer iz slavistike, Žvan in jaz sva sicer diplomirala iz filozofije, vendar je bil ta študij izredno okrnjen in tega smo se zavedali vsi tedanji "akterji".<sup>1</sup> Najprej smo z Majerjevo podporo honorarno zaposlili pokojnega prof. Hribarja, ki je predaval predvsem antično filozofijo - vendar prave rehabilitacije (imel je Vebrov doktorat) in sploh habilitacije za visokošolskega učitelja ni doživel.

Pomembno je, da je prof. Majer začel v predavanjih predstavljati sodobno filozofijo in podal pomembne informacije npr. o Heideggerjevi filozofiji, pa o strukturalizmu in sodobnem pozitivizmu itd. Študentom je odprl panoramo sodobne filozofije in pokazal tudi (ne)možnosti marksizma kot filozofije na tem področju. Sčasoma so ga razne bolezni prisilile, da je dal prednost politiki pred filozofijo, zato do upokojitve ni bil več filozofsko aktiven.

Preden pa je prišlo do tega, se je naš oddelek okreplil za prof. Vojana Rusa, ki se je vrnil iz Beograda in je kot visokošolski učitelj z nazivom lahko bil mentor doktorandom. In to vlogo je temeljito izpolnil. Najprej je dal doktorat Majerju in mu s tem omogočil akademsko kariero (tja do rednega profesorja), ki jo je - kot rečeno - prekinila politika. Dal ga je tudi meni, ker je moj mentor prof. Mihajlovič prisilno "ušel" v Ameriko. V teh dneh sem prebral v časopisju (v dnevniku Spomenke Hribar) skoraj kot zaničljiv očitek, da smo si na oddelku drug drugemu dajali doktorate. Moram reči, da je prvič to bila edina možnost za ohranitev oddelka, drugič pa v bistvu to delamo še danes, pri čemer si že pomagamo s filozofskim oddelkom v Mariboru (kar je tudi plod našega "podeljevanja" doktoratov). Da sta oba protagonista fenomenologije (širše vzeto), se pravi prof. Tine Hribar in prof. Ivan Urbančič, doktorirala v Zagrebu, je bilo pač povezano s tedanjim političnim mnenjem, da je fenomenologija marksizmu sovražna

<sup>1</sup> Prof. Sodnikova je predavala ciklično, vendar prek Kanta v glavnem ni prišla, doc. Seliškar naj bi sicer predaval marksizem, vendar je bil nenehno bolan in kadar je predaval, je bil za nas študente kar praznik. Prof. Zihelr je predaval zgodovino sociologije - kolikor je predaval. Sicer pa smo bili odvisni od sporadičnih gostovanj filozofov iz Zagreba in Beograda (npr. za zgodovino filozofije ali estetiko). Tako sam nimam nobenega izpita iz logike v času rednega študija!

filozofija, pozitivizem pa naj bi bil politično nevtralen in obvladljiv. Videti je, kot da so med slovenskimi filozofi še kakšne stare zamere. Ali je med filozofi možna "sprava"? Mislim, da dejansko med nami (z eno samo izjemo, o kateri pa tu ne bom govoril) vendarle vlada, kot je že nekoč med nami vladalo nenapisano pravilo, *živi in pusti živeti!* Zgodovina bo presodila tudi to pač s tistega zornega kota, s katerega bo opisoval dogodke zgodovinar.

Kot rečeno, se je prof. Majer filozofsko prežgodaj upokojil, kar smo vedeli vsi, ki smo sodelovali z njim pri ocenah in obrambah doktorskih disertacij in bili priča njegovi filozofski erudiciji in bistrumju. Postal je akademik, s čimer je bila počaščena tudi filozofija, kakor je počaščena tudi s tem, da je to postal tudi kolega Tine Hribar.

Takšne misli se mi torej motajo po glavi, ko se spominjam srečanja s čilim osemdesetletnikom, akademikom prof. Borisom Majerjem. Ob tej priložnosti mu še enkrat želim mnogo zdravja in življenjskega optimizma!

UDK 1 Majer B.

## Moja filozofska pot

BORIS MAJER

*Cesta v Rožno dolino 18f, SI-1000 Ljubljana*

### IZVLEČEK

*Članek je posvečen pisčevi filozofski poti. Ker ga predmetnostna teorija dr. Franceta Vebra ni pritegnila, je šel raje študirat književnost na slavistiki, kjer je v literaturi našel to, česar mu slovenska filozofija ni mogla dati. Tu se je srečal tudi z marksizmom, ki ga je privlačil s svojo socialno vsebino. Sodelovanje v NOB je čutil ko svojo moralno dolžnost. Znotraj filozofije ga je posebej privlačevala didaktika pouka filozofije, z raziskovalnega vidika pa odnos med marksizmom in sodobno meščansko filozofijo in pri tem tako manjko marksizma kot tudi manjko v sodobni evropski filozofiji.*

### ABSTRACT

#### MY PHILOSOPHICAL PATH. MEETING MY FORMER STUDENTS AND COLLEAGUES

*The article is dedicated to author's philosophical path. Since the theory of objects by Dr. France Veber has not attracted him, he has rather decided to study literature at the Department of Slovene language and literature, finding in literature all those things, which Slovenian Philosophy could not give him. He has got acquainted there with Marxism, which has attracted him with its social contents. Joining the National Liberation Movement was for him a moral obligation. Within philosophy itself, he was in particular attracted by didactics of philosophy, whereas from the research point of view by the relationship between Marxism and contemporary bourgeois philosophy, reflecting the deficiency of Marxism, but also that of contemporary European philosophy.*

### Ob srečanju z mojimi nekdanjimi študenti in kolegi

Moja filozofska pot se je začela pravzaprav že v gimnazijskih letih. Spominjam se, da me je že v tistem času začela vznemirjati filozofska problematika, zlasti socialna in eksistencialna vprašanja. Vendar se po maturi nisem vpisal na čisto filozofijo, ki jo je na ljubljanski Filozofski fakulteti v tem času poosebljal dr. France Veber. Vebrova filozofija, kolikor sem jo poznal iz njegovih do takrat objavljenih del, me ni pritegnila. Zdelo se mi je, da ne odgovarja na moja vprašanja. Mnogo več odgovorov nanje sem srečeval v socialno in eksistencialno angažirani književnosti takratnega časa, tako svetovni kot slovenski. Zato sem raje izbral študij književnosti in slovenskega jezika. Vendar je zanimanje za filozofijo tlelo v meni še naprej. V književnosti sem iskal filozofijo in v filozofiji književnost. Skušal sem najti sintezo, ki bi zadovoljevala oba



pola moje radovednosti. Našel sem jo v književni levici, ki je povsem ustrezala mojim pričakovanjem. V tistih letih sem bil prepričan individualist, svobodo posameznika sem imel za najvišjo vrednoto. Odklanjal sem vse, kar je kakor koli omejevalo njegovo prostost. V uporništvu sem videl priložnost, da se posameznik dokaže kot neodvisna in zrela osebnost. Potrdilo za to sem našel v Kantovi misli, da ostane človek, ki se boji uporabljati lasten razum, vse življenje nedorasel otrok. Neodvisna kritična drža književne levice je ustrezala temu mojemu razpoloženju. Hkrati pa so bile moje simpatije na strani zatiranih in izkoriščanih, ponižanih in razžaljenih, če se izrazim v jeziku literature. Književna levica je zadovoljevala tudi to stran mojih simpatij.

Radikalni del književne levice se je v tem času že nagibal k marksizmu. To je vzbudilo moje zanimanje za marksistično literaturo, v njej sem našel odgovore na socialna vprašanja takratnega časa, predvsem odkod revščina revnih in bogastvo bogatih. Spominjam pa se, da me marksistična filozofija, ki sem jo spoznaval prek Plehanova, ni povsem zadovoljila.

V njej sem pogrešal občutljivost za eksistencialno problematiko, tisto filozofsko zlahtnost, ki sem jo doživljal ob branju velikih filozofov preteklosti. To je bil tudi eden motivov mojega poznejšega zanimanja za postheglovsko nemarksistično filozofijo.

Po italijanski zasedbi Ljubljane sem se takoj vključil v narodnoosvobodilno gibanje. Moja odločitev za upor proti okupatorju je bila motivirana tako moralno kot narodnoobrambno. Doživljal sem jo kot moralno dolžnost, kot moralni imperativ. Razkosanje Slovenije med tri okupatorje, ki niso niti malo skrivali svojih genocidnih ciljev, je postavila Slovence pred usodno izbiro: upor ali kapitulacija. Oboje je bilo za Slovence veliko tveganje. Upor - tveganje velikih žrtev, kapitulacija - tveganje genocida. Bila je še tretja možnost, čakati na izid vojne, da nas zmagovalci morebiti osvobodijo, med tem pa se pokoravati okupatorjem, ne glede na njihove genocidne cilje. Za velik del takratne mlade generacije in Slovencev ta tretja možnost sploh ni bila sprejemljiva. Upor je bil individualna odločitev vsakega posameznika. Kot taka je imela značaj eksistencialne izbire.

V partizanih je bilo malo časa za filozofiranje. Vendar je bil že sam upor, sam boj za svobodo, neka vrsta filozofije - filozofija osvoboditve. V njej je bilo mnogo iluzij, mnogo utopičnih pričakovanj, ki se niso nikoli izpolnila. A tudi veliko upanje, ki nas ni nikoli zapustilo.

Danes gledam na to obdobje mnogo bolj realistično. A tudi v najbolj realistični optiki ostaja to še vedno veliko dejanje slovenskega naroda v najbolj kritičnem času njegove zgodovine. In tudi velika filozofska izkušnja.

Po vojni sem se začel ukvarjati s filozofijo strokovno. Čeprav ni bilo časa za fakultetni študij filozofije, sem se kot prevajalec, publicist in politični delavec pogosto srečeval tudi s filozofsko problematiko. Čutil sem vrzeli v svojem poznavanju filozofije in še posebej marksizma. Vendar se nisem hotel učiti od Marxovih epigonov. Lotil sem se intenzivnega študija Marxovih filozofskih, zgodovinskih in ekonomskih tekstov, posebno še njegovih tako imenovanih zgodnjih del, da bi si ustvaril o marksistični filozofiji lastno sodbo. Opazil sem mnoge površnosti v prikazovanju Marxovih pogledov, a tudi posamezne utopične momente same Marxove misli, o katerih sem menil, da jih zgodovinska praksa ne potrjuje.

Marxov historični materializem in njegovo pojmovanje dialektike sem sprejemal predvsem kot znanstveno metodo za preučevanje zgodovine in tudi globlje razumevanje protislovij takratnega časa. V Marxovih analizah človekove samoodtujitve, kot jo je očrtal v Ekonomsko-filozofskih rokopisih in v drugih zgodnjih delih, sem začutil bližino eksistencialne problematike, vendar me ni v celoti zadovoljila. Vse preveč je bila zgolj skica, ki je veliko obetala, a ni mogla izpolniti mojih pričakovanj. Marx sam je ni

razvijal dalje, je pa navzoča v podtekstu večine njegovih del, nezadnje tudi v samem Kapitalu.

Prav takšno branje Marxovih del mi je pozneje omogočilo, da sem našel stik med izvorno Marxovo mislijo in eksistencialno usmerjeno sodobno filozofijo in hkrati kritično distanco do obeh strani - tako do diamatskih vulgarizacij Marxove misli kot do tistih postheglovskih filozofskih smeri, ki sem jih prav zaradi njihove eksistencialne razsežnosti izbral za poglobitno temo svojih fakultetnih predavanj.

Naj mi bo dovoljeno, da ob tej priložnosti na kratko orišem svojo pedagoško in raziskovalno metodo. Še ko sem poučeval filozofijo na srednji šoli, mi je bilo jasno, da nobene filozofske teorije ali smeri ne moreš razumeti in še manj razložiti, če ne poznaš njenih filozofskih motivov, geneze in razvoja. Prednost sem dajal preučevanju evolucije filozofskih teorij, in ne toliko njihovim končnim formulacijam. Zanimalo me je, kako se neka filozofska ideja ali teorija spočne, ali pomeni prekinitev s tradicijo ali pa je le nadaljevanje predhodne filozofske smeri, njena posodobljena različica.

Filozofske ideje sem zasledoval v njihovem nastajanju, razvoju in dozorevanju, nestatično kot nekakšne okostenele forme ali arheološke izkopanine. Posebno so me zanimale razpoke, meje, na katerih se je gibanje misli zaustavilo in jih ni moglo prekoračiti. Iskal pa sem tudi stične točke med različnimi filozofskimi smermi in kontinuiteto v njihovem razvoju, na primer med filozofijo življenja in eksistencializmom, med Marxom in Althusserjem, med neomarksistično frankfurtsko šolo in lacanizmom.

Ko razmišljam kot osemdesetletnik o svoji filozofski poti, ne morem mimo dejstva, da sem bil tudi politik. Filozofski in politični motivi so se v mojem življenju često prepletali med seboj. Tako sem se že pred mnogo leti v svojih "Razmišljanjih o drugačnem socializmu" - objavljena so bila v reviji Teorija in praksa - spraševal, kako da socializmu v njegovem lastnem okviru ni uspelo ustvariti pluralizma različnih političnih programov in razvojnih strategij, brez česar se nobena družbena ureditev ne more izogniti stagnaciji in nazadovanju.

Vpraševal sem se, zakaj se je socializem odpovedal trgu in delovanju tržnih zakonitosti in vztrajal v tem tudi še tedaj, ko je bilo popolnoma jasno, da je prav to poglobitni vzrok gospodarskega neuspeha socializma v tekmi s sodobnim visoko razvitim kapitalizmom.

V zadnjem svojem nastopu na Marksističnem centru sem predstavil svojo zamisel o nujnosti nove zgodovinske sinteze dela, znanja in kapitala. Danes vidim, da sem pravzaprav v nekem smislu anticipiral idejo tako imenovane "tretje poti", ki jo sedaj zagovarja zlasti prvak angleške laburistične stranke Tony Blair, pa tudi del evropske socialdemokracije. Ta moja zamisel v tistem času ni naletela na razumevanje, zabeležena pa je bila v dnevnem časopisju. Politika je nedvomno vplivala tudi na mojo filozofsko pot. Koliko sem kot filozof vplival na politiko, ne morem sam presoditi. Vsekakor sem si prizadeval za dialog med njima, ki pa ni vedno naletel na njuno razumevanje. Zavedam se, da sem v tem večkrat preveč zanihal v eno ali drugo stran. Vendar sem si vselej prizadeval ohraniti ravnotežje. Sicer pa, kaj pa je dialog drugega, če ne boj med nasprotujočimi si mnenji. Posebno še filozofski dialog, za kakršnega sem se in se tudi še danes zavzemam. Ko sem se leta 1988 upokojil, sem se iz javnega in političnega življenja umaknil v zasebnost. Še zmeraj se čutim zavezanega filozofiji.

Odločitev za državno osamosvojitve Slovenije imam poleg NOB za največji dogodek v zgodovini slovenskega naroda. Njegov pomen je globlji od zgolj politične konotacije. Sega v samo srž slovenskega samozavedanja, ima značaj eksistencialne odločitve, da iz naroda postanemo nacija.

Če kot filozof kritično razmišljam o prvem desetletju naše državne samostojnosti,

moram reči, da vidim poglavitno slabost naše današnje politične scene v pomanjkanju dolgoročne politične in kulturne vizije. Opredelili smo se za vstop v EU in NATO, zelo malo pa razmišljamo o tem, kakšno vlogo želimo in hočemo imeti v obeh organizacijah in kakšno bomo sploh lahko imeli. O tem nimamo ne skupne nacionalne vizije ne skupne nacionalne strategije. To pa lahko postane za nadaljnji razvoj in celo sam obstoj slovenske identitete usodno. Menim, da je naše, skorajda že patološko ukvarjanje s preteklostjo nezavedna prekompenzacija za pomanjkanje takšne vizije. Brez jasnega odgovora, kaj želimo in hočemo biti v Evropi, tvegamo, da bo zamudništvo še naprej slovenska usoda in da bomo še naprej ostali zamudniški narod. Mislim, da je danes to predvsem odvisno od nas samih in se ne bomo mogli sklicevati na druge. V tem vidim poglavitni izziv današnjemu slovenstvu, njegovo eksistencialno samoizbiro.

## Aristotelova etika in vprašanje *phrónesis*

LENART ŠKOF

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Katedra za filozofijo  
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

V razpravi se ukvarjamo s potjo etičnega razvoja pri Aristotelu. Pri tem je v ospredju vprašanje Aristotelove praktične filozofije (VI. knjiga *Nikomahove etike*) in Heideggrove interpretacije vrline *phrónesis* v delu *Sophistes* (GA 19). Aristotelova kritika Platonovih idej je predstavljena kot izvor Aristotelove praktične filozofije. Naloga človeka - "razumno duševno udejstvovanje" je povezana z delitvijo duše in njenih vrlin: *phrónesis* in *téchne* na eni strani ter *epistéme*, *sophía* in *noûs* na drugi. *Phrónesis* je vrline tistega dela duše, ki spoznava "spremenljive oblike bivajočega". Heideggrova analiza Aristotelove praktične filozofije pa se dotika vprašanja duše ter razkrivanja bivajočega v okviru praktičnega delovanja - to pa so dejanja. Človek je v Aristotelovi praktični filozofiji sam sebi *télos*, njegova konkretna eksistenca pa izvor vsakokratnega praktičnega premisleka v skladu z vrline *phrónesis*. Tako je Aristotelova praktična filozofija prikazana kot vprašanje človeka v celovitosti njegove eksistence in moč *phrónesis* je v komplementarni vlogi, ki jo ta igra nasproti teoretičnemu delovanju.

*Ključne besede:* etika, praktična filozofija, *phrónesis*, duša, vrline, dejanja

### ABSTRACT

#### ARISTOTLE'S ETHICS AND *PHRÓNESIS*

The article deals with the path of the ethical development in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Our article foregrounds two questions: Aristotle's practical philosophy as presented in the Book VI of *Nicomachean Ethics* and Heidegger's interpretation of virtue *phrónesis* from *Sophistes* (GA19). Aristotle's criticism of Platonic ideas is presented as an origin of his practical philosophy. A human task - "the active exercise of the soul's faculties" is connected with the division of human soul and its virtues: *phrónesis* and *téchne* on one side and *epistéme*, *sophía* and *noûs* on the other. The *phrónesis* is a virtue related to that part of human soul, which contemplates "those things whose first principles are variable". The Heideggerian analysis of Aristotle's practical philosophy refers to the question of human soul and disclosure of being within the range of the practical activity. A man is a *télos* itself in the practical philosophy of Aristotle and his existence the origin of his practical deliberations (*phrónesis*). Aristotle's practical philosophy deals with a man in the integrity of his existence, while the importance of *phrónesis* lies in its complementary role vis-à-vis the theoretical activity.

*Key words:* ethics, practical philosophy, *phrónesis*, soul, virtues, actions

## Uvod

V naši razpravi želimo predstaviti Aristotelovo obravnavanje vrline *phrónesis*, kakor je predstavljena v VI. knjigi *Nikomahove etike*. Aristotel želi v okviru politične znanosti razviti takšno etiko, ki ne bo, kakor pri Platonu, iskala nek ideal oziroma idejo vrline, temveč - če parafraziramo Aristotela samega - 'človekovo vrlino'.<sup>1</sup> Vprašanje iskanja te vrline je pri Aristotelu vprašanje delitve duše, etičnih in dianoetičnih vrlin, okvir torej, ki omogoča sprejem vrline *phrónesis* (in *sophía*) v prostor človeškega praktičnega delovanja/življenja in doseganja srečnosti (*eudaimonía*). V sredini (*mesótes*), ki edino osmišlja vrlino, v našem spoznavanju resnice skozi pet duševnih zmožnosti, v njihovem medsebojnem učinkovanju in njihovi različnosti je mogoče zaslediti Aristotelovo intenco. Ko pa govori Aristotel o *télosu* človeškega življenja - namreč o človeku samem, se v osrčju njegove misli nahajata vrlini preudarnosti in modrosti (*phrónesis, sophía*). V njunem medsebojnem razmerju je tudi treba iskati človeško znanje, ko gre za praktično področje. To razmerje se kaže na način ontološke določitve človeka, znotraj katere imajo dejanja (področje stvari, ki so lahko tudi drugačne - *endechómenon állos échein*) svojo avtonomijo. Vprašanje o smislu človeške eksistence je tako pri Aristotelu vprašanje odnosa med vrlinami različnih delov razumske duše.

Lahko rečemo, da je Aristotelova etika prva sistematična predstavitev človekove moralnosti in njegove poti v iskanju vrline. Tukaj je v ospredju zlasti tisti moment, ko v nasprotju s Platonovo etiko pri Aristotelu nastopi individuum - kakor v svojih predavanjih o zgodovini filozofije ugotavlja Hegel<sup>2</sup> - Aristotel želi negovati individualnost kot takšno, jo izpopolniti ter s tem postaviti etično v to individualnost, v nasprotju s Platonom, ki mu je v veliki želji po idealni državi individuum pomenil sredstvo v doseganju tega ideala. Seveda bi se dalo Heglu ugovarjati s prikazom Platonove etike kot življenja, ki je posvečeno iskanju in doseganju uztirja vsega tistega, kar je pri njem mišljeno pod pojmom ideje in nadčutnega, toda sledimo tukaj Aristotelovi argumentaciji. Aristotelova filozofija, zlasti *Nikomahova etika*, nam tako v okviru praktične filozofije predstavlja vodilo na poti, ki vztraja pri metodoloških vprašanjih analize dejanj ter ponuja možnosti uvida v temeljne strukture človekovega delovanja.

Če tukaj zaenkrat samo omenimo znano Gadamerjevo analizo<sup>3</sup> Aristotelove etične filozofije iz *Wahrheit und Methode* - pravzaprav gre za delček, ki pa ravno v svoji jedrnatosti in seveda vpetosti človeškega (moralnega) delovanja v kontekst hermenevtičnega izkustva v smislu 'Anwendung' (uporaba, aplikacija) kaže na širši horizont razumevanja (ko gre tudi za juristično, zgodovinsko in teološko tolmačenje ter vsakršno razumevanje teksta) - imamo že pred seboj tisti Aristotelov stavek iz *Nikomahove etike*, ki pravi: "Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak da bi postali dobri; sicer bi od naše razprave ne imeli nobene koristi."<sup>4</sup> S tem stavkom, ki vseskozi

<sup>1</sup> Kakor išče zdravnik "človekovo zdravje" (*Nikomahova etika*, 57, 1097a 13). Aristotelove grške citate navajamo po: *The Nicomachean Ethics* (prev. H. Rackham). Harvard UP, 1947<sup>4</sup> (1926). London (Loeb Classical Library). Ko gre za slovenski prevod, je citirana: *Nikomahova etika*, SM, Ljubljana, 1994, v prevodu dr. Kajetana Gantarja, oboje v nadaljevanju kot 'NE'.

<sup>2</sup> Hegel, 1993, poglavje O Aristotelovi filozofiji. Njegov primer je podkrepljen z Aristotelovim triletnim učenjem (od 343./2. do 340./9. leta pr. Kr.) Aleksandra, tega *individuum par excellence* antičnega sveta.

<sup>3</sup> Gadamer, 1990, 319. Vendar gre Gadamerju tu za specifično obravnavo v okviru t. i. 'Geisteswissenschaften'. Moralno védenje je zanj primer takšnega znanja, ki povezuje mravnost s specifično strukturo t. i. 'duhoslovnih znanosti': "Sie sind 'moralische' Wissenschaften."

<sup>4</sup> 1103b 26-31. O Aristotelovi *Nikomahovi etiki* oz. njegovi praktični filozofiji prim. naslednje razprave: Hardie, W. F. R.: *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968; Gauthier, R.-A. & Jolif, J. Y.: *Aristote: L'Éthique à Nicomaque* (I, II), Louvain, 1958/59; Westberg, D.: *Right practical reason:*



spremlja razpravljanje v knjigah *Nikomahove etike*, nam Aristotel pri razlagi seveda povzroči mnoge nevšečnosti, saj je to pot, ki je razpeta na eni strani med njegovo vseskozi spekulativno (teoretično) naravo razpravljanja (če imamo v mislih prvo filozofijo, fiziko, logične in druge spise) ter na drugi strani strogo praktičnim idealom, takrat ko gre ravno za vprašanje vrline kot *areté*. Tudi v *Nikomahovi etiki* dobi ta dvojnost svoj izraz. Seveda je pri tem vprašanje aplikacije, t. j. uporabe splošnih dognanj v posameznih primerih delovanja, kot vprašanje, na katero nas opozori Gadamer, neposredna in logična posledica takšne (dvojne) zastavitve.

Ko Aristotel kritizira Platonovo etiko v okviru kritike idej, si s tem že zameji polje praktičnega oz. tistega, kar bo pozneje (v VI. knjigi) skušal zajeti pod pojmom *phrónesis*, to je praktičnega vedenja. V *Nikomahovi etiki* (I 4) si namreč z zavzetjem pozicije nasproti Platonu Aristotel za dobro poznano ceno prijateljstva<sup>5</sup> zariše prostor, kjer praktičnega ne bo več mogoče razlagati skozi pojem ideje, temveč le prek ustroja človeške duše. Aristotel Platona na samo treh straneh svoje etike zavrne s petimi (pri tem dobimo vtis izrazite jedrnatosti) argumenti. Četrti argument, ki pravzaprav zanika kakršno koli razliko med pojmom 'človek' ter 'človek sam po sebi', kaže na Aristotelovo drugačno pojmovanje (oz. ko gre za dobro ter dobro samo po sebi) nasproti Platonu: kjer je torej pri Platonu mišljena ideja, je za Aristotela že odprto vprašanje, kaj je bilo s tem sploh mišljeno. Dovolj poznano je, da tukaj Aristotel Platonovo misel vzame iz konteksta ter v smislu razpravljanja o relativnih dobrih nekoliko zamegli prvotni smisel ideje dobrega. Toda bistven pri Aristotelu je ravno poudarek na različnosti 'dobrega', se pravi, da se 'dobro' ne more spraviti na skupni imenovalc "v smislu neke enotne ideje".<sup>6</sup> Na koncu omenjene kritike idej pa Aristotel zapiše pomemben stavek - namreč o zdravju (ki mu pozneje - kot bomo videli - odlično služi kot primerjava k vprašanju modrosti) - da je zdravnik tisti, ki ne išče zdravja samega po sebi, temveč "le človekovo zdravje".<sup>7</sup>

Aristotelovo dobro kot smoter, ki se izvršuje šele v vsakokratni praktični situaciji, problemi pri razumevanju prav teh konkretnih situacij, vse to odpira hermenevitično polje in možnosti interpretacije Aristotelove praktične filozofije (izražene v stavku iz NE II 2<sup>8</sup>), povedano v Gadamerjevem žargonu - *téchne* se lahko uči in tudi pozabi, morale (se pravi znanja *phrónesis*) se niti ne uči niti ne pozabi.<sup>9</sup> Tako je moralno razmejeno glede na *téchne* in seveda postavljeno pred matematično-znanstveno - teoretično spoznavanje v smislu *epistéme*. Za Gadamerja je z vprašanjem metode na praktičnem področju povezano še nekaj - *differentia specifica* moralnega in tudi učenja v moralnem. Gadamer namreč pravi, da je pri tem potrebno tisto "bogastvo eksistence ..., ki od pouka ne zahteva nič drugega kot tisto, kar ta lahko da in sme".<sup>10</sup> Filozofska metoda, vprašanje njene relevance na praktičnem področju ter s tem zamejitev področja se pojavijo kot problemi razumevanja človekove eksistence, stavek iz *Nikomahove etike* pa nam s tem odpira nove dileme branja. Ali kakor pravi Aristotel - "saj ne razpravljamo zato ..."!<sup>11</sup> Zakaj torej razpravljamo, zakaj pišemo o etiki?

Ko si zastavljamo vprašanja o Aristotelovi etiki, tega seveda ne moremo, ne da bi

Aristotle, *action and prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994; Höffe, O.: *Praktische Philosophie - Das Modell des Aristoteles*. Berlin: Akademie Verlag, 1996<sup>2</sup>.

5 'Amicus Plato, sed magis amica veritas.'

6 NE, 55 (1096b 25).

7 NE, 56 (1097a 13).

8 Glej op. 11.

9 Gadamer, 1990, 319-323.

10 Gadamer, 1990, 318.

11 NE, 77 (1103b).

zamejili tako obseg razprave, kakor tudi poskušali pokazati na temeljni pomen, ki ga ima ta etika za človeka. Torej se moramo ogniti prehitrim opredelitvam tako etičnega kakor človeškega. Aristotelova *Nikomahova etika* je pred nami kot tekst, ki s svojo obravnavo človekove nraštvene (etične) in razumske (dianoetične) aktivnosti povezuje pojem vrline z dejavnostmi človeške duše ter s tem zameji polje človekovega delovanja. Praktično življenje (*bíos praktikós*) je z vrlino pametnosti (*phrónesis*) tema etike ter vodilo na poti doseganja srečnosti (*eudaimonía*) kot praktičnega ideala življenja. Pred nami je seveda vrsta težav, želeli pa bi se omejiti na tiste, ki so povezane s pojmovanjem pametnosti pri Aristotelu. Vrlino pametnosti/preudarnosti<sup>12</sup> (*phrónesis*) Aristotel posebej obravnava v VI. knjigi *Nikomahove etike*, ki je tudi tema naše razprave. Pred tem pa si moramo ogledati, kaj je za Aristotela sploh mišljeno z vrlino (*areté*) ter s kakšno delitvijo vpelje Aristotel pojem pametnosti v razpravo o etiki.

## 1. Aristotelova etika kot politična znanost; vprašanje sredine (*mesótes*) ter vrline (*areté*) (NE II 6)

V uvodnih stavkih *Nikomahove etike* (I 1) je poudarek na zamejitvi širokega polja politične znanosti.<sup>13</sup> Človekovo delovanje spada v domeno te znanosti, najvišje, ko gre za naša dejanja, ter obenem najvišje, ko gre za dobro skupine ljudi znotraj neke državne ureditve. Če je srečnost (*eudaimonía*) tisti smoter, h kateremu teži vse naše delovanje, se mora ta dovršiti znotraj neke *pólis*, neke skupnosti. V tem smislu vidi Aristotel politično filozofijo kot splošno, celotno filozofijo. Obenem pa smo takoj pred dilemo, kako namreč razumeti področje teoretične filozofije, kar je po Aristotelu največ, kar lahko doseže človek v modrosti. Imamo torej dve poti - kontemplativno (teoretično) ter praktično, obe v uresničevanju dobrega kot smotra. Pozneje bomo poskušali pokazati, v kakšnem razmerju ju je mogoče videti v uresničevanju temeljnih človekovih teženj in iskanju življenjske sreče. V tem smislu je, če sledimo Höffeju, pri Aristotelu (ko vzamemo kritiko idej ter podreditev politični znanosti in ne metafiziki) to že prva "etika brez metafizike"<sup>14</sup> v zgodovini filozofije. Ko smo pri Platonu vajeni govora o najvišjem dobrem kot ideji, je Aristotel na strani dobrega za ljudi, se pravi vodila, ki bi nam omogočalo spoznanje in tudi delovanje v smislu praktične filozofije. Aristotel je s tem v učenju o politiki združil dve stvari: osebno prizadevanje s prizadevanjem znotraj določene skupnosti ter oboje predstavil kot jedro filozofskega učenja o človeku, filozofske antropologije, ki se dogaja znotraj politične znanosti. Etike v smislu filozofske discipline Aristotel ne pozna, 'etična' znanost v *Nikomahovi etiki* je vselej in v celoti *politiké*. V tej temeljni naravnosti praktične filozofije kot politične znanosti je torej združenih več stvari: najprej gre za področja, ki jih ne moremo zajeti pod teoretično znanost, saj je poudarek na dejanskem življenju; nadalje, problemov ne moremo reševati formalno, saj je narava dejanja in človekove odločitve takšna, da narekuje nenehno korekcijo - nikakor ni mogoče dajati splošnih, načelnih odgovorov na naša različna 'življenjska' vprašanja.

Vprašanje, kaj je življenje, pa je seveda vprašanje po opredelitvi človeka. Če ne

<sup>12</sup> *Phrónesis* je v slov. prevodu *Nikomahove etike* (dr. Kajetan Gantar) prevajana kot 'pametnost', lat. izraz je 'prudentia', nem. 'die Einsicht/Umsicht', angl. 'prudence'. Tukaj *phrónesis* prevajamo z izrazoma 'pametnost' in 'preudarnost'.

<sup>13</sup> Aristotelovi politični spisi so poleg *Nikomahove etike* še *Evdemova etika*, *Velika etika*, *Politika* ter manjši spis *O vrlinah in slabostih*. *Evdemova etika* je v knjigah IV, V in VI identična z *Nikomahovo etiko* ter skupaj z *Veliko etiko* in knjigo *O vrlinah in slabostih* spada med poznejšo zapuščino filozofske šole peripatetikov.

<sup>14</sup> Höffe, 1995, 16.

gre le za rast, razmnoževanje in prehranjevanje, potem je treba določiti bistvo človeka in njegovo nalogo. Slednja pa je "razumno (...) duševno udejstvovanje".<sup>15</sup> Vprašanje duše in človekove razumnosti je torej v bistvenem smislu zastavljeno takrat, ko gre za vzpostavitev polja, na katerem bo mogoče govoriti tudi o etiki. Tudi delitev na dobrine - zunanje, telesne in nazadnje duševne (I 8) - ki ustrezajo duševni dejavnosti in ustvarjalnosti, kažejo na naravo človeka in njegovega delovanja. V tem smislu je jasno, da bo določitev vrline lahko podana le znotraj razdelitve duše ter ustreznih načinov duševne dejavnosti.

Vprašanje vrline je podano skupaj z delitvijo duše na razumski in nerazumski del (I 13): nerazumski del, ki je spet dvojen - vegetativen (hranjenje in rast) ter poželenjski del (sedež strasti), ki pa je na poseben način povezan z razumom, se mu v bistvu podreja in je s tem tudi deležen razuma. Kajti strasti so tisto, v čemer se je ravno potrebno obvladati na poti k vrline. Torej imamo razumski del, ki je v tem smislu zdaj dvojen - po eni strani gre za samostojnost razumskega (kamor bo Aristotel postavil dianoetične vrline) ter po drugi strani za nesamostojnost 'nerazumskega' dela (ki je vseeno deležen razuma in kamor spadajo t. i. etične vrline!). Vse lastnosti, zaradi katerih lahko hvalimo ljudi, pa spadajo pod eno izmed dveh skupin vrlin. Vprašanje vrline, ki je vpeljana prek trojne delitve duše, je bistveno povezano z naukom o sredini (*mesótes*). Ta Aristotelu omogoča, da pozneje (II 6) postavi definicijo vrline.

Nravstvene (etične) vrline nam niso dane po naravi, kar pomeni, da si jih je mogoče privzgojiti. Kako bi tudi drugače sploh lahko govorili o etičnem razvoju? Tudi razumske (dianoetične) vrline pridobimo z učenjem, izkušnjami in sčasoma. V tej delitvi je pred nami bodoča podoba/določitev pametnega človeka (*phrónimos*). Pameten človek bo znal v dejanjih izbrati med pretiravanjem ter pomanjkanjem ter usmeriti pozornost v pravo mero/sredino med tema dvema ekstremoma. Seveda nauk o sredini ni golo formalno merjenje matematične oz. aritmetične sredine. Aristotel loči sredino stvari (na primer absolutna sredina med dvema količinama) ter sredino glede na nas. Tako teži vrlina k sredini kot svojemu smotru, ta (sredina) pa je za vsakega človeka drugačna. Z drugimi besedami, določi si jo pameten človek sam. Duševni pojavi (strasti, zmožnosti in zadržanja) pa nam omogočijo, da delujemo. Po Aristotelu spada vrlina med zadržanja (vrline niso niti strasti - nikogar zaradi strasti ni mogoče označiti kot dobrega - niti zmožnosti - slednje so nam dane po naravi, vrline pa ne), "zadržanja pa so tista, ki nam omogočajo, da zavzamemo do strasti pravilen ali nepravilen odnos".<sup>16</sup> V odločitvi za določeno dejanje je torej potrebno zadržanje, ki je določeno glede na vsakokratno sredino. Če imamo pred seboj strah in predrznost kot dve strani našega odnosa do določene nevarnosti (če vzamemo za primer Aristotelovo obravnavanje hrabrosti v III 9), se mora pameten človek odločiti za ravno pravšnjo razmerje med tema dvema lastnostima, se pravi ne se v celoti odpovedati niti strahu niti predrznosti, ampak zavzeti pravilno mero obeh ter v zadržanju in odločitvi izpeljati dejanje. Aristotelova znamenita definicija vrline je takšna: "Vrlina je potemtakem zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek ..."<sup>17</sup>

Definicija nam kaže, da je vrlina neka dispozicija, stanje, se pravi, tisto, kar mislimo z zadržanjem (*héxis*). Zadržanje je ravno v tej meri, ko vemo, da so psihični pojavi povezani s telesnimi (glede na delitev duše) ter da je v nas zmožnost, da prek

<sup>15</sup> NE, 59 (1098a 7: *psychês enérgeia katà lógon*).

<sup>16</sup> NE, 82 (1105b 26).

<sup>17</sup> NE, 85 (1107a).

učenja spoznamo vse pogoje v posameznih odločitvah ter se ravnamo po sredini. Na tej ravni pa je določitev še vedno formalna, v smislu iskanja srednje mere, prav tako pa obstajajo določene strasti, ki pri tem ne pridejo v poštev, ker so že same po sebi slabe - na primer škodoželjnost, nesramnost, zavist ter med dejanji prešuštvo, kraja in umor.<sup>18</sup> Obseg dejanj, ki jih ne moremo šteti med tiste, pri katerih ne iščemo srednje mere, pa je še mnogo večji. Še posebej, ko vzamemo posamezne strasti oz. dejanja ter jih poskušamo razumeti skupaj z okoliščinami, v katerih bodo storjena. Aristotel sicer podaja svoje videnje (II 7-9) ter tudi svoje zadržke glede na različne okoliščine, toda izredno težko je samo s pomočjo sredine (*mesótes*) slediti razvoju npravstvene vrline. Če vzamemo konstitucijo npravstvene vrline z določitvijo prek sredine med dvema slabostima (pretiravanje in pomanjkanje), smo pred naslednjo težavo: ko bi želeli oceniti npr. vprašanje posamezne vrline in našega delovanja, smo že pred določitvijo pametnega človeka. Problem določitve pametnega človeka in njegove npravstvene vrline<sup>19</sup> pa tudi brez tega "pogleda od zunaj" ostaja uganka vsaj do podrobnejše obravnave tudi vrlin razumskega dela duše in med njimi posebej *phrónesis* kot pametnosti. Kajti "počelo dejanj je človek"<sup>20</sup> in vse vrline, ki jih obravnavamo v območju trojne delitve in znotraj te delitve racionalnega ustroja človeške duše kažejo na temeljno naravnost Aristotelove razprave o etiki: polje, ki ga želimo pridobiti z analizo *areté*, je ravno polje človeške eksistence; tu so nadalje raznovrstni pogoji te (vselej konkretne) eksistence. Govor o vrlinah mora biti zato nujno vpet v širša vprašanja strukture našega iskanja dobrega tako na področju praktične (*phrónesis*, *téchne*) kakor tudi teoretične filozofije (*epistéme*, *sophía*). Ta vprašanja Aristotel obravnava v VI. knjigi *Nikomahove etike* in pri tem se bomo oprli na Heideggrovo interpretacijo te ključne knjige Aristotelove *Nikomahove etike*,<sup>21</sup> ki se giblje v horizontu grške določitve bistva človeškega bivanja ter tudi umestitve praktičnega ideala vrline *phrónesis* v eksistencialno dinamiko *Dasein*-a (tubiti).

## 2. Dianoetične vrline: *phrónesis*, *téchne*, *epistéme*, *sophía*, *noûs*; Heideggrova interpretacija *Nikomahove etike* (VI, X) v *Sophistes* (GA 19)

### a) Delitev duše - razumski del in pet zmožnosti spoznanja resnice

Vprašanje dianoetičnih vrlin in njihovega mesta v človeškem delovanju je vprašanje razumskega dela duše, t. j. dela, v katerem spoznamo dvojno strukturo: spoznavni del (*epistemonikón*) in ocenjevalni del (*logistikón*). To sta temeljna načina delovanja človekove duše kot *lógon échon*. Prej smo videli, kako je Aristotel razdelil pojem sredine in na kakšne težave naletimo, če želimo po tej poti določiti vrlino. Aristotel sam na začetku VI. knjige svoj nadaljnji cilj postavi ravno v pojasnitev sredine, kot jo določa človeška pamet. V tem smislu bo govoril o različnih načinih oz. zmožnostih, ki jih imamo, ko gre za spoznavanje - kaj je *orthòs lógos*<sup>22</sup> - t. i. 'zdrava pamet', ter kako

<sup>18</sup> 1107a 11.

<sup>19</sup> To so v nadaljevanju *Nikomahove etike* (III. in IV. knjiga) predstavljene vrline hrabrosti, umerjenosti, radodarnosti, širokosrčnosti, visokomiselnosti, blagosti ter še nekatere druge (nepoimenovane sredine). To so t. i. etične kreposti.

<sup>20</sup> 1112b 32: *ánthropos éinaí archè tôn práxeon*.

<sup>21</sup> Heidegger, 1992, 21-188. V teh predavanjih iz zimskega semestra 1924/25 v Marburgu je že razvidna struktura obravnavanja človekovega življenja, ki bo odločilna za pojmovanje tubiti v *Biti in čas* (1927). Nasploh je Heideggrovo obravnavanje Aristotela intenzivno v letih pred delom "*Bit in čas*" - od 1919. leta v Freiburgu (predvsem *Nikomahova Etika* VI, *O duši*, *Metafizika* I, VII-IX, *Fizika*).

<sup>22</sup> 1138b 34.



se lahko na različne načine dokopljemo do spoznanja resnice. Človeška duša je s tem mesto naših zmožnosti, s katerimi zavzemamo odnose do različnega bivajočega. Ko bo šlo za vprašanja pametnosti (*phrónesis*), bomo videli, da je to naša vsakdanja *práxis*, da so to dejanja, ki jih opravljamo.

Dva dela razumske duše sta si po svojih značilnostih bistveno različna. Spoznavni del se ukvarja s stvarmi/bivajočim, "katerih počela so nespremenljiva", z ocenjevalnim delom pa "spoznavamo spreminljive oblike bivajočega".<sup>23</sup> Nespremenljivo bivajoče ima tako značaj *áldion* (neprestano, večno bivanje), medtem ko govorimo pri drugem načinu o možnosti, ko je nekaj lahko tudi drugače (*endechómenon állos échein*) oz. se njegova počela lahko spremenijo. To lahko tukaj pojasnimo s primeroma - očitno je, da se pri človeških dejanjih vzroki stalno spreminjajo ter da so zato tudi počela naših dejanj vsakokrat drugačna; enako lahko rečemo za npr. znanstveno (vzemimo matematiko) spoznavanje, ki pa je po Aristotelu primer spoznavanja, ko so počela nespremenljiva, enkrat za vselej ista. Ko namreč spoznamo kakšno matematično resnico (aksiom), je njena veljavnost nespremenljiva ne glede na morebitne prihodnje okoliščine. Povsem drugače je pri naših dejanjih - še tako dobro izvedeno (etično) dejanje bo v prihodnjem primeru nujno izpostavljeno spremembi pogojev in zato bo tudi njegov potek drugačen. Tako lahko vidimo, da bo naša zmožnost znanstvenega (teoretičnega) življenja postavljena v spoznavni (*epistemonikón*) del duše, po drugi strani pa bo praktično življenje razumljivo v domeni ocenjevalnega (*logistikón*) dela človeške duše. Tukaj bo naša odločitev za določeno dejanje rezultat premisleka in določenega hotenja. V tej različnosti našega udejstvovanja se torej že nakazuje struktura človeške duševnosti, ki jo bo Aristotel razgradil skozi pet osnovnih zmožnosti (dianoetičnih) vrlin.

Pet zmožnosti, s katerimi se lahko duša po Aristotelu "po trditvi ali zanikanju dokoplje do spoznanja resnice",<sup>24</sup> sestavljajo: umetnost (*téchne*), znanje (*epistéme*), pametnost/preudarnost (*phrónesis*), modrost (*sophía*) in um (*noûs*). V njihovi različnosti se pokaže ves razpon človekovega teoretičnega, praktičnega ter umetniškega (proizvajanje v smislu *poíesis*) načina bivanja. Spoznanje resnice pa je pri Grkih spoznanje resnice bivajočega. Domnevanje (*hypólepsis*) ter mnenje (*dóxa*) tukaj ne štejeta (III 3), saj lahko s svojim načinom zavedeta v zmoto. Vsak od teh načinov tako na svoj način razkriva resnico in vprašanje je, kako lahko v iskanju pravilnega življenja, v iskanju vrline, razumemo njihovo medsebojno razlikovanost. Če je *téchne* umetnost v smislu, da se na nekaj spoznamo, je njen cilj izdelek, ki ga mojster/rokodelec izdeluje. Cilj praktičnega v smislu *phrónesis* je dejanje samo, se pravi *práxis*, tukaj gre torej za pokrivanje s *téchne* v smislu usmerjenosti k smotru, s pomembno razliko, da je pri pametnosti smoter znotraj delovanja samega. Obe zmožnosti vidimo v ocenjevalnem delu duše. *Epistéme* in *sophía* pa se, kakor že rečeno, ukvarjata s takšnim bivajočim, ki vselej je, predmeti znanja imajo značaj večnosti, prav tako je z drugim delom spoznavnega dela duše, modrostjo.

Ogledali si bomo posamezne zmožnosti, in sicer s pomočjo Heideggrove analize VI. knjige *Nikomahove etike*, ter si s tem poskušali pridobiti pogled na etiko, kot jo je zasnoval Aristotel. Ta je v raziskovanju duše in pogojev naše dejavnosti, v iskanju srečnosti v okviru politične znanosti ter širše je zasnova človeškega bivanja kot teoretičnega (kontemplativnega) in praktičnega (dejavnostnega) udejstvovanja.

<sup>23</sup> NE, 186 (1139a).

<sup>24</sup> NE, 188 (1139b 15).



b) Heideggrova analiza VI. knjige *Nikomahove etike* (*Sophistes*, GA 19) kot vprašanje biti človeka

Za Heideggra je omenjena obravnava (Marburška predavanja iz zimskega semestra 1924/25) pomembna kot priprava na obravnavo Platonovega dialoga *Sofist*. Vprašanje resnice in različnih modusov oz. poti spoznavanja te pa je središčno vprašanje Heideggrove analize VI. knjige *Nikomahove etike*. Omenjeni modusi so, kot že rečeno, zmožnosti človeške racionalne duše. Duša pa je za Heideggerja tisto, kar "je v resnici",<sup>25</sup> kar se vselej giblje v območju razkrivanja skritega/bivajočega. To je v izvorno grškem smislu resnice kot neskritosti (*alétheia*) pri Heideggru temeljni način biti bivajočega, razkrivanje oz. neskritost (das Unverdecktsein). V tej temeljni naravnosti človeške duše je tudi bistvo grške antropologije kot nauka o človeku. Prav v tem bi si želeli pridobiti pomen, ki ga ima za Aristotela etika vsakokratne in konkretne eksistence. Kajti iskanje srečnosti je za človeka ideal in dejavnost hkrati, za Aristotela pa je v tem iskanju vsebovano vprašanje celotnega človeka, dejavnost celovitega stremljenja k dobremu. Duša kot "bit človeka"<sup>26</sup> je v tem smislu izvorno mesto razkrivanja resnice in naše teoretično ter praktično 'delovanje' je skozi govor kot *lógos* že samo mesto smisla izrečenega, mesto dogajanja resničnega. Duša (*psyché*) je na ta način '*metà lógou*', razumska duša. In *téchne*, *phrónesis*, *epistéme* ter *sophía* (*noûs* zaobsega vse omenjene načine spoznavanja resnice, kot popolna oblika umnosti, kot *dianoein*) so razumni načini razkrivanja bivajočega, ko gre za človekovo praktično delovanje pa so 'objekti' (stvari/bivajoče) tako pojmovane duše dejanja.

Od omenjenih načinov spoznavanja resnice je *epistéme* (znanje) tisti, ki ga Aristotel obravnava najprej (VI 3) po uvodnih opredelitvah vrline in delitvi razumske duše. Predmeti znanja imajo torej značaj nujnosti. Znanstveno spoznanje je usmerjeno na takšno bivajoče, ki vselej je (Heidegger *aidion* - ki je v zvezi z *aet* oz. *aión* - prevaja z 'Immersein'), bivajoče, ki je potem, ko je enkrat spoznano, vselej resnično. To je tudi značaj znanstvene resnice, ki pa se jo da naučiti in seveda s tem tudi vedno posredovati drugim. Način *epistéme* ima značaj dokazovanja (kar je Aristotel predstavil v *Analitiiki*), je "zmožnost dokazovanja".<sup>27</sup> Ko Heidegger sledi poteku tega poglavja, se mu značaj znanstvene resnice kot predmet znanja pokaže kot tisto, kar se ne more več skriti, kot nekaj, kar je že v neskritosti<sup>28</sup> in kar bo v neskritosti tudi ostalo. Če je za stare Grke bit pomenila ravno prisotnost, navzočnost, potem je zmožnost znanja tista, ki uči stvari kot objekte spoznati v njihovi prisotnosti, ki tako razkriva bit stvari ter omogoča napredovanje znanstvenega spoznanja. Teoretično življenje, v katerega domeno spada način *epistéme* (in tudi *sophía*), je področje nespremenljivega, tudi v smislu nebeškega, božanskega, neskončnosti sveta ter značaja matematičnih resnic. To, kar je nespremenljivo (to so *arché* - počela stvari), pa ni podvrženo spremembam v času. Toda znanje (kakor se bo pokazalo pozneje - VI 7) ni sposobno spoznati tudi počel samih. To bo področje in naloga modrosti (*sophía*), ki je "najpopolnejša stopnja znanja"<sup>29</sup> in ki s tem predstavlja vrhunec znanja, ko gre za spoznavni (*epistemonikón*) del duše. Modrost bo imela

<sup>25</sup> Heidegger, 1992, 23. Za Heideggra etične vrline (predstavljene v knjigah pred VI. knjigo NE) v sami interpretaciji ne igrajo pomembne vloge. Zakaj je tako, bo jasno ob cilju, ki ga želi doseči Heidegger z obravnavo *phrónesis* in *sophía*.

<sup>26</sup> Heidegger, 1992, 23.

<sup>27</sup> NE, 189 (1139b 32: *hêxis apodeiktikê*).

<sup>28</sup> Heidegger, 1992, 32: "Wenn es gewust ist, ist dieses wissen als *alétheuein* immer. (...) Dieses Seiende, das so gewust ist, kann nie verborgen sein; es kann nie in der Verborgenheit schließlich doch anders werden, so dass dann das Wissen kein Wissen mehr wäre."

<sup>29</sup> NE, 193 (1141a 16).

dostop tudi do spoznanja o počelih in bo definirana kot najvišja med vsemi zmožnostmi spoznanja resnice.

Znanje in modrost sta zoperstavljeni pametnosti/preudarnosti in umetnosti glede na temeljno možnost slednjih (*endechómenon állos échein* oz. s Heideggrovim prevodom izraza 'Anders-sein-können'<sup>30</sup>), toda ko bo šlo za vprašanje, katera od vseh zmožnosti najbolj ustreza idealu srečnega življenja, bosta izpostavljeni modrost in preudarnost, vsaka v svojem delu razumske duše, kot bistvena načina spoznavanja resnice bivajočega.

Naslednja zmožnost, ki jo Aristotel obravnava v VI 4, je *poíesis* (umetnost). Vse, kar se spreminja, je tako lahko predmet preudarnosti ali umetnosti. Če se na nekaj spoznamo, to pomeni, da se gibljemo v območju umetnosti. 'Nekaj, česar še ni in bo nastalo' (nek izdelek torej) - s tem bi lahko poimenovali bistvo naloge umetnosti, ki je v proizvodjanju. Ta, ki dela, mora natančno vedeti, kako bo izdelek izgledal, mora imeti načrt in s tem *éidos* bodoče stvari. Predmet je njegov smoter tako, da je smoter umetnosti, smoter proizvodjanja (kajti "dejanje ni proizvodjanje ..." <sup>31</sup> - Aristotel proizvodjanje loči od praktičnega delovanja), vendar ne več kot *érgon*, kot tisto, kar je že narejeno. Tako je obseg proizvodnega delovanja, ko gre npr. za rokodelca, zamejen do te mere, ko ta izroči svoje delo - izdelek (*érgon*) bodočemu uporabniku, do trenutka, ko je izdelek narejen in dejansko izročen uporabniku. S tem preneha njegova funkcija kot smotra umetniške dejavnosti. *Arché* kot počelo je torej v tistem, ki dela, in ne v izdelku samem.<sup>32</sup> Predmet je v smislu vselejšnje (bodoče) izdelave vedno "zaradi nečesa"<sup>33</sup> - kakor so npr. čevlji 'za nositi' ipd., torej za nekaj/nekoga drugega in ne samo in zgolj zato, da bi preprosto bili čevlji. Nasprotno je (praktično) dejanje opravljeno in dovršeno že 'samo' s tem, da je (dobro) dejanje. V tem je vidna bistvena razlika med obema načinoma ocenjevalnega dela duše. Vsak proizvajalec/rokodelca/umetnik torej potrebuje načrt kot *éidos*, kot *arché*, ki ga ima v sebi, in proces nastajanja tega izdelka/dela je izključno področje in domena *téchne*. Aristotel k posebni značilnosti proizvodnega načina spoznanja resnice prišteva tudi moment naključja (*týche*), ko je to pravzaprav zaželeno, saj lahko pripomore (iznajdljivost, intuicija ...) k boljši uresničitvi prvotnega načrta. *Téchne* kot dianoetična vrlina je "zmožnost umskega proizvodjanja, ki je pravilno usmerjena",<sup>34</sup> kot njeno nasprotje pa imamo *atechnía*, ki je takšna umetnost, morda bi (ker ni ustreznega prevoda) lahko rekli diletantizem, dobesedno neumetnost - umetnost torej, ki je napačno usmerjena. Navsezadnje tudi, kakor ugotavlja Heidegger, *téchne* (ki se mora vendar pogosto zahvaliti naključju) svojega "dela nima v rokah"<sup>35</sup> in je v tem razcepu njena izvorna pomanjkljivost kot modusa razkrivanja/spoznavanja resnice.

Osrednji pojem Aristotelove etike, ki so mu v *Nikomahovi etiki* namenjena poglavja VI 5 ter 8-9 in 13, pa je prav gotovo *phrónesis*. *Phrónesis* je človekova pametnost, preudarnost/razsodnost, ko gre za dejanja. Je poleg modrosti najpomembnejša vrlina racionalne duše. Najprej se moramo vprašati, na kaj meri preudarnost, kaj je njen predmet in smoter (*télos*) ter kako je ta zmožnost duše usmerjena na spoznanje resnice kot *aletheúei he psychè*<sup>36</sup> (VI 5).

<sup>30</sup> Heidegger, 1992, 32.

<sup>31</sup> NE, 189 (1140a 5: *praktikê hétéron esti tês metá lógou poietikês*).

<sup>32</sup> 1140a 13.

<sup>33</sup> NE, 187 (1139b 1: *hénékê tinos*): Aristotel tu razpravlja o gibanju (*kínesis*), ki ga sproži šele tisto razmišljanje, ki je usmerjeno k nekemu smotru. Ta usmerjenost pa je v proizvodjanju "zavoljo nekega" smotra. Proizvodjanje torej "ni samo sebi namen, ampak se nanaša na nekoga in na nekaj".

<sup>34</sup> NE, 190 (1140a 21: *téchne (...) héxis tis metá lógou alethoús poietiké estin*).

<sup>35</sup> Heidegger, 1992, 44.

<sup>36</sup> 1139b 15 - to je definicija petih zmožnosti človeške duše (VI 3).

Preudarnost je v vseh ozirih posebna vrлина. Njen *télos* je namreč človek sam, saj je cilj človekovega (etičnega) prizadevanja evdajmonija, srečno življenje kot poglaviti cilj Aristotelove etike (politične znanosti). Preudarnost je kot taka razložena od obeh do sedaj omenjenih vrlin: glede na znanje je njen učinek primerljiv z *dóxa*<sup>37</sup> - saj se ukvarja s spremenljivimi stvarmi, ki se s tem ne morejo meriti s področjem *áidion* kot področjem za-vselej-razkritega (razen v smislu spoznanja počel, ki je znanju bistveno odtegnjeno), s področjem nespremenljivih stvari/bivajočega. Vendar je prava moč preudarnosti drugače. Njeno lastno področje, to pa je praktično udejstvovanje človeka kot konkretne eksistence, je nasproti *téchne* definirano kot višja zmožnost. Medtem ko je za *téchne* njen smoter vselej *pára* (izdelek je izdelek za ...), pa je pri preudarnosti smoter človek sam, ne kot človek zaradi nečesa/nekoga, ampak človek kot sam svoj predmet. V tem smislu lahko rečemo, da si je človek v *phrónesis* dan kot sam svoj (etični) zasutek, v okviru možnosti lastnega razvoja (vrlin). Kajti ne pozabimo, v čem je pravzaprav moč odnosa racionalnega dela duše s tistim delom (po naravi neracionalnim, poželenjskim, a vseeno deležnim razuma ...), ki ji je podrejen: ni etičnih vrlin brez razumskega vodstva. In tukaj je resnično mesto preudarnosti. Življenje kot nenehno delovanje, kot splet konkretnih in spreminjajočih se okoliščin, je prava domena preudarnosti. Resnično je torej odkrito s tem, ko pravilno delujemo.

Vprašati pa se torej moramo, kaj je pravilno delovanje, kakšen je premislek, ki vodi do izvedbe dejanj, kakšna so počela (*árchai*) naše prakse, in navsezadnje, kdo je pameten človek (*phronimós*), kot smo ga srečali že v definiciji vrline (II 6).

Pameten človek si zna "pravilno svetovati v stvareh, ki so zanj dobre in koristne".<sup>38</sup> Da pa bi si znali pravilno svetovati, moramo poznati počela dejanj. Kajti od počel je odvisno, kako bo dejanje zastavljeno, pri tem pa je pomembno, da nas ne zaslepita občutji ugodja (*hedoné*) ter bolečine (*lýpe*). Pod vplivom omenjenih občutij praviloma (oz. le v manjši meri) ne trpijo sodbe teoretičnega razmišljanja (npr. sodbe v matematiki), močno pa je ovirano naše delovanje. V zvezi s tem Aristotel vpelje izraz *sophrosýne*<sup>39</sup> - vzdržnost oz. treznost, ki je tisto stanje/razpoloženje, ko človek kot subjekt etičnega delovanja vidi počela dejanj, je s tem stanje bistvene nezaslepljenosti z ovirami (to stanje lahko razumemo v smislu nevednosti kot neznanja, obstrukcije vsakdanjih pojavov bivajočega) na poti razkrivanja oz. spoznanja resnice. Kot način racionalne duše je torej *phrónesis* bistveno povezana in odvisna od *sophrosýne*. Heidegger pri tem omenjeno mesto pri Aristotelu primerja s Platonovim *Kratilom*, kjer je treznost predstavljena kot "rešiteljica pametnosti".<sup>40</sup> Treznost namreč "vzdržuje pamet" ter "pravilno sodbo o dobrem in zlu".<sup>41</sup> Vidimo, da smo stalno v nevarnosti, ko si z netreznim presojanjem in vztrajanjem v nevednosti zakrijemo počela dejanj (kot bomo videli, so počela temelj odločitve) ter s tem prikrijemo pravo resnico, če sledimo Aristotelovemu stavku iz III 5 - "*ánthropos éinai archè tôn práxeon*"<sup>42</sup> (človek je počelo dejanj) - s tem pa si odtegnemo tudi smoter, tako rekoč postanemo sami sebi praktično - etično nespoznatni. Preudarnost (*phrónesis*) kot zmožnost spoznanja resnice človeka je tako pri Aristotelu predstavljena v vsej svoji dinamiki.

Tematika pametnosti kot vrline pa je povezana s procesom (praktičnega) razmišljanja, s praktičnim silogizmom ter vprašanjem situacije kot edinega resničnega

<sup>37</sup> Aristotel tisti del duše, ki ga je v NE VI 2 imenoval ocenjevalni (*logistikón*, angl. calculative faculty), zdaj imenuje del duše, ki tvori mnenja - *doxastikón* (1140b 27).

<sup>38</sup> NE, 190 (1140a 26).

<sup>39</sup> 1140b 12.

<sup>40</sup> Heidegger, 1992, 51. Omenjeno mesto v *Kratilu* je 411e 4.

<sup>41</sup> NE, 191 (1140b 13).

<sup>42</sup> 1113 b 33.

mesta, kjer se razkrije resnica (vsakokratne) odločitve (VI 8-9, 13, VII 5).

Preudarnost je tudi in predvsem stvar izkustva. Rečeno je že bilo, da se z nespremenljivimi stvarmi lahko ukvarjamo tudi neodvisno od tega, če smo ali nismo neposredno izpostavljeni nevarnosti temeljne zaslepljenosti z bolečino in ugodjem. Področje *epistéme* je dostopno tudi mladim, takim, ki nimajo dovolj življenjskih izkušenj,<sup>43</sup> pa vendar lahko postanejo dobri strokovnjaki v znanosti. Povsem drugače je s pametnostjo. Tukaj nimamo pred seboj nekega predmeta, o katerem bi lahko razpravljali neodvisno od našega trenutnega stanja duševnosti. Predmet je človek, človek pa je vedno v dvomu glede potez, ki jih mora storiti, vedno razpet v dinamiki razmerja med lastnim (samozadovoljnim, tudi v smislu grškega pojmovanja sreče) in zunanjim svetom. Pri tem se poleg izvirnega stanja svoje biti - treznosti (*sophrosýne*), ki je predpogoj vsega praktičnega, opira tudi na praktična sklepanja. Ko sovpadajo počela s smotrom, ko je človek tako izvor (*arché*) kakor tudi smoter (*télos*) prakse, je vprašanje časa in s tem izkušnje pač bistvenega pomena.

Sam potek dejanja je konstituiran z vprašanjem: zakaj želim to in to narediti. Pred seboj imam, kakor umetnik - proizvajalec, nek *eídos*, le da ta *eídos* ni postavljen glede na neko stvar, ki jo bom izdelal, ampak sem si v tem trenutku sam svoj *eídos*. Razlika med mano, ki sem v dejanju (moje delo - *érgon* sem jaz kot subjekt in objekt prakse obenem), in umetnikom je torej v tem, da proizvajalec tudi ni sam *télos* svoje dejavnosti (ni smoter čevljar, ampak so to vedno čevlji oz. *érgon* kot delo, izdelek). Ob tem pa moram znati vedno dobro preudariti.<sup>44</sup>

Po Aristotelu se napake lahko zgodijo, bodisi ko nekdo ne pozna splošne premise (če imamo pred seboj silogizem), bodisi da se moti v posameznem primeru. Zato so ljudje, ki imajo izkušnje, tako dragoceni. Morda niti ne poznajo splošnega pravila, toda vedo, da je to in to dobro. Seveda je to toliko bolj pomembno, ko gre za nravstvenost. Ravno tukaj je jasno, da zgolj poznavanje splošnih pravil (Aristotel je daleč od predpisovanja morale oz. apriornega določanja človekovega delovanja skozi moralne principe) ne vodi do uresničitve dejanja. Aristotel (VI 13) silogizmom na nek način podeli pomembno vlogo, saj so od njih odvisna počela naših dejanj. Tudi v spisu *O duši* govori o sklepanjih (434a 11) kot razliki, ki nas med drugim loči od živali, posebej pa spet v VII. knjigi (5. poglavje) *Nikomahove etike*. Toda, naše vprašanje se tukaj ne bo ustavilo na vprašanju silogizma, saj je pri Aristotelu mnogo bolj pomembna določitev pametnosti glede na druge štiri zmožnosti človeške duše. Dokaz za to je tudi dejstvo (VI 10), da namreč dober rezultat dosežemo tudi kot posledico napačnega sklepanja,<sup>45</sup> s tem da po naključju zadenemo tisto, kar je bilo treba storiti, četudi brez (dobrega) premisleka.

V vsej tej dinamiki vidimo, da je preudarnost vselej prenovljena, vselej v novi situaciji uporabe našega znanja, in pomembno je vedeti, da kakor ugotavljata tako Heidegger kot Gadamer, *phrónesis* kot izkušnje in vzeto splošno - prakse ne pozabimo (niti se je ne naučimo kot *epistéme*)<sup>46</sup> ter da je, kakor poudarja Heidegger, v tem smislu *phrónesis* vest (das Gewissen).<sup>47</sup> Lahko pa, kakor smo že videli, pademo v stanje zaslepljenosti, ki nam onemogoči pravilno zaznavanje, ki nam s tem tudi zakrije spoznanje resnice kot spoznanja nas samih ter s tem tudi zakrije vest. Če pa ne poznamo samih sebe, tudi ne moremo pričakovati dobrih dejanj. Srečnost je tako v okviru

43 Prim. NE VI 9.

44 1141b 14.

45 1142b 23: *pseudei syllogismô*. V tem primeru je bil napačen srednji člen silogizma.

46 Prim. Gadamer, 1990, 317-329.

47 Heidegger, 1992, 56. Heidegger tukaj govori o fenomenologiji vesti.



preudarnosti dobro izvedeno dejanje, ki je posledica dobrega premisleka in uresničitev človekove lastne biti.

Pri zmožnostih si moramo ogledati še modrost (*sophía*, VI 7), ki je v primerjavi z *epistéme* postavljena višje, glede na preudarnost pa predstavlja njeno neposredno teknico, saj se v svojem ukvarjanju z nespremenljivimi stvarmi lahko povzpne v višave božanskega ter v smislu vprašanja po določitvi izvirne človeškosti oz. bistva človekovega udejstvovanja porodi upravičeno vprašanje po smislu praktičnega življenja samega. Šele po določitvi modrosti si lahko predstavljamo, kako vidi Aristotel človeka kot individuuma, ki si prizadeva doseči srečo, in kot člen politične skupnosti, ki prav tako teži k dobremu.

*Sophía* je definirana (VI 6-13 ter X 6-10 in seveda v *Metafiziki* I 1-2) kot izpopolnitev umetnosti, kot najpopolnejša umetnost. To se zdi toliko bolj čudno, če pomislimo, da obe zmožnosti nimata glede na svoje predmete veliko skupnega. A vendar je modrost obenem tudi najpopolnejša stopnja znanja. Moder človek mora imeti zanesljivo spoznanje o počelih, vendar obenem vidimo, da se pametnost, znanje in modrost sicer dokopljejo do resnice, toda sama počela jim še vedno ostajajo tuja.<sup>48</sup> Umetnost je pri tem izpuščena, saj smo že prej omenili, da igra naključje, oz. kar zmeta v teku umetniškega procesa, pogosto celo odločilno vlogo. Zato ostaja izmed zmožnosti le um (*noûs*) kot tisti, ki lahko spozna tudi počela sama.

V tej luči (VI 7) je torej *sophía* predstavljena kot *areté* tako znanosti kot umetnosti, ukvarja se samo z najbolj vzvišenimi stvarmi in je le ena sama. Razumevanje v modrosti je različno od tistega, ko spoznavamo posameznosti, nadalje, modrost je umevanje težkih in skrivnostnih stvari, ki pa so, kakor pravi Aristotel, praktično brez koristi v pragmatičnem smislu besede. Če je za uporabo splošnih stavkov/premis v posameznih primerih potrebno čutno zaznavanje (*aitsthesis*), je področje modrosti daleč od čutnosti, od tega, kar vidimo, občutimo in se nam dogaja v vsakodnevem življenju. V *Metafiziki* je *sophía* definirana tudi kot *phrónesis*,<sup>49</sup> kot neke vrste preudarnost, toda poudarek gre tukaj v smeri razvoja človeške eksistence. Modrost je namreč izpolnitev teoretičnega življenja in Aristotel želi v okviru etike tudi pokazati, da je izpolnitev človeka kot smotra prakse mogoča le ob naslonitvi in predpostavki ontoloških temeljev bivanja. To pa je področje modrosti. Vprašanje horizonta človeške eksistence, mesta, kjer se giblje najvišja zmožnost razumskega delovanja in s tem največja vrlina, pa je vprašanje odnosa med boljšima zmožnostima obeh delov razumske duše, odnosa med modrostjo in preudarnostjo. Za Heideggerja<sup>50</sup> je situacija, v kateri se nahaja 'Dasein' (tubit), medsebojno delovanje štirih (oz. petih, ko štejemo še um) zmožnosti - umetnosti, znanja, preudarnosti in modrosti in etika je kot izraz našega praktičnega življenja lahko razumljena le v tej situaciji, le skozi pogled na celotno človeško bivanje. Etika ne more biti zgolj ena izmed naših 'lastnosti'.

### 3. Vprašanje odnosa med *phrónesis* in *sophía*: človek med teoretičnim in praktičnim delovanjem; pot etičnega razvoja pri Aristotelu, sklepne misli Heideggrove interpretacije NE VI

Kot osrednje vprašanje po izvornem načinu bivanja v Aristotelovi filozofiji lahko v luči *Nikomahove etike* postavimo razmerje med spoznavanjem nespremenljivih in

<sup>48</sup> 1141a.

<sup>49</sup> Met. 982b 24.

<sup>50</sup> Heidegger, 1992, 129: "Das Dasein deckt seine nächste Umwelt auf: Es orientiert sich in seiner Welt, ohne daß die einzelnen Weisen des Sich-Orientierens ausdrücklich gemacht werden."



spoznavanjem spremenljivih stvari. Odnos sam po sebi kaže na filozofsko prednost tistega spoznanja (in s tem načina bivanja), ko se primatu teoretičnega življenja pridruži praktično - dejavnostno iskanje srečnosti. Toda kako potem sploh razumeti kakršnokoli etično gesto, če gre vselej le za odnos podrejenosti spoznanju nespremenljivega, počel - čudovitih, težkih in skrivnostnih stvari,<sup>51</sup> kakor jih spoznavajo modri. Še posebej nas to vprašanje zanima, če se zavedamo, da živi človek vselej in bistveno v konkretni situaciji, da je domena nespremenljivega daleč od nemoči posameznika, da bi pobegnil iz te situacije. "Človek ne more nepretrgano bivati pri *timiótata*."<sup>52</sup>

Kako potemtako poudariti/analizirati pomen praktične filozofije, pomen etike pri Aristotelu? To vprašanje pride na dan zlasti v sklepnih poglavjih *Nikomahove etike*, zlasti v X 7.

Aristotel je, kakor pogosto v svoji filozofiji, na nekaterih mestih na prvi pogled sam sebi protisloven. Toda ko govori o teoretični in praktični filozofiji, je treba te stavke vzeti v kontekstu grške misli. Teorija kot motrenje nespremenljivega bivajočega, bivajočega, ki vselej je, domena teoretičnega torej, je v nasprotju z zmožnostjo človeka, da bi bil sposoben tudi sam vselej bivati v tem modusu življenja. *Phrónesis* v tem pogledu sama po sebi ni nek pomanjkljiv način biti/bivanja človeka. Njena samostojna moč je ravno v tem, da je vrlina tistega dela duše, ki živi dejavno praktično življenje, ustvarja, se giblje v dinamiki konkretne in interpersonalne eksistence, živi torej v Aristotelovi *pólis* kot skupnosti. Po tem ima preudarnost pomembno vlogo nasproti modrosti. V preudarnosti gre v emfatičnem pomenu besede zame, za moj jaz.

Modrost sicer ima to čast, da se ukvarja z najvišjimi stvarmi (*timiótata*), toda "to bivajoče je tisto, ki ne zadeva človeka v njegovi eksistenci".<sup>53</sup> V čem pa je tedaj naša izpolnitev? Srečnost in dobro kot smoter sta tudi vprašanji teoretičnega delovanja. Srečnost je namreč vselej v povezavi z najvišjo vrlino (X 7) in življenje v skladu s takšno vrlino je "najbolj popolna srečnost" ter obstoji v "nekem notranjem gledanju (razglabljanju)".<sup>54</sup> S tem pa je povezano uživanje in tako nam ukvarjanje z modrostjo nudi največji užitek. Po drugi strani se dejanja na političnem področju odlikujejo po svoji veliki lepoti, vendar se s tem, ko (v smislu življenja) nimajo značaja samozadostnosti (človek teoretičnega življenja v *sophía* kot *autarkéstatos* - moder človek, ko je preskrbljen z dobrinami, lahko živi najsamostojnejše življenje), razlikujejo od teoretične dejavnosti tudi po tem, da seveda vselej iščejo smoter, saj se gibljejo v območju, ki nima značaja večnosti, značaja bivajočega kot *aeí*. Aristotel življenje v modrosti imenuje božansko in težnja biti moder je težnja povzpeti se k nesmrtnosti (*athanatízein*), živeti na način najvišje in najboljše oblike dejavnosti. Toda "ni dovolj, da za vrlino samo vemo",<sup>55</sup> moramo jo tudi izvajati, postati dobri (X 10). Tukaj se želimo vrniti k našemu začetnemu vprašanju iz uvoda, ko smo se ob odmevu stavka (iz NE II 2: "Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak da bi postali dobri."<sup>56</sup>) vprašali, zakaj sploh razpravljamo o etiki, in tukaj lahko vprašanje ponovimo s poudarkom, da gre za temeljno vprašanje po povezanosti modrosti in pametnosti ter po smislu človekovega bivanja pri Aristotelu sploh.

51 1141b 7: *thaumatà kai chalepà kai daimónia*.

52 Heidegger, 1992, 134: "Denn das menschliche Dasein ist *doúle*; es ist angewiesen auf die *anankaía*, die *állos échonta* sind. (...) Der Mensch kann nicht ständig bei der *timiótata* sein; das Immersein in dieser eigenständigen Seinsart bei den *timiótata* kommt für ihn nicht in Betracht."

53 Heidegger, 1992, 136.

54 NE, 315 (1177a 18: ... *estí theoretiké*). Teorija (teoretsko motrenje) je torej v NE X 7 predstavljena kot najboljša izmed dejavnosti.

55 NE, 322 (1179b).

56 1103b 26-31.

*Phrónesis* kot *áisthesis* vsakokratno bivajočega, kot zmožnost zaznavanja bivajočega, ki biva (za moj pogled) vsakič drugače, je neke vrste umetnost življenja. Umetnost življenja ravno s tem, da (se) človek samega sebe (in sebi, kajti v nasprotju s *téchne* je smoter in pogojno rečeno 'delo' *phrónesis* življenje samo) ponudi kot delo, *érgon*, kot izpolnitev svojega najbolj lastnega bistva. Toda v luči našega vprašanja po smislu razpravljanja o etiki pri Aristotelu je potrebno biti vnaprej pozoren na dejstvo, da je za Aristotela preudaren le tisti, ki je že dober, kajti najvišje dobro "lahko spozna samo, kdor je sam dober človek".<sup>57</sup> V smislu dileme, katero od obeh zmožnosti tedaj izbrati, da bi postali dobri, ponudi Aristotel naslednji odgovor: treba je izbrati obe, kajti obe sta vrlini (obeh posameznih delov duše), toda modrost je tista, ki ustvarja srečnost (VI 13). S primerom o zdravju pa Aristotel še podrobneje določi horizont človeka kot razumskega bitja in ustreznih (razumskih) vrlin: če naše prizadevanje po spoznanju/doseganju dobrega primerjamo z zdravniško vedo, potem ugotovimo, da tisti, ki je zdrav (oz. dober), zdravljenja pač ne potrebuje. V njem se je zdravje (*hygéia* oz. modrost kot spoznanje, védenje o dobrem) že na nek način izpolnilo, medtem ko je zdravljenje (*iatriké* - torej kot *phrónesis*<sup>58</sup>) tukaj šele drugotnega pomena. Tisti, ki je zdrav (dober), torej ne potrebuje posebnega znanja o zdravilstvu, medicini. Duhovno zdravje<sup>59</sup> kot prisposoba, na katero meri Aristotel, je torej stanje srečnosti kot ideala evdajmonije.

V tem smislu je vprašanje o tem, kako postati dober in kako na pravilen način razviti zmožnosti razumske duše, vprašanje, ki se nam ne odkriva samo in zgolj kot avtonomno etično vprašanje. Kakor je opazil Heidegger, gre pri tem za (širše gledano kot samo iz etične perspektive) utemeljitev biti človeka nasploh, to pa je področje ontološke utemeljitve eksistence človeka, znotraj katere je področje *phrónesis* nepogrešljivi del te celote. Človek je prek bitne možnosti kot pogoja konkretne eksistence (to zaznavamo reverzibilno, saj smo vedno že v delovanju, ne moremo kar določiti formalne izhodiščne točke in določenega mesta te utemeljitve, to se nam tedaj vedno dogaja za nazaj kot spekulativni pogled) ontološko utemeljen (primer razlage *sophía* kot zdravja) ter s tem tudi pripuščen v področje vrline, ki je sposobna voditi tudi poželenjski del duše z etičnimi vrlinami, podrobno opisanimi v III. in IV. knjigi *Nikomahove etike*.

Ko je torej pred nami dvojnost (pametnosti/preudarnosti in modrosti) v vsej dinamiki človeškega bivanja, vidimo, da vsaka posebej ne moreta zadostiti nalogi, ki si jo je zadal Aristotel. Njegove besede v korist eni oz. drugi na več mestih upravičeno lahko razumemo kot izraz dinamike človeka v njegovi celotni eksistenci, njegove vselejšnje umeščenosti v svet bivajočega torej, ki ga obkroža, tako vzvišenih in nespremenljivih stvari kakor vsakodnevnih spremenljivih načinov bivajočega.

Vidimo, da je problematika dobrega v *Nikomahovi etiki* povezana z vprašanjem ontologije človeka, usmeritev k dobremu pa je v teoretičnem smislu neprimerljiva s področjem praktične filozofije in z njeno vsakokratno usmerjenostjo na konkretne pogoje delovanja. S tem je vprašanje, ki nas spremlja od začetka - kako postati dober, na koncu še vedno aktualno kot metodološki problem<sup>60</sup> Aristotelove etike oz. politične znanosti. Metodologija Aristotelove določitve vrline nam namreč ne dopušča neposrednega oz. ekskluzivnega obravnavanja preudarnosti kot tiste vrline, ki je (oz. bi bila)

<sup>57</sup> NE, 204 (1144a 35).

<sup>58</sup> Heidegger, 1992, 170: "Das Gesundsein ist selbst eine Seinsart, die den Menschen in der Eigentlichkeit seines körperlichen Seins hält."

<sup>59</sup> Heidegger, 1992, 170.

<sup>60</sup> Gadamer, 1978, 94: "Es geht um die Frage, welchen methodischen Charakter die Praktische Philosophie bei Aristoteles hat."

edino odgovorna za naše etično življenje. *Življenje namreč presega takšne možnosti človeških določitev.*

Moramo se torej zavedati, da je vprašanje vrlin najprej vprašanje modrosti kot najpopolnejše (glede na predmete spoznanja) med njimi ter obenem problem celovite določitve bistva človekovega bivanja. Tukaj pa se področje metodologije *phrónesis* prepleta z določitvijo srečnosti (najvišje dobro) iz NE X 7 kot "dejavnosti v skladu z modrostjo"<sup>61</sup>.

## LITERATURA

- Aristotle (1947): *The Nicomachean Ethics* (tr. by H. Rackham). Loeb Classical Library. London, Harvard University Press.
- Aristotel (1994): *Nikomahova etika* (prev. K. Gantar). Ljubljana, Slovenska matica.
- Gadamer, H.-G. (1978): *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg, Carl Winter UV.
- Gadamer, H.-G. (1990): *Wahrheit und Methode - Hermeneutik I*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Hegel, G. W. F. (1993): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Fr/M, Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1992): *Sophistes*. GA 19. Fr/M, Klostermann.
- Höffe, O. (1995): *Ethik als praktische Philosophie - Methodische Überlegungen*. V: Höffe, O. (ur.): *Aristoteles - Die Nikomachische Ethik*. Berlin, Akademie Verlag, str. 13-38.

---

<sup>61</sup> NE, 315 (1177a).

## Zanikanje etike v Wittgensteinovem delu Logično-filozofski traktat

MARIJA ŠVAJNCER

Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta, Oddelek za filozofijo,  
Koroška 160, SI-2000 Maribor

### IZVLEČEK

Članek *Zanikanje etike v Wittgensteinovem delu Logično-filozofski traktat* obravnava filozofov odklonilni odnos do etike, ki jo zanika implicitno in eksplicitno. Negacija izhaja iz njegovih siceršnjih stališč - uveljavitev nove logike kot odslikave sveta. Čeprav je njegova kritičnost do tistega, kar sodi v neizrekljivo, zelo apodiktična, je vseeno mogoče izpeljati pozitivne sklepe in predvidevati tako teoretično kot praktično realizacijo etike. Eno izmed možnih rešitev je uresničila sodobna analitična filozofija.

*Ključne besede:* etika, zanikanje etike, logika, analitična filozofija

### ZUSAMMENFASSUNG

#### DAS NEGIEREN DER ETHIK IN WITTGENSTEINS WERK LOGISCH-PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNG

Der Artikel *Das Negieren der Ethik in Wittgensteins Werk Logisch-Philosophische Abhandlung* behandelt das ablehnende Verhältnis des Philosophen gegenüber der Ethik, welche er implizit und explizit negiert. Das Negieren erfolgt aus seinen sonstigen Standpunkten - aus der Durchsetzung der neuen Logik als Abbildung der Welt.

Obwohl sein Kritizismus gegenüber jenem, was in den Bereich des Unaussprechbaren gehört, sehr apodiktisch ist, können trotzdem positive Schlußfolgerungen gezogen werden und es kann die theoretische sowie praktische Realisierung der Ethik vorausgesetzt werden.

Eine von den möglichen Lösungen verwirklichte die moderne analytische Philosophie.

*Schlüssel Wörter:* Ethik, Negieren der Ethik, Logik, analytische Philosophie

Zanikanje etike v delu Ludwiga Wittgensteina *Logično filozofski traktat* je implicitno in eksplicitno, oboje pa je v kontekstu siceršnje filozofove teoretične usmeritve. Njegov poglobitveni namen je uveljavitev specifične in izvirne logike, ki ji avtor dopušča samo navezovanje na ontologijo in povezovanje z njo, medtem ko subjekt, ki je filozofsko dejaven, in s tem tudi druge možne premišljuječe ljudi, zavestno odstrani.

Svet, ki je reduciran samo na izgovorjeno, in še to na jasno izgovorjeno, se s tem zoži. Problematika pa zato nikakor ni preprosta, prav nasprotno, kdor se pogloblja vanjo, zadene na nove in nove čeri.

Če gledamo na etiko kot na eno izmed filozofskih disciplin, tudi navezava na filozofijo pri Wittgensteinu ni več dopustna, saj je filozofija samo še dejavnost, in sicer: "4.112 Cilj filozofije je logična pojasnitev misli. Filozofija ni nauk, temveč dejavnost. Filozofsko delo sestoji bistveno iz pojasnjevanj." (Wittgenstein, 1976, 67) In v nadaljevanju: "6.42 Zato tudi ne more biti nobenih stavkov etike. - Stavki ne morejo izraziti nič višjega. 6.421 Jasno je, da etike ni mogoče izreči. - Etika je transcendentalna. - (Etika in estetika sta eno.)" (Wittgenstein, 1976, 161) Najprej so torej zanikani stavki, potem pa tudi predmet ali vir možne preslikave. Nakazano je, da bi se stavki etike, če bi bili možni, nanašali na nekaj višjega. Etika potemtakem sodi na področje neizrekljivega in je transcendentalna. Izenačitev z estetiko v tem trenutku ni kdo ve kako pomembna, saj se filozof ne zaustavi pri njej, problematična pa je trditev, da je etika transcendentalna, saj je malo prej trdil, da je transcendentalna tudi logika. Morda bi bilo bolje sklepati, da o etiki ni vredno in smiselno pisati, saj ne more govoriti jasno, ne pa, da je ni. Že z mislijo, da bi bilo mogoče ali pa nemogoče uveljaviti etični zakon in se spraševati o moraš in o vprašanju, kaj potem, če tega ne storim, bi lahko predvidevali, da etika je, vendar o njej ni smiselno govoriti. Ludwig Wittgenstein pravi: "6.422 - ... Sicer pa mora obstajati neke vrste etično plačilo in etična kazen, vendar morata temeljiti v delovanju samem." (Wittgenstein, 1976, 162-163)

Izganjanje tega, kar je samoumevno, v filozofski tradiciji ni nič posebnega, večinoma pa se tako ali tako dogodi, da nasilno odgnano vstopa in se vrača pri stranskih vratih. Četudi Wittgenstein ne more jasno govoriti o smrti, bogu, svobodni volji, višjem, plačilu, kazni, duši, nesmrtnosti, večnosti in sreči, besede, ki jih izreka, vseeno kažejo na nekaj, so od nekod vzete, prenesene v filozofsko besedilo, in to samo zato, da bi jih bilo mogoče zanikati in izgnati.

Filozof poudarja, da o volji kot nosilki etičnega ne moremo govoriti. Citat: "6.43 Če dobra ali zla volja spreminja svet, lahko spreminja samo meje sveta, ne pa dejstev; ne tega, kar je mogoče izraziti z jezikom." (Wittgenstein, 1976, 163) Če spreminja meje sveta, potem je dejavna in torej nekaj zmore. Etika se vseeno ne dogaja brez besed.

Wittgensteinovo apodiktično zahtevo, da etike in etične dejavnosti ni dopustno prevesti v jezik logike, je v dokajšnji meri razrešila sodobna analitična filozofija, zlasti metaetika, ki je logično argumentacijo aplicirala na etiko, jo uporabila pri njeni problematiki in omilila eno izmed svojih temeljnih zahtev, namreč izbor terminologije. V filozofiji psihologije je dopuščala psihološke in včasih celo nekoliko literarizirane izraze ter omogočila večjo gibkost, ki je bila drugačna od tiste, v kateri so prevladovale racionalne in znanstvene tendence. Analitična filozofija je razširila tisto, kar je Wittgenstein zožil, in dokazala, da je etična problematika lahko povsem primeren predmet filozofske in logične analize. Hotela se je dokopati do pojmovne jasnosti in določenosti, odslikave možnih izbir obnašanja, dinamičnega in utilitarističnega razmerja med moralnimi pravili. To, da je problematiko razmejila na moralni realizem in antirealizem, se pravi priznavanje obstoja moralnih dejstev in zanikanje le-teh, ter kognitivizem in nekognitivizem, to je spoznatnost ali nespoznatnost moralnega področja, je samo širitev zmožnosti sodobne etike in razreševanje njenega zapletenega predmeta - medčloveških odnosov.

Wittgenstein poudari, da smo prav mi tisti, ki ustvarjamo slike dejstev, očitno pa je naše ustvarjanje slik selektivno, tako da moralnih dejstev zanj ni in jih ne more biti. In vendar smo tukaj mi, takšni ali drugačni dejavniki ali dejavnice. Dejavniki smo lahko praktično, tako na področju filozofije, kjer pomagamo pojasnjevati naravoslovna vpra-



šanja, kot na področju etike, ne pa tudi miselno, kjer ima primat logika. Pri tem pa ne gre prezreti, da ni povsem jasno, kako bi bilo mogoče natančno razlikovati praktično in miselno dejavnost. Dejavnost je vse preveč gibek pojem, ki lahko pomeni vse ali nič. Navsezadnje tudi odslikava dejstev ni pasivna. Wittgenstein pravi: "3 Logična slika dejstev je misel." (Wittgenstein, 1976, 37) Misel torej ne more odslikavati medčloveških odnosov ter vsebine in narave teh odnosov. Avtor doda: "Celotnost resničnih misli je slika sveta." (Wittgenstein, 1976, 39) Etika je onemogočena tako glede obstoja in določitve resničnosti ali neresničnosti, s tem pa je nakazano, da nekatere dejavnosti sicer lahko obstajajo, vendar so vrednostno nevtralne, v tem pa seveda tiči paradoks, saj je etika sama po sebi področje notranjih nasprotij, relacij dobrega in zla. Če ni dopustna teoretizacija, njena spontanost nikoli ne more dajati zagotovila, da je vse, kar se dogaja, dobro, prav tako ni mogoče predvidevati perspektiv in načrtovati.

Misliti nam daje tudi Wittgensteinova trditev, češ da večina stavkov in vprašanj, ki so bili napisani o filozofskih stvareh, ni neresnična, ampak nesmiselna, saj nanje sploh ni mogoče odgovoriti, temveč je moč samo ugotoviti njihovo nesmiselnost. (Wittgenstein, 1976, 55) Če pa je nekaj nesmiselno, potem ni isto, kot da tega sploh ni, in prav to trdi Wittgenstein - etike zanj kratko malo ni. Njegova apodiktičnost v zvezi s tem spodbuja iskanje možnosti, da bi vendarle bila. Pomembna je njegova naslednja ugotovitev: "2.221 To, kar slika prikazuje, je njen smisel." (Wittgenstein, 1976, 37) To se pravi, da ne gre za kdo ve kakšno globino smisla, temveč za odslikavo, pri kateri pa se je avtor odločil, da moralnih dejstev, če sploh obstajajo, ne bo odslikaval.

To, kar stavek izraža, je v njem smiselno in resnično, je bistvo, ki je povsem zavezano določilom logike in zgolj formalizirano. Forma načrtno zagospoduje nad vsebino, s tem pa je posredno onemogočena etika, ki hoče biti že od Aristotelovih časov praktična in vsebinska, seveda pa tudi normativna, aplikativna in analitična. Formalizem se otepa vsega tistega, kar bi povzročilo, da bi se porodil psihologizem; nevarnost ali pa zgolj možnost psihologizma vidi Wittgenstein že v spoznavni teoriji, ki jo ima zgolj za filozofijo psihologije. Preučevanje miselnega procesa vodi do tistega, ki misli, tukaj pa se filozofovo prizadevanje načrtno ustavi. Čeprav je sam misleče bitje, izvede svojevrstno redukcijo, če parafraziramo Husserla, in da v oklepaj konkretnega mislečega človeka, dopušča pa samo obstoj logične slike sveta, ki seveda ni samoprodukt, temveč je rezultat miselnih zmožnosti realnega človeka v prostoru in času.

Običajno je, da v filozofiji in znanosti lahko pozabimo na individualni vir nečesa velikega, miselnega ali drugačnega dosežka, in realizacijo sprejemamo kot osamosvojen in samodejno entiteto. Ali ne gre prav v sodobni tehnoprodukciji in v primeru pametnih strojev za odtujitev te vrste, za avtomatizirano celoto, v kateri prvi avtorji ali avtorice niso več pomembni in prepoznavni?

Tudi kriterij jasnosti (Klarheit) je samo določitev in precizacija formalne pravičnosti. Če sta za logiko tautologija in kontradikcija brez smisla, pa sta lahko uporabni na področju etike. V etiki se velikokrat vrtimo v krogu in enako opredeljujemo z enakim, prav tako se nam ob sicer dobrih namenih dogodi, da se znajdemo v kontradikciji. Tudi paradoksi v etiki niso nič posebnega. Takšno predvidevanje izhaja iz študija zgodovine etičnih teorij, kajti sodobna analitična etika oziroma etika, ki jo uveljavlja analitična filozofija, takšnih miselnih pomanjkljivosti najbrž ne bi dopustila, saj bi to pomenilo, da bi se porajala povsem nezanesljiva argumentacija. Tisti del analitične etike, ki se giblje na področju emotivizma in perskriptivizma, pa bi se nad tem zamislil.

Ludwig Wittgenstein po svoje pravzaprav radikalizira razmerje med logiko in drugimi filozofskimi disciplinami, in jo, ne da bi v zvezi s tem posebej omenil Aristotela, uveljavlja kot orodje ali organon, kot pomoč za nekaj drugega, skratka kot

sredstvo, ki ga je treba potem, do se dokopljemo do ustreznih spoznanj, opustiti. Etika se zato lahko dogaja na področju neizrekljivega, vendar pa logika ni zagotovilo njenega obstoja. Wittgenstein poudari naslednje: "5.135 Iz obstoja kateregakoli položaja stvari nikakor ni mogoče sklepati na obstoj nekega, od njega popolnoma različnega položaja stvari." (Wittgenstein, 1976, 95) Avtor dodaja, da na prihodnje dogodke ne moremo sklepati iz sedanjih. Vera v vzročno zvezo ni nič drugega kot praznoverje, svobodna volja pa temelji na tem, da danes ni mogoče poznati prihodnjih delovanj.

Vprašanje v zvezi s svobodno voljo ostaja tako odprto, saj iz filozofove začasne absolutizacije logike ni mogoče izpeljati temeljite pojasnitve razmerja med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo. S formalnega vidika je logika vedno samo sedanja, s tem pa postane sedanost nevtralna časovna kategorija, saj ni vezana ne na preteklost in ne na prihodnost. Svobodna volja, ki se dotika tako preteklega, sedanjega kot tudi prihodnjega, v tako pojmovani relaciji z logiko sploh nima nikakršnega smisla (ne v Wittgensteinovem pomenu), saj gre za posebno združevanje nezdružljivega. Kratko malo je v ospredju to, da bi Wittgenstein pravzaprav hotel samo stavke oziroma samo formo, in vendar se le-ti nanašajo na realno, sicer ne bi mogli biti odslikava.

Kar zadeva etiko, je zato treba reči, da ji Wittgenstein ne dopušča odslikavanja. Etika in moralno sestavljata svet, morda poseben svet, ki ga filozof ne priznava in seveda ne dopušča njune slike. Po vsej verjetnosti bi ostalo vse preveč vrzeli in praznih lis, zato je po njegovem mnenju bolje, da etika ostaja v neizrekljivem.

Toda stvari nikakor niso preproste, kajti Wittgenstein zapiše: "5.43 - ... Vsi stavki logike pa govorijo isto. Namreč nič." (Wittgenstein, 1976, 107) In vendar je ta nič "vrednostno" višji od etičnega, ker gre za nič logike, logični nič, medtem ko je nič etike, etični ali moralni nič a priori nedopusten. Seveda pa se filozofovo premišljevanje s tem ne konča, saj govori tudi o bistvu stavka, o tem, da se v nekem smislu v logiki ne moremo motiti, o tem, da znakom ne moremo dati napačnega smisla, to pa bi lahko pomenilo, da se goli formalizem širi in se izraža v ne zgolj logičnih terminih, kot so: bistvo, smisel in zmota, tako da logika dobiva veliko možnosti, etika pa ostaja zunaj vsega tega. Formalnost ne ostaja toga in nedejavna, kajti: "5.5262 Resničnost ali neresničnost vsakega *stavka* spremeni nekaj na splošni zgradbi sveta." (Wittgenstein, 1976, 121) Kasneje poudari, da se mora logika dotikati svoje uporabe.

Avtor izenači svet in življenje ter pravi, da je sam sebi svet. Med drugim zatrjuje: "5.631 Ni mislečega, predstavljajočega si subjekta." (1976, 133) In nato: "5.632 Subjekt ne pripada svetu, ampak je meja sveta." (1976, 133) Če subjekta ni kot mislečega in predstavljajočega si, kako lahko potem obstaja meja? Kako je sploh vstopil vanj in omogočil sliko? Zakaj se v sklepnem delu pojavi strah pred subjektom kot individualno možnostjo? Zakaj dvom, ko pa je prav individuum, genij Ludwig Wittgenstein, zgradil miselno poslopje, ki še danes zbuja veliko filozofsko pozornost? Drugi metafizični izrazi se mu niso zdeli nedopustni in nevarni, prav subjekt pa je bilo treba explicite odgnati. Tako postane tudi razumljivo, da je treba v kali zatreti možnost etike, pri kateri imamo po navadi v mislih zavestni, dejavni, odgovorni in svobodni subjekt v relaciji z drugimi subjekti. S tega vidika je Ludwig Wittgenstein zelo moderen, saj se tudi v sodobni znanosti in tehniki subjekt očitno izgublja.

V nadaljevanju sicer govori o tem, da filozofski Jaz ni človek, temveč je metafizični subjekt kot samo meja in ne del sveta. "6.41 Smisel sveta mora biti zunaj njega. V svetu je vse, kot je, in se vse dogaja, kot se dogaja; v njem ni nobene vrednosti - in tudi če bi bila, bi bila brez vrednosti." (Wittgenstein, 1976, 161) Smisel, ki je zunaj sveta, je zgolj domena logike, vrednost pa je očitno samo prazna lupina, ki se ne more na nič nanašati. Wittgenstein je poimenoval in ohranil besede, ki jim več ne dopušča, da bi se na kaj nanašale.

Mejo, o kateri je govoril Wittgenstein, je mogoče začrtati v jeziku, medtem ko so moralna dejanja lahko izvedena brez besed, molče, čustveno in intuitivno. Etika je zanj nepredmetna, pri tem pa ni pomislil na možnost manipuliranja z ljudmi, spreminjanja ljudi v stvari in na brezosebnost. Pozitivnih ali negativnih možnosti, ki obstajajo v etiki, ni smiselno zanikati, Wittgenstein pa etiko negira kot dejstvo in kot teorijo. Sodobna analitična teorija predvideva, da ni treba preslikavati samo predmetnega sveta, temveč tudi svet neizrekljivega, če je le argumentacija prava. Filozof je med drugim trdil, da je tisto, kar si je mogoče misliti, tudi možno, iz tega pa lahko domnevamo, da je moralno dejavnost mogoče imeti za možno. Ludwig Wittgenstein nam je očitno pustil vrata odprta, to pa je pravzaprav pot od neizrekljivosti k izrekljivosti, od zožitve k širitvi ter od zaprtosti k odprtosti.

## LITERATURA

- Anscombe, G. E. M. (1959), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchison Univ. Libr.
- Beard, R. W. and Copi, I. M. (1966), *Essay on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge, Kegan P.
- Jerman, F. (1976), *Beleške ob Wittgensteinovem Traktatu*, v: Wittgenstein, L., *Logično filozofski traktat*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 169-195.
- Kampits, P. (1985), *Wittgenstein*. Graz: Styria Verl.
- Kenny, A. (1984), *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: B. Blackwell.
- Schulz, W. (1967), *Wittgenstein, Die Negation der Philosophie*. Pfullingen: Neske.
- Šuster, D. (1998), *Moč argumenta*. Maribor: Pedagoška fakulteta.
- Ule, A. (1982), *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ule, A. (1990), *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Wittgenstein, L. (1969, 1970, 76), *Schriften 1, 2, 3*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Wittgenstein L. (1969) *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit.
- Wittgenstein, L. (1976), *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, L. (1983), *O etiki*. Maribor: Dialogi 10, 52-55.

## O logični naravi estetiške normativnosti oziroma o tem, zakaj so spodletele normativistične estetike

JOŽEF MUHOVIČ

Univerza v Ljubljani, Akademija za likovno umetnost,  
Erjavčeva 23, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

Osnovno misel razprave najbolje ponazarja avtorjeva izhodiščna (hipo)teza: "Primarna naloga estetike ni formuliranje in predlaganje estetskih norm, ampak konceptualno pripravljane pogojev, v katerih se take norme lahko razvijejo in praktično uveljavijo."

(1) Avtor prične razpravo s tem, da najprej oriše razloge za povečano zanimanje postmoderne ere za problematiko normativnosti. Takoj za tem pa predstavi temeljne logične pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, da bi vrednotenje in normativnost sploh bili možni. Prvi tak pogoj, ugotavlja avtor, je eksistenca nekega ciljnega referenčnega okvira, drugi pa možnost oblikovanja zaprtih pojmov (Weitz), ker samo ti omogočajo normativne sodbe v strogem pomenu besede.

(2) Osrednji del razprave je posvečen logičnim razlogom, zaradi katerih v estetiki ni možna absolutna, ampak samo relativna, "mehka" normativnost, ki ima tako za estetiko (artistiko) kot za umetnost tudi mnogo neljubih stranskih učinkov. Analiza teh učinkov pripelje avtorja do ugotovitve, da naleti estetika na težave vsakokrat, ko je neposredno soočena s celovito in kompleksno umetnostno realnostjo, ko skuša neposredno normirati umetnostno prihodnost, in ko si prizadeva biti umetnosti neposredno koristna. V tej ugotovitvi pa tiči več kot dovolj razlogov za premislek o tem, ali je neposredno vpletanje estetike v umetniško prakso za umetnost in za estetiko vedno tudi optimalno.

(3) Avtor ta premislek izpelje tako, da analizira strukturo pogojev, v katerih delujeta umetnost in estetika. Pri tem se izkaže, da ima človeška kultura naravo, ustroj in lastnosti avtopoetskega okolja (Maturana, Luhman), katerega temeljna predpostavka je dobro urejen "promet" med čutno nazornostjo in pojmovno abstraktnostjo.

(4) Izhajajoč iz tega spoznanja, avtor v zadnjem delu razprave pokaže, da lahko estetika - in to prav zaradi narave njenih ciljev, metod in konceptov - v tem avtopoetsko formatiranem okolju igra izjemno pomembno vlogo. In to bistveno bolj in bolje kot doslej. Namreč vlogo majevitičnega fermenta in katalizatorja avtopoetičnih kulturnih procesov. To pa je neprimerno bolj učinkovito od vsake še tako dodelane normativnosti, bolj naravno ... in tudi lepše. - Ob vsem tem avtor ne pozablja opozarjati na naloge, ki bi se postavile pred estetiko, če bi z analizo nakazane perspektive vzela zares in za svoje.

*Ključne besede:* norma, normativnost, estetika, (likovna) umetnost, derealizacija realnosti, ciljni referenčni okvir, empirično-deskriptivni pojmi, normativni pojmi, odprti pojem, zaprti pojem, normativna estetika, autopoiesis, kultura

ABSTRACT

ON THE LOGICAL NATURE OF AESTHETIC NORMATIVITY OR WHY  
NORMATIVISTIC AESTHETICS FAILED

*The basic idea of this discussion may roughly be summarized in the following author's thesis: "The primary task of aesthetics is not to formulate and propose aesthetic norms, but conceptually prepare the conditions for the development of such norms and their acceptance in practice".*

*(1) The author begins his discussion by first giving an outline of the reasons for the increased interest in the post-modern era in problems of normativeness. Immediately afterwards he introduces the basic logical conditions which must be fulfilled so that valuation and normativeness may be possible. The first of these conditions, the author ascertains, is the existence of a certain reference frame of transcendental goals, while the second condition is the possibility to form closed concepts (Weitz); for only these will enable normative judgements in the strict meaning of the word.*

*(2) The central part of the discussion is dedicated to the logical reasons why absolute normativeness in aesthetics is impossible, and how the only possible normativeness is the relatively, "soft" one which has many unwanted side effects for both aesthetics (artistics) and art. The analysis of these effects leads the author to the ascertainment that aesthetics encounters trouble whenever it is directly faced with the integral and complex artistic reality, when trying to directly standardise the artistic future, and when striving to be directly beneficial to art. More than enough grounds for thought can be found in this ascertainment whether the direct involvement of aesthetics in artistic practice will always be optimal for both art and aesthetics.*

*(3) The author derives this consideration from analysing the structure of conditions in which art and aesthetics operate. It turns out that human culture has nature, structure and characteristics of the auto-poetic environment (Maturana, Luhman), with a basic assumption to have well-organised "traffic" between the sensual evidence and abstractness of concepts.*

*(4) Deriving from this realisation, the author, in the last part of the discussion, shows that aesthetics can - because of the nature of its aims, methods and concepts - play a very significant role in this auto-poetically formatted environment. Acting much more and better than previously. Namely, the role of the maieutic ferment and the catalyser of auto-poetic processes of culture. And that is far more efficient than any - irrespective of how perfect it is - normativeness, more natural, ... and also more beautiful. - Besides all what has already been mentioned, the author does not forget to bring our attention to the tasks that aesthetics would have to perform, if it would take the given perspectives which were obtained by analysis for real and for itself.*

*Key words: norm, normativity, aesthetics, (fine) arts, derealisation of reality, global goal reference frame, empirical-descriptive concepts, normative concepts, open concept, closed concept, normativistic aesthetics, autopoiesis, culture*



## I. Uvod s tezo

Osnovno misel moje razprave je v grobih obrisih mogoče predstaviti v obliki naslednje teze: "Primarna naloga estetike ni formuliranje in predlaganje estetskih norm, ampak konceptualno pripravljane pogojev, v katerih se take norme lahko razvijejo in praktično uveljavijo."

Ob tem skrajno posplošenem izhodišču pa velja takoj opozoriti na najmanj tri stvari. Prvič, da estetika,<sup>1</sup> kolikor je meni znano, tega stališča do sedaj še ni resno reflektirala, čeprav ga je v svoji dolgi zgodovini večkrat prakticirala. Drugič, da ima teza v tej minimalistični dikciji na sebi nekak eskapistični predznak, tj. predznak izmikanja pred dejanskimi problemi. In tretjič, da postavlja pred mene nesporno nalogo, da - ne glede na omejen prostor - jasno pokažem pogoje, v katerih se razvijajo in uveljavljajo estetske norme, in preciziram svojo predstavo o tem, kako bi estetika v njih lahko opravljala nakazano katalizatorsko funkcijo.

Še prej pa nekaj besed o postmodernej aktualnosti problematike vrednotenja in normativnosti v umetnosti.

## II. Zakulisje postmoderne potrebe po normativnosti

Razloge, zaradi katerih se ljudje današnjega časa ponovno bolj intenzivno zanimamo za vrednote in vrednotenje v umetnosti (pa tudi na drugih področjih), bom poizkušal nakazati s pomočjo analogije s postmodernim pojavom, ki ga W. Welsch opiše s sintagmo "derealizacija realnosti".<sup>2</sup>

Derealizacija realnosti je pojav, ki izvira iz velikega vpliva sodobnih množičnih elektronskih medijev na človekov odnos do sveta. Svet, ki prihaja do nas s posredništvom medijev, je v več ozirih podvržen globoki preobrazbi. Predvsem ni neposreden, ampak je posreden, ni enkratni in stabilen, ampak ponovljiv, mobilni in relativni, še posebej pa to ni svet živih izkušenj, ampak podoživet svet. Za vojaka, ki s pritiskom na tipko računalniške miške izstreljuje rušilne rakete, je sovražnik nekaj povsem drugega kot za vojaka, ki se bojuje v boju mož na moža. V stvarnem svetu je dogodek nekaj enkratnega, v medijskem le šop izpodrivajočih se "verzij". Prometna nesreča, ki smo ji priče, nas pretrese, medijsko poročilo o njej nas utegne celo dolgočasiti ...

Posledica takšnih, z medijskim posredovanjem izzvanih doživljajskih reakcij je, da postaja naš odnos do realnosti čedalje bolj podoben odnosu do simulirane realnosti (npr. filmske), se pravi čedalje bolj derealiziran. Realnost za nas ni nič več tako neposredna, enkratna, zaresna in obvezujoča, kot je bila nekdanj. In to dejstvo še kako vpliva na naše presojanje, vrednotenje in delovanje.

Vendar je to samo ena plat pojava. Medijska derealizacija ima namreč tudi izrazite feed-back učinke. Prav zaradi izkustev z mobilnostjo, spremenljivostjo in manipulativnostjo elektronskih medijskih svetov se danes ponovno učimo ceniti trdnost in stabilnost stvarnega sveta. Ob medijski ponovljivosti dogodkov znova odkrivamo vrednost enkratnosti, ob vse bolj sofisticiranih simulacijah hrepenimo po originalu, ob informacijski ažurnosti vedno bolj mislimo na avtentičnost doživetja ... Skratka: hkrati z

<sup>1</sup> Zaradi znane novodobne razširitve razumevanja področja estetskega in estetike kot discipline naj na tem mestu opozorim, da znotraj te razprave beseda "estetika" označuje izključno tisti del estetskih raziskovanj, ki se na kakršen koli način ukvarjajo s problematiko umetnosti, torej samo tisto, kar W. Welsch označi z neologizmom "artistika" (cf. Wolfgang Welsch, *Undoing Aesthetics*, London: Sage, 1997, str. 78).

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 168-190.

novimi medijskimi izkustvi se čedalje bolj zavedamo tistih lastnosti stvarnega sveta, ki jih z medijskimi tehnologijami ni mogoče niti posnemati niti nadomestiti.<sup>3</sup>

Logika "bumeranga", s katero derealizacijski fenomen v središče zanimanja ponovno vleče navidez odslužene in staromodne stvari, pa je natančno tisto, kar omogoča analogije z dogajanjem v moderni in postmodernej umetnosti.

Prva analogija se ponuja kar sama. Podobno kot se je na področju medijske derealizacije pokazalo, da elektronska izkustva ne morejo preseči ali vsrkati tradicionalnih oblik izkustva, se tudi v postmodernej umetnosti čedalje bolj jasno kaže, da t. i. novi mediji ne morejo izpodrinuti in nadomestiti starih, klasičnih, ki jih to dejstvo s periferije znova priteguje v središče pozornosti. Praksa je pač pokazala, da "tradicionalno" in "elektronsko" izkustvo nista v tekmovalnem razmerju, ampak da sta komplementarni in se dopolnjujeta.<sup>4</sup>

Druga, za to razpravo bolj bistvena analogija pa je v naslednjem. Bolj učinkovito ko je v sodobni umetnosti potekalo "prevrednotenje starih vrednot", bolj ko se je v njej uveljavljala logika enakopravne kohabitacije najrazličnejših stilov in poetik, bolj ko je kultura postajala gigantski zabavišni park z brezkončnim programom šokantnosti, ekstravagandizmov in trivializmov ..., bolj vztrajno je iz te egalitaristične in čedalje bolj varietejske ponudbe umetnostnih del zehal dolgčas. In zeha vedno bolj na glas. Enakopravno nastopanje artefaktov v kulturnem prometu namreč pričinja nujno dolgočasiti, če se med njimi ne moremo orientirati, se pravi, če ne vemo ali ne moremo vedeti, kateri med njimi so za nas resnično pomembni in smiselni in kateri ne. In tako se tudi v tem primeru dogaja, da čas, ki je v imenu egalitarizma umetnostnih pristopov zapostavil vrednotenje, po sami logiki stvari v središče svojega zanimanja s poudarkom vsesava natančno aksiološko problematiko.

Toda, ali je relevantna in zato obligatorična aksiologija umetnosti sploh možna? Je estetika tista, ki je poklicana, da jo vzpostavi? So estetske norme spremenljive ali invariantne? Na čem temeljijo kriteriji vrednotenja in normiranja?

### III. Predpostavke normativnosti

V tem delu razprave si bom prizadeval ugotoviti, če obstajajo kakšni temeljni pogoji, ki morajo biti izpolnjeni, da bi vrednotenje in normativnost sploh bila možna. Ker predpostavljam, da so z ozirom na naravo vrednotenja in normiranja takšni pogoji, če obstajajo, nujno povezani z našim družbenim življenjem in logičnim mišljenjem, bom skušal najprej iskati na področju sociologije in potem še na področju logike.

a. Sociološki aspekt. Pri novih medijih so vedno soglasno hvalili dejstvo, da odpirajo dostop do izjemne množine informacij. Tako še danes med ljudmi vlada prepričanje, da je informacija osnova naših prizadevanj za rešitev problemov, in da je vedno več informacij natančno to, kar ljudje potrebujemo. Toda, pravi sociolog Neil Postman,<sup>5</sup> naši problemi niso posledica tega, da ne razpolagamo z zadostno količino informacij, ampak posledica tega, da ne vemo dovolj dobro, kaj v tem informacijskem bogastvu je za nas pomembno in smiselno. Pa bi to sploh lahko vedeli? In če, kako?

Odgovor na ti ključni vprašanji nam utegne približati razmeroma preprost razmislek. Kdaj vem, če grem v pravo smer? Kdaj se lahko orientiram v nekem okolju? Ali:

<sup>3</sup> Več o tem cf. W. Welsch, *Undoing Aesthetics*, str. 191-202.

<sup>4</sup> In tu lahko že kar prerokujem: pogojem in oblikam te komplementarnosti bo morala estetika prihodnosti posvetiti več reflektirane pozornosti.

<sup>5</sup> Cf. Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, London: Methuen, 1992 in isti, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, New York: Vintage Books, 1993.

kdaj vem, če je neka stvar zame pomembna? Odgovori so na dlani: (1) če vem, kam hočem priti; (2) če lahko svoj položaj določim v odnosu do nekega referenčnega okvira (zvezde, sonce); in (3) če mi pomaga doseči neki cilj ali zadovoljiti neko potrebo. Podobno je s človekom v družbenem okolju. Človeku stvari in pojavi vrednostno spregovorijo takoj, ko jih (lahko) postavi v referenčni okvir svojih potreb oz. ciljev. Da bi lahko razvili zavest o vrednotah, da bi lahko vrednotili in normirali, potrebujemo ljudje najprej nekaj, kar bi lahko imenoval globalni ciljni referenčni okvir. Tak okvir imenuje Postman "pripoved"<sup>6</sup> in pod tem izrazom razume zgodbo o zgodovini človeštva, ki kvalificira preteklost, utemeljuje sedanost in daje orientacijo prihodnosti. Gre torej za "zgodbo", katere principi neki kulturi pomagajo, da organizira svoje institucije, razvija ideale in daje njenim prizadevanjem avtoriteto. Najpomembnejše "pripovedi" te vrste so v preteklosti izšle iz religij (Biblija, Bhagavadgita, Koran), čeprav obstajajo zanje tudi drugi viri, npr. mitologija, politika, filozofija. Mnogi zgodovinarji so prepričani, da brez pripovedi o "transcendentalnem izvoru" ne more uspevati nobena kultura, ker ljudem, ki jo gradijo, brez tega transcendentalnega okvira ni mogoče identificirati in vrednotiti informacij, pa tudi ne iskati tistih, ki jim za dosego cilja še manjkajo.

Seveda ni rečeno, da že sam obstoj take zgodbe zagotavlja trdnost in moč neke kulture. Obstajajo namreč, opozarja Postman, tudi razdiralne zgodbe, kot dokazujeta oba totalitarizma tega stoletja, nacizem in komunizem. A tudi ti dve razdiralni zgodbi utrjujeta prepričanje, da so kulture usodno odvisne od transcendirajočih pripovedi in da jih najdejo za vsako ceno, tudi če vodijo v katastrofo. Alternativa bi namreč bilo življenje brez cilja, torej smisla.

Dodati pa velja še dvojje. Prvič, da življenje, kot pravi Postman, najbolj bogati tista pripoved, ki je pravična do kompleksnosti in večpomenskosti zgodovine, ki odpira kar največje področje človekove kreativnosti in s konsistentnostjo ter eleganco svoje oblike (!) apelira na najboljše plati človeškega bistva. In drugič, da informacijski tok današnjega časa ni taka "pripoved", ampak le kamuflaža za dejstvo, da naš čas take pripovedi nima.

b. Logični aspekt. V neposredni zvezi s temo te razprave je logična distinkcija med empirično-deskriptivnimi in normativnimi pojmi.

Empirično-deskriptivni pojmi imajo, kot pove že njihovo ime, to nalogo, da skušajo zbrati in povzeti v sebi čim več predikatov, ki so za pojav, ki ga reprezentirajo, bistveni. Metodološki temelj teh pojmov je torej indukcija. Njihova vsebina in raba sta podvrženi konstantni izkustveni kontroli, njihova splošna veljavnost pa je pogojna. Empirično-deskriptivni pojmi so navezani na "stanje stvari" in se mu skušajo čim bolj adekvatno približati.

Povsem nasproten odnos do stvarnega stanja pa imajo normativni pojmi. Ti se "stanju stvari" ne prilagajajo, ampak skušajo doseči, da se "stanje stvari" prilagodi v njih konceptualiziranim parametrom, tj. nekemu vnaprej predvidenemu in želenemu (idealnemu) stanju. Operacionalni temelj normativnih pojmov je torej dedukcija. Normativni pojmi nas ne seznanjajo z lastnostmi in zakonitostmi "stanja stvari", ampak prikazujejo nekatera stanja in dejanja kot nujna in obvezna, druga pa kot brezpogojno neustrezna in celo prepovedana.

Seveda se ob tem takoj zastavi vprašanje: od kod normativnim pojmom pooblastilo, da od stvarnega stanja zahtevajo, da se ravna po njihovih standardih? Najkrajši odgovor bi bil tale: če tudi sami izpolnjujejo nek pogoj. Namreč ta, da v njih konceptualizirane vsebine ne izvirajo iz take ali drugačne samovolje, da niso kon-

<sup>6</sup> Drugi avtorji v tej zvezi uporabljajo tudi drugačne opise, kakršni so npr. "etnično-religiozni substrat", "kvazireligiozni sistem" (A. Smith), "civilna religija" ipd.

tingentne, ampak za pojave, ki naj jih regulirajo, bistvene in nujne. Za verjetje v to pa morajo obstajati logično prepričljivi razlogi. Če uporabim terminologijo M. Weitz'a o "odprtih" in "zaprtih" pojmi, lahko rečem, da morajo biti normativni pojmi zaprti pojmi. In to v strogem pomenu te besede.

"Pojem je odprt," pravi Weitz, "če je pogoje njegove uporabe mogoče izboljšati in popraviti; t. j. če si lahko zamislimo ali pa dejansko naletimo na situacijo oziroma primer, ki bi od nas zahteval bodisi razširitev pojmovnega obsega bodisi zaprtje obstoječega pojma in invencijo novega, ki bi lahko pokrival novi primer z novimi lastnostmi. Če lahko ugotovimo nujne in zadostne pogoje za uporabo nekega pojma, je pojem zaprt."<sup>7</sup>

Temeljna razlika med odprtim in zaprtim pojmom se torej kaže v odsotnosti oziroma prisotnosti nujnih in zadostnih kriterijev za definicijo in uporabo pojma.<sup>8</sup> Pojem je odprt, če vsebuje nujne, ne pa tudi zadostne kriterije za svojo definicijo in uporabo, zaprt pa, če poleg nujnih vsebuje tudi zadostne kriterije.<sup>9</sup> V tem oziru lahko rečem, da so empirično-deskriptivni pojmi odprti že po svoji naravi, saj konceptualizirajo živa, spreminjajoča in razvijajoča se dogajanja in je zato že načelno nemogoče, da bi vsebovali vse nujne in zadostne kriterije za svojo definicijo in uporabo. Primer: vsebina pojma "atom" danes ni ista, kot je bila pred dvajsetimi leti, in čež dvajset let spet ne bo enaka, kot je danes. To spada k naravi stvari, ki se dogajajo v času. Nasprotno pa bi normativni pojmi že po definiciji morali biti zaprti. Da bi lahko utemeljeno regulirali stvarnost, na katero se nanašajo, morajo vsebovati končno množico nujnih in zadostnih kriterijev za svojo definicijo in rabo. Ta končna množica nujnih in zadostnih kriterijev pa mora spet izhajati iz poznavanja končne množice nujnih in zadostnih lastnosti fenomena, ki ga regulirajo. Weitz je prepričan, da je to mogoče samo v matematiki in logiki, kjer so pojmi konstruirani in popolnoma definirani.<sup>10</sup> Jaz pa mislim, da je mogoče to omejitev nekoliko razširiti in reči: pojem je normativen v strogem pomenu besede takrat, ko so njegove vsebine pridobljene bodisi s popolno indukcijo bodisi s popolno formalizacijo.<sup>11</sup>

\*\*\*

Ta razdelek lahko sklenem z ugotovitvijo, da obstajata najmanj dva nujna temeljna pogoja vrednotenja in normiranja. Prvi tak pogoj, ki zadeva elementarne okoliščine vrednotenja, je eksistenca ciljnega referenčnega okvira, ki ga na ravni globalnih družbenih dogajanj lahko opišemo kot "pripoved o transcendentnem izvoru" (Postman). Drugi pogoj, ki zadeva normiranje v strogem pomenu besede, pa je možnost oblikovanja zaprtih pojmov. "Trda" normativnost je možna samo na tistih področjih in v tistih primerih, ki dovoljujejo oblikovanje zaprtih pojmov, tj. ki dopuščajo bodisi popolno indukcijo bodisi popolno formalizacijo.

<sup>7</sup> Morris Weitz, *The Role of Theory in Aesthetics*, v: M. Weitz (ur.), *Problems in Aesthetics. An Introductory Book of Readings*, New York: The Macmillan Co., 1964, str. 151.

<sup>8</sup> Cf. Morris Weitz, *The Opening Mind. A Philosophical Study of humanistic Concepts*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1977, str. 34.

<sup>9</sup> Ibidem, str. 141.

<sup>10</sup> Weitz, *The Role of Theory in Aesthetics*, str. 151.

<sup>11</sup> Se pravi takrat, ko so njihove vsebine pridobljene bodisi s študijem vseh konkretnih primerov, na katere je pojem dovoljeno aplicirati, bodisi z logično evidenco popolne posplošitve, ki jo omogoča ukvarjanje s skrajno abstraktnimi aspekti fenomenov, ali pa z dogovorjeno enoznačno definicijo, kakor se to dogaja v strogo formaliziranih disciplinah. Posebnost teh načinov pridobivanja pojmovnih vsebin je namreč v tem, da so z njimi pridobljene vsebine zanesljivo v neposredni, bistveni in zato nujni zvezi z vsemi (!) situacijami, v katerih so pojmi lahko uporabljeni. Več o tem cf. razdelek IV.



#### IV. O logični naravi estetiške normativnosti oziroma o tem, zakaj so spodletele normativistične estetike

Če gledamo s tega stališča, potem se vprašanje normativnosti v estetiki takoj pretvori v vprašanje, ali estetski fenomeni dovoljujejo oblikovanje zaprtih pojmov. Ali drugače: se estetika bistvu pojavov, ki jih preučuje, lahko zadovoljivo približa s popolno indukcijo ali popolno formalizacijo? Odgovor je na prvi pogled paradoksen: da in ne.

Nemogoče je zanikati, da estetika kot filozofska disciplina lahko oblikuje zaprte pojme. In sicer s posredno popolno indukcijo, ki jo filozofskemu mišljenju omogoča dejstvo, da se ukvarja s skrajno splošnimi in abstraktnimi vidiki pojavov. Iz logike vemo, da se z večanjem pojmovnega obsega zmanjšuje vsebina pojma. Pri zelo širokih in zelo abstraktnih pojmih se zato njihova vsebina tako "razredči", da nam je z logično evidenco mogoče relativno hitro in povsem zanesljivo ugotoviti, v čem je bistvo te vsebine in na katere lastnosti bomo nujno naleteli pri vseh pojavih, ki spadajo v obseg njej pripadajočega pojma. Primer: filozofu ni potrebno preučiti vseh dejanskih pojavov in čakati na preučitev vseh potencialnih, da bi ugotovil, kako lastnost, da pojav ne more hkrati in v istem oziru biti in ne biti, ni lastnost enega samega pojava, ampak lastnost vseh pojavov sploh; ker si je na pojavu za preučitev izbral tako splošni vidik, kot je njegova eksistenca in popolnoma abstrahirala vse druge vsebine, ki jih pojav ima, je lahko, ne da bi mu bilo potrebno opazovati mnogo pojavov, takoj uvidel, kaj je s stališča eksistence nujna, invariantna lastnost vseh pojavov, kaj pa le lastnost konkretnega pojava, ki je vzpodbudil njegov razmislek. - Na podoben način so bile razvite tudi estetiške kategorije, kot so Lepota, harmonija, disharmonija, sorazmerje, vzvišenost ipd.

Manj in manj splošno razširjenih konceptualizacij v tem smislu je v estetiki dala metoda popolne formalizacije (cf. numerične, informacijske, algoritmčne estetike). Teh konceptualizacij je manj in so manj razširjene iz dveh razlogov. Prvič zato, ker so po logiki stvari formalistične, to pa mnogim estetikom, ki se najraje oprijemljejo tistega, kar sami imenujejo "duhovna razsežnost" umetnosti, ni ravno blizu. Drugič pa tudi zato, ker se je pri poizkusih formalizacije umetnostnih fenomenov bistveno bolj odkrito in radikalno kot pri poizkusih njihove interpretacije pokazalo, da je mogoče strogo konceptualizirati samo posamične aspekte, ne pa tudi celovite kompleksnosti konkretnih umetniških fenomenov.

Lahko torej sklenem: kadar imamo v estetiki opraviti s posamičnimi, splošnimi in strogo lokaliziranimi lastnostmi estetskih fenomenov, nam pri njihovem preučevanju zelo pomagata tako popolna indukcija kot popolna formalizacija. Rezultat te pomoči so zaprti pojmi, kakršni so formalne in vsebinske estetiške kategorije. Te imajo na področju estetskega splošno in nujno veljavnost. So normativne na podoben način kot npr. temeljni principi logičnega mišljenja.

Kaj pa takrat, ko nimamo opraviti s posamičnimi, splošnimi in dobro lokaliziranimi aspekti estetskih fenomenov, ampak s temi fenomeni v njihovi celoviti in kompleksni življenjski neposrednosti? Če se od fragmenta usmerjamo k celoti in od kategorialne splošnosti k naraščajoči konkretnosti, nas do spoznanja, kaj je na pojavih bistvenega, nujnega in zato splošno veljavnega, kaj pa zgolj slučajnega in začasnega, ne more voditi niti popolna indukcija niti popolna formalizacija, ampak, kot nas uči izkušnja, samo "študij primerov" in eksperiment.

Ko bi vedel, kaj je "nujna in zadostna" vsebina pojma "umetniško delo", in bi jo do podrobnosti poznal, bi lahko zanesljivo vnaprej napovedal, na kakšne značilnosti



bomo neogibno naleteli pri vsakem konkretnem umetniškem delu in kako jih bomo prepoznali. Ravno tega pa v celoti in z gotovostjo ne vem, saj so mi vsebino pojma "umetniško delo" napolnile indukcije, tj. v najboljšem primeru študij vsch že nastalih primerov. Ne vem pa, kaj lahko prinesejo bodoči primeri. To ostaja odprto. Indukcija je nepopolna. S tem pa ostaja odprt in nepopoln tudi moj pojem. S stališča normativnosti to pomeni, da vsebina tako nastalega pojma ne more biti absolutna, "trda" norma, saj ne pokriva vseh možnih primerov (prihodnost), čeprav je lahko relativna, "mehka" norma, kadar in ko dobro pokriva vse preučene primere (preteklost). Ali drugače: ne pove nam, kakšne lastnosti bi neko konkretno delo nujno moralo imeti, da bi lahko bilo nedvoumno označeno za "umetniško", pove pa nam, kaj je bilo karakteristično za dela, ki smo jih doslej označevali za "umetniška". Zato Jan Mukarowský<sup>12</sup> popolnoma korektno ugotavlja, da je to, kar se nam običajno predstavlja kot estetska norma, večinoma normirana (!) umetniška produkcija preteklega obdobja, pretekle umetniške smeri ali sloga, ki je že prešel svoj zenit. Umetnost, t. i. "živa" umetnost pa zaradi hotenja po odkrivanju novega, po izviranosti in drugačnih pogledih na stvari nenehno krši to staro "normo" normalnosti, kar jo v očeh sodobnikov pogosto dela agresivno, brutalno, barbarsko. Umetniško delo je vedno, pravi Mukarowský, neadekvatna aplikacija estetske norme, in to zato, ker krši dosedanje stanje, in to namerno. Dodati bi bilo mogoče še, da tudi povsem legitimno, saj tako nastala estetska norma ni absolutna, ampak le relativna, zaradi česar je njeno spoštovanje stvar svobodne odločitve.

\*\*\*

Rečeno nas opozarja na neko sicer trivialno, a za estetiko pomembno stvar. Na dejstvo namreč, da so pojavi, kot so umetnost, umetniško delo, lepota ipd. s svojimi lastnostmi in kompleksnostjo vred fenomenii v prostoru in času, torej empirični, dinamični, predvsem pa še vedno živi, nastajajoči fenomenii. Posledica tega je, da zaradi njihove fenomenološke odprtosti ni mogoče najti nujnih in zadostnih kriterijev, ki bi omogočali te pojave enkrat za vselej definirati. Tako "trda" normativnost v zvezi z njimi ni samo težavna, ampak logično nemogoča, kot piše M. Weitz.<sup>13</sup> Ker je temu tako, je pametno, da se estetika te svoje logične omejitve in "mehkosti" svojih norm dobro zaveda.

## V. Estetiška normativnost in umetniška praksa

Še posebej v neposrednem kontaktu z umetniško prakso.

Eden temeljnih motivov modernih estetik, ki se ukvarjajo z umetnostjo, je ta, da bi bile umetnosti koristne, se pravi, da bi umetnosti v procesu njene ustvarjalne avto-refleksije in artikulacije nudile praktično pomoč. To bi naj bil celo kriterij njihove modernosti, pravi estetik W. Welsch.<sup>14</sup>

Na tem občutljivem mestu pa estetike nujno naletijo na težave, saj te izvirajo iz, če si lahko dovolim to filozofsko dikcijo, same "ontološke diference" obeh področij.

Prva težava je že kar v tem, da lahko estetika preučuje umetnost šele, ko je ta artikulirana. Ker umetnost vedno znova ustvarja samo sebe na tak način, da se sama

<sup>12</sup> Cf. Jan Mukarowský, *Kunst, Poetik, Semiotik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (STW), 1989, str. 153-158.

<sup>13</sup> Cf. Weitz, *The Role of Theory in Aesthetics*, str. 146.

<sup>14</sup> Cf. Welsch, *Traditionelle und moderne Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst*, v: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd XXVIII/2 (1983), str. 276.

definira in s tem izčrpa svoje ustvarjalne možnosti, dobi estetika priložnost, da jo preučuje, šele post festum. V prisposobi: umetnost mora (v ustvarjalnem oziru) umreti, da jo estetika lahko secira (analizira). Primarna pozicija estetika v odnosu do umetnosti je pozicija uporabnika, ne ustvarjalca. Proizvajalec in uporabnik pa sta, piše v svojem znamenitem delu *Cours de la poétique* P. Valéry, dva bistveno ločena sistema. Izdelek je za prvega zaključek, za drugega pa začetek razvoja. Lahko raziskujemo samo odnos proizvoda do njegovega proizvajalca ali pa odnos proizvoda do tistega, na katerega vpliva, ko je enkrat narejen. Akcija prvega in reakcija drugega se ne moreta nikoli srečati. Ideji, ki ju imata oba o istem umetniškem delu, nista kompatibilni.<sup>15</sup> Lahko da je ta Valéryjeva sodba o absolutni diferenci preostra, kljub temu pa menim, da je treba upoštevati razliko med odnosom umetnika in estetika do umetnine. Estetik je - ne glede na njegov odnos do umetnosti - uporabnik umetniškega dela, čeprav poseben, na aposteriornost svoje pozicije in na svoje filozofske korenine obsojeni uporabnik.

Estetik je po eni strani vedno prepozen, da bi ustvarjajočim umetnikom povedal, kaj naj iščejo in ustvarijo, ker takrat, ko estetiki to z raziskovanjem zvedo, njihovo spoznanje za ustvarjalca ni več pomembno. (Tisti trenutek, ko bi se umetnost v tem oziru odpovedala svoji hoji spredaj, bi ne bila več umetnost, ampak bi se vrnila nazaj med obrti.)

Kot filozof išče estetik filozofsko bit umetnosti, zato le s težavo hkrati estetsko uživa v umetnini. Njegovo zanimanje velja filozofskim aspektom umetnine (ne pa njenim imanentnim umetniškim aspektom), čeprav se smisel umetnine v njih ne izčrpa. Jez med estetikom in umetnino predstavlja njegov "infrastrukturni" filozofski sistem.

V tem pa je hkrati že tudi druga velika težava, ki preprečuje, da bi bila estetika za umetnost koristna v neposredno ustvarjalnem smislu. Nobena estetika kot filozofsko formatirana teorija namreč do umetnosti ni nevtralna. V njej favorizira določene vsebine, oblike, funkcije, problematike itd. - in sicer tiste, ki izvirajo iz kategorij in aksiomov njenega filozofskega backgrounda. Osnovno metodo estetikov v odnosu do umetnosti bi lahko pri tem shematično takole opisal: najprej v odvisnosti od kategorij in aksiomov svoje filozofske infrastrukture identificirajo in zakoličijo področje umetnosti, ki ga te kategorije in aksiomi lahko zajamejo, ga opredelijo za umetnost in znotraj tako omejenega področja potem dokazujejo in "dokažejo", da je to tista "prava" umetnost. Sicer pa v svojem delu tudi umetniki uporabljajo isto metodo, ko zakoličijo tisti del stvarnosti, ki ga s svojimi izraznimi sredstvi in načini lahko zajamejo, in ga oblikujejo kot svojo (umetniško) realnost. Jasno pa je, da pri takšnem početju vedno precej stvarnosti ostane zunaj in navadno si naslednje generacije umetnikov ravno na tem "izostanku" najdejo svoja še neobdelana polja. Narava oz. stvarnost je tako obsežno področje, da ga v celoti ne more izčrpati nobena umetnost, ravno tako pa tudi nobena estetika umetnosti ne more zaobjeti v vseh njenih razsežnostih.

Po eni strani je torej treba priznati, da sta umetnost in estetika kljub "usodni privlačnosti", ki ju veže, vendarle dve zelo različni duhovni drži, vsaka s svojim kategorialnim aparatom in načinom mišljenja. Pojmi in kategorije, ki si jih občasno posojata, navadno spremenijo svoj značaj, brž ko so uvrščeni v določen sistem umetniškega oz. filozofskega mišljenja. Po drugi strani pa je nič manj res tudi to, da je mogoče brez pretiravanja predpostaviti, da estetika v odnosu do umetnosti še zdaleč ni izkoristila vseh svojih refleksivnih potencialov in da ima vsa velika umetnost tudi filozofične dimenzije.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Cit. po B. Ghiselin, *The Creative Process*, A Mentor Book, 1961, str. 96.

<sup>16</sup> Več o teh problemih cf. Jožef Muhovič, *Umetnost ↔ estetika ↔ filozofija*, v. *Anthropos XXXI/1-3* (1999), str. 151-166, in isti, *Art ↔ Aesthetics ↔ Philosophy. A Topological Sketch of the Interactive*

Če iz dosedanje razprave potegnem nekaj najbolj splošnih zaključkov, lahko ugotovim, da naleti estetika na težave vsakokrat, ko je neposredno soočena s celovito in kompleksno umetnostno realnostjo, ko skuša neposredno normirati umetnostno prihodnost in ko si prizadeva biti umetnosti neposredno koristna. V tem pa je več kot dovolj razlogov za premislek, če je neposredno (!) vpletanje estetike v umetniško prakso za obe vedno tudi najbolj optimalno in plodno.

## VI. Kultura kot *autopoiesis*

Vsi, ki se teoretično kakor koli ukvarjamo s pojavi, kot so umetnost, umetniško delo, lepota ipd., redno naletimo na neko težavo: dejansko ne vemo, kaj pomenijo izrazi "umetnost", "umetniško delo", "lepota" ipd. vsem, ker jih vsakdo razume po svoje. Nobena od definicij, ki so se pojavile v zgodovini, danes ni več uporabna, ali pa je le delno uporabna. Razlog za to tiči v tem, da so skoraj vse, ker pač po logiki stvari niso mogle doseči statusa zaprtega pojma, bile umetno zaprte in so zato zajele samo določeno pojmovanje ali samo določene aspekte omenjenih pojavov.

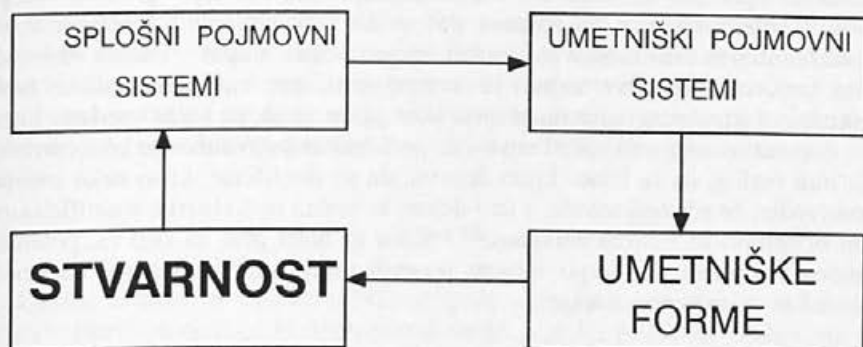
Vzrok za tako stanje je dejstvo, da pojavi, o katerih teče beseda, niso dokončna historična dejstva, ampak dinamična aktualna dogajanja, ki še vedno nastajajo. To pa pomeni, da nujno nastajajo v okoliščinah, ki se v mnogih ozirih spreminjajo. Nozoren dokaz za to so spremembam podvrženi ciljni referenčni okviri oziroma "zgodbe o transcendentalnem izvoru", katerih funkcijo in notranjo dinamiko sem zgoraj predstavil z N. Postmanom. Ko se spremenijo življenjske okoliščine, se spremenijo pojmovanja, ko se spremenijo pojmovanja, se morajo spremeniti "zgodbe", ko se spremenijo "zgodbe", se spremenijo cilji, ko se spremenijo cilji, se morajo spremeniti dejanja, ko se spremenijo dejanja, se morajo spremeniti oblike, ko se spremenijo oblike, se spremenijo življenjske okoliščine, ko se spremenijo življenjske okoliščine, se spremenijo pojmovanja itn.

Ta serija sprememb s svojo cirkularno zgradbo pokaže dve stvari. Prvič, kako dinamično je okolje, v katerem se dogajajo družbene in kulturne spremembe. In drugič, kako notranje soodvisno je v svojem permanentnem vzročno-posledičnem kontrapunktu, v katerem je brez težav mogoče opaziti tako ponavljanje nekaterih elementov kot ponavljanje nekaterih odnosov med njimi. Ti dve opazki skupaj ponujata naslednjo sugestijo: če zaradi njihove "nedokončnosti" ne moremo natančno in enkrat za vselej definirati vsebine pojavov umetnost, umetniško delo in lepota, pa lahko - izhajajoč iz cirkularne logike opisanih razmerij - morda orišemo splošno strukturo pogojev, v katerih ti soodvisni kulturni fenomeni nastajajo, se spreminjajo in razvijajo.

Naj poizkusim. Osnovo tvorijo: (a) obstoječa (naravna in družbena) stvarnost, (b) spoznanja te stvarnosti, vsebovana v pojmovnih sistemih (religije, filozofije, znanosti in umetnosti), (c) umetniška izrazna sredstva (formalna in konceptualna), s katerimi ta spoznanja prevedemo v umetniške forme, in (d) umetniške forme kot simbolični načini artikuliranja in izražanja spoznanj o naravni in družbeni stvarnosti. Razvidno je, da stabilnost celote zahteva skladnost med komponentami, medtem ko ima neskladnost med njimi za posledico potrebo po postopni ali nenadni reorganizaciji celote. Kadar umetniška dela s svojim ustrojem na svojem posebnem področju uspejo artikulirati skladnost opisanih razmerij, govorimo o lepoti in jih imenujemo lepa oziroma

umetniška. Še posebej takrat, ko dela umetnosti to skladnost dosežejo na ravni, ki jo imenujemo arhetipična, in na način (!), ki ga historično nujne spremembe vsebin na opisanih ravneh ne morejo razvrednotiti. Se pravi na način, ki s svojo konsistentnostjo "zbuja občutek, da je na svetu vendarle nekaj pravilnega, kar vedno velja, kar se ravna po svojih zakonih, čemur lahko zaupamo in kar nas nikoli ne izda", kakor take vrste skladnost ob razlagi prvega stavka Beethovnovne 5. simfonije opiše L. Bernstein.<sup>17</sup>

Če omrežje interakcij med komponentami, ki tvorijo infrastrukturo sprememb v kulturi in umetnosti,<sup>18</sup> predstavim s prostorskim modelom, dobim naslednjo matrico:



Prostorska logika te matrice je kljub skrajni grafični okrajšavi zgovorna.

(1) Najprej je iz nje razvidna samoregulativna, "avtopoetska" oz. "avtoreferencialna" organizacija celote, če si izposodim ta dva iz moderne biologije in sociologije izvirajoča izraza (H. Maturana, N. Luhmann). To pomeni, da so v stvarnosti, ki jo shema reprezentira, komponente povezane na način cirkularne soodvisnosti v samoprocenirajoči sistem. Spremembe na eni ravni prej ali slej privedejo do sprememb tudi na vseh drugih, skozi tako nastale spremembe pa sistem gradi samega sebe (ko so realizirane, postanejo umetniške forme del stvarnosti). Sistem, s katerim imamo opraviti, je avtopoetičen še posebej zato, ker je razvidno sistem produkcije smisla. Produkcija smisla pa je, kot pravi sociolog Niklas Luhmann, "autopoiesis par excellence".<sup>19</sup>

(2) Nadalje je iz strukture prostorskega modela razvidno, zakaj ni mogoče enkrat za vselej in dokončno definirati pojmov lepote, umetnosti ipd. Mogoče je govoriti o njihovi strukturi, ni pa jih mogoče ne vsebinsko ne oblikovno fiksirati, ker se sestavni deli strukture spreminjajo s časom in v skladu z razvojem človeka in njegove družbe.

(3) Shema tudi pokaže, da je sistem, ki ga oblikujejo komponente, tak, da je po eni strani bistveno odvisen od dobro urejenega prometa med čutno nazornostjo in pojmovno abstraktnostjo, po drugi strani pa tak, da se lahko in se mora odzivati na spremembe, ki nastajajo bodisi v njegovi zunanosti (naravna in družbena stvarnost) bodisi v njegovi notranosti (človekova miselna in produktivna praksa). Neodzivanje sistema na spremembe ali neustrezno odzivanje nanje povzroča destabilizacijo sistema, ker blokira njegov informacijski pretok in s tem njegovo aktualnost. Primer: umetniško neprepričljivost del socialističnega realizma razloži dejstvo, da so po eni strani recidiv

<sup>17</sup> Cf. Leonard Bernstein, Beethoven Symphony No. 5 & talks about "How the Great Symphony was Written", Sony (The Royal Edition), CD, 1992.

<sup>18</sup> S primerno prikritivijo perspektive pa tudi na vseh drugih področjih družbenega življenja.

<sup>19</sup> Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, str. 101.



meščanskega realizma 19. stoletja (neodzivanje na spremembe), po drugi pa artikulacija zlaganih (heroičnih) predstav o tedanji družbeni stvarnosti (neustrezno odzivanje na spremembe). - Iz tega izhaja, da v avtopoetičnem okolju človeške kulture vsako umetno zadrževanje ali fiksiranje vsebin in form artikulacije smisla vodi v neživljenjskost in kulturno okostenelost.

(4) Edino, kar shema zaradi svoje ploskovitosti ne more dovolj prepričljivo pokazati, je dejstvo, da autopoiesis človeške kulture ni neko plosko ciklično per-petuiranje enakega, ampak ima obliko razvojne vijačnice, pri čemer ta vijačnica ni usmerjena navzgor (od slabšega k boljšemu), ampak navznoter, v globino (od pozunanjenosti k interiorizaciji). To pomeni, da razlike med kulturami, lepotami in umetnostmi različnih dob niso merljive v enotah "naprednosti", ampak v enotah vsebinske in formalne koncentracije. Dve kulturi, dve umetnosti, dve umetniški deli se lahko v vsebinskem in formalnem oziru razlikujeta skorajda v vsem, pa sta si vendarle blizu, če uspeta v svojem ustroju artikulirati enako ali podobno stopnjo duhovne koncentracije. V tem tiči tudi razlog, da se lahko kljub dejstvu, da so okoliščine, ki so neko umetniško delo proizvedle, že zdavnaj minile, s tem delom še vedno doživljajsko identificiramo, se ob njem bogatimo in v njem uživamo.<sup>20</sup> - Kdor bi hotel priti na sled t.i. perenialnim momentom umetnosti, bi se po mojem mnenju nujno moral soočiti s parametri te vsebinsko-formalne koncentracije.

## VII. Normirati ali kibernetizirati? - to je zdaj vprašanje

Osebnostno menim, da ni nič narobe, če se estetika ob upoštevanju zgoraj nakazanih logičnih omejitev ukvarja z vrednotenjem umetniških del neposredno, se pravi tako, da bodisi raziskuje v umetniški produkciji aktualno eksistirajoče norme bodisi artikulira "mehke" normative za umetnostno prihodnost. Oboje je počela tudi že doslej.

Vendar pa sem z ozirom na avtopoetično naravo, ustroj in lastnosti človeške kulture prepričan, da bi glede na potenciale, ki jih nosi v sebi, estetika človeško kulturo in umetnost lahko kibernetizirala tudi na manj ekstenziven način. Paradoks je, da prav s tem, ko bi se odrekla neposrednemu vpletanju vanju. Razlogov za tako, na prvi pogled morda nenavadno stališče je več. Na tem mestu bom navedel dva, ker se mi z ozirom na to, da izhajata iz same narave estetike, zdita najbolj razvidna, prepričljiva in operativna.

(1) Ko sem zgoraj opisoval predpostavke normativnosti, se je pokazalo, da ne produkcija vrednot (umetnost) ne vrednotenje (estetika) ne moreta potekati brez nekega trdnega ciljnega referenčnega okvira, ki daje človekovim prizadevanjem smisel in njegovemu odnosu do stvari kompas. Trdnost ciljnega referenčnega okvira, s katerim razpolaga današnji čas, je majhna. Dokaz za to je nenazadnje današnji kolokvij<sup>21</sup> (cf. razdelek II in III). Ker je temu tako, pa je bistveno oteženo tudi delo umetnosti kot dejavnosti produciranja kulturnih vrednot. V tej situaciji je po mojem mnenju estetika naravnost nepogrešljiva. Vendar ne v tem smislu, da bi umetnosti tak referenčni okvir normativno predpisovala. Njena nepogrešljivost leži pri tem v dejstvu, da bi kot filozofska disciplina, ki ji je imanenten kritični in samorefleksivni član,<sup>22</sup> s svojimi

<sup>20</sup> V tem vidim osnovo za relevanten odgovor na provokativno Marxovo vprašanje iz Pariških rokopisov (1844), v katerem sprašuje, zakaj nas grški epi, čeprav so družbeno-historične okoliščine, v katerih so nastali, že zdavnaj minile, danes sploh še zanimajo in so nam celo v estetski užitek. Gre za vprašanje, ki je ostalo neodgovorjeno, je pa - po logiki zarečenega - jasneje, kot bi si avtor želel, pokazalo na nevrvalgične točke v Marxovi filozofiji.

<sup>21</sup> Razprava je bila napisana za mednarodni kolokvij "Nova normativnost v estetiki", ki se je v organizaciji Slovenskega društva za estetiko odvijal v Ljubljani od 9. do 11. septembra 1999.

<sup>22</sup> Cf. Aleš Erjavec, *Estetika in filozofije*, v: *Filozofski vestnik XIX/3* (1998), str. 30.



refleksijami in konceptualizacijami lahko - kot neke vrste majevtični ferment,<sup>23</sup> če uporabim kompilacijo dveh Welschevih izrazov - bistveno pospešila izgradnjo post-modernemu času prilagojenega in stabilnega ciljnega referenčnega okvira. To bi umetnost osvobodilo ...

(2) Drugi način, na katerega bi estetika po sami logiki stvari lahko kibernetizirala avtopoetično okolje človeške kulture, ne da bi ga neposredno regulirala in normirala, pa ima svojo podlago v naslednjem dvojnem dejstvu. Ker je temeljna predpostavka avtopoetičnega okolja kulture in umetnosti dobro urejen promet med čutno nazornostjo in pojmovno abstraktnostjo (glej usmerjenost puščic v shemi), in ker je estetika veda, ki skuša konceptualizirati čutnost, je kar najbolj naravno, da v okolju kulture in umetnosti odigra - in mora odigrati - nič več in nič manj kot vlogo mediatorja in katalizatorja avtopoetičnih procesov. Pospeševati promet med stvarnostjo, pojmovnimi spoznanji, umetniškimi izraznimi sredstvi in umetniškimi formami - mar ni to neprimerno bolj učinkovito od vsake še tako dodelane normativnosti? Predvsem pa veliko bolj naravno. In lepše ...

\*\*\*

Začeto analizo bi vsekakor bilo mogoče - pa tudi potrebno - nadaljevati. Še posebej v smeri precizacije in operacionalizacije. Vendar pa hkrati mislim, da že taka, kot je, dovolj jasno prikaže temeljno logično matrico obravnavane problematike. Najprej potrdi začetno intuicijo, po kateri temeljna naloga estetike ni toliko formuliranje in predlaganje estetskih norm, kot pripravljanje pogojev, da se te v kulturnem okolju lahko razvijejo in uveljavijo (quod erat demonstrandum). Nato pokaže, kako je taka majevtična oz. katalizatorska funkcija estetike logično utemeljena v njeni naravi. Za konec pa v skicozni obliki opozori še na naloge, ki bi se postavile pred estetiko, če bi z analizo nakazane perspektive vzela zares in za svoje.

## UPORABLJENA LITERATURA

- Butina, Milan, *O odnosu (likovna) umetnost - estetika*, v: M. Butina, *O slikarstvu. Likovnoteoretični spisi*, Ljubljana: Debora, 1997, str. 89-98.
- Dziemidok, Bohdan, *Spor o normativnih temeljih estetike*, v: *Filozofski vestnik XIV/1* (1995), str. 81-87.
- Erjavec, Aleš, *Estetika in filozofije*, v: *Filozofski vestnik XIX/3* (1998), str. 29-42.
- Kamber, Richard, *Weitz Reconsidered: A Clearly View of why Theories of Art Fail*, v: *The British Journal of Aesthetics 1* (1998), str. 33-46.
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Mukařowski, Jan, *Kunst, Poetik, Semiotik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Muhovič, Jožef, *Fine Arts and Pictorial Competence*, v: *Semiotica 118-1/2* (1998), str. 71-89.
- Muhovič, Jožef, *Umetnost ↔ estetika ↔ filozofija*, v: *Anthropos XXXI/1-3* (1999), str. 151-166, oz. *Art ↔ Aesthetics ↔ Philosophy. A Topological Sketch of the Interactive Space*, v: A. Erjavec, M. Begamo, L. Kreft (eds.), *Aesthetics as Philosophy. Proceedings of the XIV<sup>th</sup> International Kongress of Aesthetics*, Ljubljana 1999.
- Postman, Neil, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, London: Methuen, 1992.

<sup>23</sup> Sintagma je sinteza dveh izrazov, ki jih v zvezi z nalogami moderne artistike uporablja W. Welsch (*Traditionelle und moderne (Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst. Überlegungen zur Funktion des Philosophen an Kunsthochschulen*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd XXVIII/2/1983/, str. 278 in 279).

- Postman, Neil, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, New York: Vintage Books, 1993.
- Scholz, Barbara, *Rescuing the Institutional Theory of Art*, v: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, zv. 52 (1994), str. 310-325.
- Weitz, Morris, *The Role of Theory in Aesthetics*, v: M. Weitz (ur.), *Problems in Aesthetics. An Introductory Book of Readings*, New York: The Macmillan Co., 1964.
- Weitz, Morris, *The Opening Mind. A Philosophical Study of humanistic Concepts*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1977, str. 34.
- Welsch, Wolfgang, *Traditionelle und moderne Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst. Überlegungen zur Funktion des Philosophen an Kunsthochschulen*, v: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd XXVIII/2 /1983/, str. 264-286.
- Welsch, Wolfgang, *Undoing Aesthetics*, London: Sage, 1997.
- Zuidewaart, Lambert, *Normative Aesthetics and Contemporary Art: Burger's Critique of Adorno*, v: R. Woodfield (ur.), *Proceedings of the XI<sup>th</sup> International Congress in Aesthetics 1988*, Nothingham: Polytechnic Press, 1990.

## Argumentacija v jeziku: med argumentativnimi vezniki in polifonijo<sup>1</sup> Esej iz intuitivne epistemologije

IGOR Ž. ŽAGAR

Pedagoški inštitut, Gerbičeva 62, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

*Francoski lingvist Oswald Ducrot že skoraj tri desetletja razvija novo, drugačno teorijo argumentacije, "teorijo argumentacije v jeziku"(TAJ), s katero raziskuje argumentativni potencial jezika kot sistema. S TAJ želi pokazati, da so v jezik kot sistem že vpisane določene argumentativne lastnosti, da lahko jezik na nekaterih ravneh argumentira sam po sebi, obenem pa naši, dialoški in interaktivni argumentaciji vsili določene omejitve.*

*Teorijo argumentacije v jeziku bi lahko povzeli v treh osnovnih, soodvisnih trditvah:*

*I. Argumentativno v jeziku prevladuje nad informativnim (oz. "dejstvenim").*

*II. Semantični opis neke izjave je odvisen od (njenih) možnih nadaljevanj, ne pa od njenega razmerja do "dejstev"*

*III. V argumentativnih nizih ((A)rgument > (S)klep) je semantična vrednost argumenta in sklepa odvisna od njunega medsebojnega razmerja.*

*Namen pričujočega članka je, ob prikazu razvoja teorije od argumentativnih členkov do vpeljave polifonije, osvetliti zgornje trditve.*

*Ključne besede: argumentacija (v jeziku), argumentativni vezniki, argumentativna usmeritev, polifonija, Bahtin, Ducrot*

### ABSTRACT

**ARGUMENTATION IN THE LANGUAGE-SYSTEM: BETWEEN ARGUMENTATIVE CONNECTIVES AND POLYPHONY**

**AN ESSAY IN INTUITIVE EPISTEMOLOGY**

*For almost thirty years now a French linguist Oswald Ducrot has been trying to develop a new theory of argumentation, a theory of "argumentation in the language-system" (TAL), a theory that explores the argumentative potential of language itself. TAL tries to show how certain argumentative features are already written into the language as a system; how, on certain levels, language can argue by and for itself; and how it can (and does) impose restrictions on our own (dialogical and interactive) argumentation.*

<sup>1</sup> Članek je bil predstavljen na 6. Mednarodni konferenci iz jezikovne pragmatike, ki je v organizaciji International Pragmatics Association (IPrA) julija 1998 potekala v Reimsu, v Franciji.

*Theory of argumentation in the language-system can be summed up in three interdependent claims:*

*I. Argumentative in language prevails over the informative (i.e. "factual").*

*II. Semantic description of an utterance depends on its possible follow-ups, and not on its relation to the "facts".*

*III. In argumentative strings ((A)rgument > (C)onclusion) the semantic value of the argument depends on the semantic value of the conclusion and vice versa.*

*The goal of the present article is to shed some (more) light on these claims by analysing the development of Ducrot's theory from argumentative particles to the introduction of polyphony.*

*Key words: argumentation (in the language-system), argumentative connectives, polyphony, Bakhtin, Ducrot*

Francoski lingvist Oswald Ducrot že skoraj tri desetletja razvija novo, drugačno, teorijo argumentacije, "teorijo argumentacije v jeziku" (TAJ), s katero raziskuje argumentativni potencial jezika kot sistema. S TAJ želi pokazati, da so v jezik kot sistem že vpisane določene argumentativne lastnosti, da lahko jezik na nekaterih ravneh argumentira sam po sebi, obenem pa naši, dialoški in interaktivni, argumentaciji vsili določene omejitve.

Teorijo argumentacije v jeziku bi lahko povzeli v treh osnovnih, soodvisnih trditvah:

I. Argumentativno v jeziku prevladuje nad informativnim (oz. "dejstvenim").

II. Semantični opis neke izjave je odvisen od (njenih) možnih nadaljevanj, ne pa od njenega razmerja do "dejstev".

III. V argumentativnih nizih ((A)rgument > (S)klep) je semantična vrednost argumenta in sklepa odvisna od njunega medsebojnega razmerja.

Naj zgoraj navedene trditve ilustriram s pomočjo nekaj primerov. Recimo, da nam sogovornik pravi:

(1) Ura je osem.

Je to argument? Le zakaj bi nam želel kdo povedati, da je ura osem? Zgolj zato, da bi vedeli, koliko je ura? Malo verjetno, razen če smo ga povprašali po točnem času. Če pa nas točen čas ne zanima in nam kdo kljub temu pravi (1), kakšen bi utegnil biti njegov namen?

Človek, ki nam je rekel (1), je želel s to izjavo očitno povedati nekaj povsem drugega. Toda kaj? H kakšnim (diskurzivnim) nadaljevanjem lahko izjava (1) napeljuje? V katero smer argumentira? Kaj lahko iz nje sklepamo? Ker ne poznamo natančnega konteksta<sup>2</sup>, v katerem je bila izrečena, lahko sklepamo na precej različnih možnosti:

<sup>2</sup> Pokazati bom skušal, da je vloga konteksta v lingvistični analizi pogosto precenjena. Osnovne poteze konteksta daje že izjava (ali celo stavek kot abstraktna jezikovna struktura) sama: kontekst (lahko) dano izjavo sicer (pre)interpretira, toda izjava že sama ustvari svoj osnovni kontekst.

- (1) Ura je osem. > Pohiti!  
 > Vzemi si čas!  
 > Prižgi radio!  
 > Pojdi si umiti zobe!  
 ...

Če pa v izjavo (1) vpletemo prislova *že* in *še*, kot:

- (1') Ura je *že* osem.  
 in  
 (1'') Ura je *še* osem.

potem, *ceteris paribus*, primera (1') ne moremo več speljati v sklep: "Vzemi si čas!", kot v primeru (1), ampak le v sklep: "Pohiti!". Po drugi strani pa iz (1'') ne moremo več sklepati na: "Pohiti!", ampak le na: "Vzemi si čas!". In zakaj bi morali biti ob tem dejstvu presenečeni? Zato, ker (1), (1') in (1'') govorijo o popolnoma istem kronološkem dejstvu – namreč, da je ura osem -, pri čemer (1) lahko napeljuje na povsem različne (sklepe), medtem ko (1') dovoljuje le sklepe, ki napeljujejo na poznost, (1'') pa sklepe, ki napeljujejo na zgodnjost.

Toda kako je to sploh mogoče, če (1), (1') in (1'') govorijo o istem kronološkem dejstvu in je osnova (1), (1') in (1'') isto stanje stvari? No, zato, ker prav to "isto stanje stvari" gledamo iz različnih zornih kotov, iz različnih perspektiv. V primeru (1') osmo uro vidimo (in jo diskurzivno tako tudi predstavimo) kot pozno, v primeru (1'') pa kot zgodnjo. Takšno razlikovanje v okviru **istega** stanja stvari lahko povzroči že preprosta vpeljava dveh argumentativnih veznikov<sup>3</sup>, v našem primeru dveh prislovov. V primeru (1') prislov *že* naš sklep usmeri v smer "poznosti" ne glede na to, o katerem delu dneva (katerem času) v nadaljevanju govorimo. Podobno velja tudi za primer (1''), le da nas ta navaja na sklep o "zgodnjosti". Dejanski čas je, zaradi uporabe teh specifičnih jezikovnih sredstev, v obeh primerih nepomemben.

To pa, z drugimi besedami povedano, pomeni, da mora biti argumentativna usmeritev v poznost ali zgodnjost na neki način *že* vpisana v obe leksikalni enoti jezikovnega sistema. Naj pojasnim, kaj hočem reči, s pomočjo še enega primera. Recimo, da smo soočeni z izjavo kot:

- (2) Janez je delal.

Na kakšen sklep napeljuje ta izjava: pozitiven, (+)("Uspelo mu bo.") ali negativen, (-)("Ne bo mu uspelo.")?<sup>4</sup> Prepričan sem, da bi se vsakdo odločil za pozitiven sklep, saj beseda "delo" implicira, da je v nekaj bil vložen določen trud; in če je v nekaj bil vložen določen trud, potem je verjetneje, da bo tisti, ki se je trudil, uspel, kot pa ne.

Nasproten sklep ("Ne bo mu uspelo.") postane splošno sprejemljiv *še*, če ga uvedemo s protivnim veznikom *ampak*. Na primer:

- (2') Janez je delal. *Ampak* mu ne bo uspelo.

<sup>3</sup> V nadaljevanju, "vezniki".

<sup>4</sup> Natančna ubeseditvev je seveda stvar rekonstrukcije argumenta. Ali z drugimi besedami, nikoli ni in tudi ne more biti "natančna".



*Ampak* uporabljamo zato, da argumentativno pričakovanje in argumentativno usmeritev odvrnemo od tistega, kar se - glede na tisto, kar je bilo povedano pred *ampak* - zdi samoumevno in pričakovano. V primeru, da nam kdo reče:

(3) Zelo sem zaposlen, *ampak* to ponudbo bom sprejel.

bi lahko po prvem delu ("Zelo sem zaposlen") sklepali na: "Ponudbe ne morem sprejeti." Prav kakor bi v primeru:

(4) Pavel je inženir, *ampak* nič prida.

če bi izhajali le iz prvega dela argumentativnega niza ("Pavel je inženir"), najverjetneje sklepali, da se inženir Pavel zna lotiti opravil, za katere je izučen.

Vloga besede *ampak* v primeru (2') je prav opozoriti na drugačen razvoj dogodkov, kot ga ponavadi pričakujemo, če je (ne)kdo delal. Zdaj pa si oglejmo tale dva primera:

(5) Janez je *malo* delal.

in

(5') Marko je *malce* delal.

Izkušnje kažejo (Ducrot 1996), da obstaja nekakšen konsenz, splošno strinjanje o tem, koliko sta Janez in Marko delala – namreč, bolj malo. Vendar pa bi se večina vprašanih na podlagi obeh izjav verjetno odločila, da je delal Marko več (recimo, dve uri) od Janeza (ki je delal, denimo, le eno uro).

Skoraj nemogoče je objektivno in nesporno ugotoviti, koliko več je delal Marko in kakšna je dejanska razlika med *malo* in *malce*. In vendar izjavi (5) in (5') napeljujeta na sklepa, ki sta (argumentativno) nasprotno usmerjena:

(5) Janez je *malo* delal. > Ne bo mu uspelo.

(5') Marko je *malce* delal. > Uspelo mu bo.

Če izjavi presojava po informativni plati – s stališča "dejstev" oz. "dejanskega" stanja stvari v svetu – potem je pomembno predvsem to, da jezik *malo* in *malce* predstavlja kot leksema, ki zaznamujeta majhno količino nečesa; med njima je seveda lahko tudi (manjša) kvantitativna razlika, toda še vedno gre za majhno količino nečesa. Če pa se usmerimo na argumentativni vidik presojanja izjav, vidimo, da jezik prislov *malo* postavi v isto kategorijo kot *nič*, *sploh nič*, prislov *malce* pa v isto kategorijo kot *veliko*. Zakaj? Zato, ker prislov *malo* očitno argumentira v isto smer kot prislova *nič*, *sploh nič*, saj (5) brez težav parafraziramo kot:

(6) Janez *sploh ni nič* delal. > Ne bo mu uspelo.

(5') pa kot (6'):

(6') Marko je *veliko* delal. > Uspelo mu bo.

Zdaj pa še *malce* spremenimo to naše *delo* – besedo *delo*, kot jo vidi jezik - in se vprašajmo, v katero smer je lahko usmerjen sledeči argument:

(7) Janez je delal eno uro.

Če ne poznamo konteksta – in ne vemo, koliko časa je potrebno za opravilo, ki se ga je lotil Janez – potem sta možni obe usmeritvi, pozitivna in negativna:

(7) Janez je delal eno uro. > Uspelo mu bo.  
> Ne bo mu uspelo.

Če pa smo soočeni z argumentativnim nizom kot:

(7) Janez je delal eno uro. > *Ampak* mu ne bo uspelo.

nas uporaba veznika *ampak* takoj, **ne glede na kontekst in empirična "dejstva"**, opozori, da je v normalnem oz. pričakovanem poteku dogodkov (ena) ura dela dovolj za uspeh v tem konkretnem primeru. Protivni veznik *ampak* nas tu opozori, da bodisi nimamo opraviti z normalnim potekom dogodkov – da so se razmere spremenile – bodisi moramo upoštevati nov, dodaten kriterij.

*Delo* pa lahko spremenimo še bolj. Če je bil (7) na neki način nevtralen primer, ki je omogočal dve nasprotni sklepanji, kaj lahko rečemo o primerih (8) in (9)?

(8) Janez je delal *samo* eno uro.  
(9) Janez je delal *skoraj* eno uro.

Spet govorimo o istem "dejstvu" – uri dela –, jezik pa s prislovoma *samo* in *skoraj* to dejstvo predstavi kot (v primeru (8)) nezadostno za doseg uspeha:

(8) Janez je delal *samo* eno uro. > Ne bo mu uspelo.

ali pa kot (v primeru (9)) zadostno za doseg uspeha:

(9) Janez je delal *skoraj* eno uro. > Uspelo mu bo.

Rad bi še enkrat poudaril, da **na naša sklepa v primerih (8) in (9) ne vpliva kvantiteta (količina) dela, ampak jezik oziroma raba posebnih jezikovnih sredstev**. Janez je lahko delal štiri ali osem ur (kar bi ob "normalnem" poteku dogodkov morda utegnilo biti dovolj za delo, ki ga opravlja), toda če bi argument formulirali s pomočjo prislova *samo*, ki uvaja dejanski čas dela, bi bil sklep lahko le negativen ("Ne bo mu uspelo") v vseh primerih. *Skoraj* pa, nasprotno, usmeri zaključke v pozitivno smer, ne glede na "dejstva". Še več. "Skoraj X" pomeni, če gledamo iz informativne perspektive (perspektive "dejstev"), "še ne X", "malo manj kot X"; opisuje torej količino, ki je **manjša** od "samo X" (ki je pravzaprav preprosto X). In vendar je ta **dejstveno** manjša vrednost, "skoraj eno uro", **argumentativno** predstavljena kot več dela kot **dejstveno** višja vrednost, "samo eno uro"!

Oglejmo si, kako vplivni so lahko vezniki še na nekaj drugih primerih. Če primerjamo stavka:

(10) Steklenica je *že* na pol prazna.  
(11) Steklenica je *še* na pol polna.

vidimo, da opisujeta isto stanje stvari, isto objektivno dejstvo – da namreč v "na pol polni" ali v "na pol prazni" steklenici gladina tekočine sega nekako do polovice. Dejstvi, na kateri se nanašata primera (10) in (11), sta torej pravzaprav enaki, vendar videni iz dveh različnih perspektiv. Kar nam pove, da izjavi (10) in (11) verjetno nista namenjeni poročilu oz. informiranju o dejanskem stanju količine tekočine v obeh steklenicah, ampak nečemu povsem drugemu. Namreč, primera (10) in (11), kljub temu, da opisujeta isto dejstvo, navajata na povsem nasprotna sklepa:

- (10) Steklenica je *že* na pol prazna. > Potrebujemo novo.  
(11) Steklenica je *še* na pol polna. > Zaenkrat še ne potrebujemo nove.

Zaradi vpliva veznikov *še* in *že* postane tako sklepanje nujno. Če opišemo steklenico kot "*že* na pol prazno", se dejansko pritožujemo nad tem, da bo kmalu povsem prazna. V tem primeru sklepanje, kot "Zaenkrat še ne potrebujemo nove", pač ni najbolj verjetno. Podobno velja tudi takrat, kadar steklenico opisujemo kot "*še* na pol polno", saj tudi v tem primeru verjetno ne želimo argumentirati za sklep "Potrebujemo novo".

Argumentativni vezniki pa zmorejo še veliko več – lahko kontekstualizirajo primere, ki se na prvi pogled zdijo dekontekstualizirani, in jim pripišejo neki osnovni kontekst. Če je namreč nekaj "*že* na pol prazno" ali "*še* na pol polno", potem lahko povsem upravičeno sklepamo, da gre za opisovanje (takšnega ali drugačnega) procesa praznjenja. Če pa zamenjamo mesti *že* in *še*, kot v:

- (10') Steklenica je *še* na pol prazna.  
(11') Steklenica je *že* na pol polna.

potem očitno opisujemo proces polnjenja. O kakšnem praznjenju ali polnjenju govorimo – kakšne so "umazane podrobnosti" –, je za lingvistično analizo nepomembno; to je ves kontekst, ki ga potrebuje.

Pa to še vedno ni vse, kar zmorejo vezniki; argumente lahko namreč tudi dobesedno strukturirajo in oblikujejo. Denimo, da vam na toplem poletni dan nekdo predlaga sprehod. Utrujeni ste, zato mu odgovorite:

- (12) Toplo je, *ampak* sem utrujen.

Vabilo na sprehod ste očitno zavrnili. Če pa bi odgovorili malce drugače, recimo:

- (13) Utrujen sem, *ampak* je toplo.

je dejansko stanje še vedno isto kot v primeru (12) – dan je še vedno topel in vi ste še vedno utrujeni –, vendar je iz vašega odgovora mogoče sklepati, da ste vabilo sprejeli. Vse je pač odvisno od tega, kam postavite besedico *ampak* (ali kak drugi veznik), kateri argument se nahaja pred njo in kateri argument ji sledi. **Argumentativno usmeritev sklepa namreč vedno določa tisti argument, ki *ampak* (ali kakemu drugemu vezniku) sledi, in ne tisti, ki mu predhaja.** To pa, povedano z drugimi besedami, pomeni, da imamo (lahko) različne argumentativne usmeritve že znotraj enega samega stavka. Na kakšen način lahko kaj takega sploh analiziramo?

Na tej točki je Ducrot vpeljal "polifonijo" – koncept, ki si ga je sposodil od Bahtina – in **ga posplošil na jezik kot sistem**.

Znano je, da je Bahtin razlikoval med dialogizmom in polifonijo. V svojem delu *Marksizem in filozofija jezika* (1973: 116) polifonijo opiše kot "nekaj izrazito in bistveno ločenega od dialoga. V dialogu besedila vpletenih oseb med seboj niso slovnično povezana, prav tako niso strnjena v enoten kontekst." Dialog tako proizvedeta dva govorca ali več, **polifonija pa je monološka struktura**. Primere za polifone strukture (izjave) je Bahtin našel predvsem v romanih, v svojem delu o Dostojevskem (1984: 180) pa je zapisal tudi tole (zdaj že slovito) definicijo fenomena polifonije:

"Avtor lahko govorico nekoga drugega prilagodi svojim namenom in to tako, da vanjo vnaša nove namere, izjave pa kljub temu zadržijo svoj referenčni namen. Pod temi pogoji in upoštevajoč avtorjeve namere, moramo v taki izjavi prepoznati pravega - drugega pošiljatelja. Zato lahko v eni sami izjavi zasledimo dve različni nameri, dva različna glasova."

Tako po Bahtinu polifona struktura pripada enemu samemu govorcju, obenem pa vsebuje (oz. sta v njej pomešani) "dve različni govoricji, dve izreki, dva sloga, dva jezika, dva semantična in aksiološka sistema verovanj." (1981: 304)

Bahtinov študij polifonije se je naslanjal predvsem na romane, Ducrot pa je ta fenomen posplošil kar na jezik kot sistem. Kako je torej polifonijo opredelil Ducrot?

Ducrot meni, da je to, kar tradicionalna lingvistika poimenuje z govorcjem, zelo kompleksna in zmedena predstava, ki pod enim pojmom združuje več povsem različnih idej. Zato predlaga razločevanje med **avtorjem, govorcjem in izjavljalcem** izjave.

Avtor izjave je tisti, katerega aktivnost ima za posledico nastanek izjave; avtor opravi vso nujno intelektualno aktivnost, ki je potrebna za oblikovanje izjave. Čeprav se zdi to na prvi pogled očitno, pa lahko postane v nekaterih primerih dvoumno.

Predstavlajte si na primer sebe v vlogi učenca (primer sem si izposodil od Ducrota (1996)). Šola prireja športni dan, vi pa potrebujete, če se ga želite udeležiti, pisno privoljenje vaših staršev. Razrednik vam razdeli obrazce, ki jih morate podpisane prinesiti nazaj v šolo. Na obrazcih piše nekaj takega kot: "Svojemu sinu/hčerki dovoljujem, da se udeleži športnega dneva," na dnu pa se nahaja črta, pod katero piše "podpis". Obrazec prinesete domov, vaš oče ali mama pa se morata podpisati na črto, nad besedo "podpis". Kdo je tu avtor besedila "Svojemu sinu/hčerki dovoljujem ..."? Vaša mama oz. oče, ki sta se pod izjavo podpisala? Učitelj, ki vam je obrazec izročil? Tajnica, ki je obrazec natipkala? Ravnatelj, ki ji je izjavo naročil natipkati? Šolsko ministrstvo? Težko je reči. Prav zato moramo ločevati tudi med govorcjem in izjavljalcem.

Govorec je tisti, ki je odgovoren za izjavo, ki ga ima za odgovornega izjava sama (je vpisan vanjo), oz. je odgovoren za dejanje izjavljanja izjave.

V našem primeru z učencem in njegovimi starši na prvi pogled nimamo težav – izjava vsebuje morfem 1. osebe ednine sedanjika (-m), ki kot govorca izjave (nedvoumno) določi osebo, podpisano pod izjavo. Kaj pa se zgodi, če izjava ne vsebuje tako transparentnih jezikovnih sredstev? Ali naj bo govorec res odgovoren za vse, kar je rečeno v izjavi? Moramo res vse, kar je izrečeno (ali nakazano) v izjavi, nujno obravnavati kot govorcevo stališče?

Na tej točki je torej potrebno vpeljati izjavjalce. Po Ducrotu ima namreč vsaka izjava (lahko) več izjavjalcev ali (če smo natančnejši in manj zavajajoči) več različnih **izjavjalnih položajev**, kar, povedano z drugimi besedami, pomeni, da je lahko v

posamezni izjavi zastopanih več različnih stališč. Ducrotovo stališče je pravzaprav še bolj radikalno; trdi namreč, da lahko vsako izjavo razčlenimi v najmanj dva izjavljalna položaja. Vzemimo primer negacije:

(14) Ta ograja ni rdeča.

Govorec te izjave predstavlja dva izjavjalca oz. izjavljalna položaja:

- prvega, (I1), ki trdi, da je ograja rdeča, in
  - drugega, (I2), ki zavrača njegovo trditev.
- Sam, kot tisti, ki izjavo izreka, se priliči I2.

In vendar – kaj nam omogoča, kaj nam sploh dovoljuje, da postopamo na ta način? Kaj nam daje pravico, da razlikujemo med **različnimi** izjavljalnimi položaji v okviru iste izjave? V primeru (14), na primer, že samo dejstvo, da ograj, ki bi bile "nerdeče", "ne-rumene" ali "ne-rjave", sploh ni. Seveda ograjo lahko **opišemo** kot "nerdečo", "ne-rumeno" ali "ne-rjavo", vendar nam ta podatek ne da prav nobene predstave o tem, kakšne barve ograja v resnici je. Zato nekdo, ki trdi, da "X ni ...", nujno (četudi implicitno) ugovarja nekemu (četudi neizrečenemu) mnenju, ki trdi nasprotno – da namreč "X je ..." (kar seveda ne pomeni, da trdilne izjave ne morejo biti polifone; če nekdo pravi: "Ta ograja je rdeča," lahko s tem zatrjuje nekaj, kar je nekdo drug zanikal).

Ti argumenti morda zvenijo preveč ontološko, zato se bom raje oprl na primer iz filozofije jezika. Pred leti (Žagar 1991a) sem skušal analizirati eksplicitne performative s pomočjo polifone analize. Zdelo se mi je, da so izjave kot:

(15) Obljubim.

zelo nenavadne. Če se vam zdi primer sporen, ker da je izvzet iz konteksta, si ga seveda lahko ogledamo še v eni od mogočih "kontekstualiziranih" oblik:

(15') Obljubim, da bom prišel.

Na žalost izjava še vedno zveni zelo nenavadno. Le težko si namreč predstavljam koga, ki bi, kar tako, brez posebnega povoda in razloga, rekel (15). Zato lahko spet, in to povsem upravičeno, ugovarjate, da je izjava vzeta iz konteksta in da njen govorec verjetno odgovarja na vprašanje, na primer:

(16) Prideš?

Recimo, da zdaj imamo neki osnovni in neposreden kontekst. Kljub temu pa se mi dialoške povezave, kot je, na primer:

(17) A: Prideš?

B: Obljubim, da bom prišel.

zdijo zelo nenavadne. V kaki grški tragediji ali francoski klasicistični drami še morda, ne pa tudi v vsakodnevnem pogovoru. Nekaj ne zveni prav: ali nekaj manjka ali pa je nečesa preveč. Kaj želim povedati?



Najbolj običajen, vsakdanji, odgovor na vprašanje (16) bi se verjetno glasil - pod pogojem, seveda, da ostane pritrdilen – ali:

(18) Da.

ali

(19) Pridem.

le težko pa (15'). Če na vprašanje (16) odgovorimo s (15'), naš odgovor vsebuje neki presežek glede na zastavljeno vprašanje, presežek, ki opozarja, da nekaj manjka. Primerjajmo dve kratki, simulirani, dialoški navezavi:

I  
A: Prideš?  
B: Pridem.

II  
A: Prideš?  
B: Obljubim, da bom prišel.

Kakšna je razlika med njima? V prvem dialogu oseba B osebi A odgovori z jedrnatim, neposrednim odgovorom, v katerem potrdi svoj prihod. V drugem dialogu pa oseba B ne odgovori neposredno, ampak svoj prihod obljubi – s performativnim dejanjem obljube se (svečano) obveže, da bo prišla. Kaj to pomeni?

Če si pobliže ogledamo odgovor osebe B v drugem dialogu, vidimo, da sploh ni odgovorila na vprašanje, ki ji ga je zastavila oseba A! Oseba A od nje ni zahtevala obljube, da bo zares prišla, ampak jo je le vprašala, ali pride ali ne. Tako postane očitno, da oseba B v drugem dialogu ni odgovorila na vprašanje, ki ji ga je zastavila oseba A, ampak na vprašanje (ali del poprejšnjega pogovora), ki v danem dialogu sicer ni prisotno, lahko pa nanj sklepamo zaradi rabe performativnega prefiksa.

Osnovna struktura drugega dialoga bi zato morala biti poliloška, ne le dialoška. Nekako takole:

(17") A: Jutri imamo zabavo. Prideš?  
B: Da.  
C: To bi bilo pa prvovrstno presenečenje! Nikoli te ni!  
B: Obljubim, da bom prišel.

Različnih stališč izjavljalcev seveda ne moremo prikazovati na način, ki sem ga pravkar uporabil sam – kot pogovor, sestavljen iz "resničnih" izjav, ki naj bi jih (ne)kdo dejansko izrekel. So le rekonstrukcija, rekonstrukcija konteksta. Prav tako ni mogoče stališčem različnih izjavljalcev prisoditi ontološkega statusa, ki bi bil enakovreden izhodiščni izjavi, izjavi, s katero smo analizo začeli, saj so ta stališča le produkt analize in imajo zgolj teoretičen in hipotetičen status. **Različna stališča izjavljalcev smemo predstaviti le kot odnose, položaje in usmeritve**, na ta način pa primer (17) lahko analiziramo s pomočjo govorca in treh izjavljalcev:

- II predstavi dejstvo D (zabava jutri zvečer) in svojo izjavo formulira kot povabilo;
- I2 prepozna predstavitev I1 kot povabilo in ga sprejme;
- I3 podvomi v iskrenost I2 in njegov sprejem povabila prikaže kot dvomljiv;
- I2' nasprotuje I3 in sprejem povabila dodatno podkrepi z obljubo prihoda.

Ena Ducrotovih najslovitějšíh analiz je analiza pragmatične uporabe francoskega prislova "toujours" (Cadiot, Ducrot, Nguyen & Vicher (1985)). Recimo, da imamo opraviti s takim argumentativnim nizom:

- (12) Allons au bistro. On y sera *toujours* au chaud.  
"Pojdimo v bistro. Tam nam bo *vsaj* toplo".

Po Ducrotu lahko razločimo najmanj pet izjavljalcev:

- I1 predstavi dejstvo D, v našem primeru lastnost L (toploto) objekta O (bistroja): "V bistroju je toplo", hkrati pa predstavi to lastnost (toploto) kot prednost objekta O;
- I2 uporabi lastnost L kot argument za sklep S: "Pojdimo v bistro";
- I3 predstavi lastnost L kot le šibko prednost objekta O;
- I4 to šibkost predstavi kot šibkost, ki dejstvu D odvzame sleherno argumentativno vrednost, posledica tega pa je zavrnitev stališča I2;
- I5, po drugi strani, meni, da je lastnost L, čeprav zgolj šibka prednost, še vedno zadosten argument za sklep S ("Tudi majhna prednost je boljša kot nič"), s čimer zavrne stališče I4.

En argumentativni členek, pet izjavljalcev in ključno vprašanje: ali obstaja zgornja meja za število izjavljalcev, ki jih lahko razločimo v posamezni izjavi ali argumentativnem nizu? Ducrotov odgovor je (v principu): ne. Število izjavljalcev je lahko neomejeno. Sam menim, da moramo biti previdni, in da števila izjavljalcev ne smemo povečevati čez mejo, ki jo (še) dopušča analiza. V zgornjem primeru tako ne vidim pravega razloga za ločevanje med I3 in I4. Takšno ločevanje bi bilo lahko le hipotetično, idealno, in ga ni mogoče utemeljiti z razpoložljivimi podatki: raba prislova "toujours" (v našem primeru "vsaj") nam pove le, da je argument za morebitno odločitev šibak (kar podpira stališče I3), vendar pa ni nobenega pokazatelja, na podlagi katerega bi lahko sklepali, da je argument tako šibak, da izgubi sleherno argumentativno vrednost. Povedano drugače - če želimo polifono analizo jemati resno (in kot smo videli, je lahko zelo uporabno analitično orodje), potem se moramo držati danih empiričnih podatkov, ne pa umišljenih ali zgolj mogočih domnev.

Vrnimo se zdaj še enkrat na primer (12):

- (12) Toplo je (argument), *ampak* sem utrujen (sklep).

s katerim smo odgovorili in zavrnili vabilo na sprehod.

Po Ducrotu (1996) imamo tu opraviti z najmanj štirimi izjavljalci: I1 in I2 se nanašata na "Toplo je", I3 in I4 pa na "Utrujen sem". I1 z besedami: "Toplo je", opiše vreme. Ta "Toplo je" - ne pozabite, da je nekdo predlagal sprehod - je predstavljen kot argument, ki govori v korist sprehodu, I1 pa to argumentacijo (lahko) podpre tako, da se opre na topos kot:

- (T1) Bolj ko je toplo, prijetneje je iti na sprehod.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Na žalost mi prostor ne dopušča, da bi podrobneje predstavil razmerje med polifonijo in topoi. Podrobnejšo informacijo o tem bo zainteresirani bralec (kakor tudi zainteresirana bračka) našel v Ducrot (1996) in/ali Žagar (1995).

Tu se vključi I2, ki, izhajajoč iz stališča I1, (implicitno) argumentacijo zaključí z (implicitnim) sklepom: "Pojdiva na sprehod". Nasprotuje jima I3, katerega glas lahko slišimo v tistem delu argumentativnega niza, ki pravi: "Utrujen sem." I3 svojo argumentacijo (lahko) podpre s toposom, kot:

(T2) Slabše ko se človek počuti, manj prijetno je iti na sprehod.

S tem ko "Utrujen sem" ponudi kot argument proti sprehodu, je počutje predstavljeno kot lastnost, zaradi katere sprehod lahko postane neprijeten. Končno se vključi še I4, ki, izhajajoč iz stališča I3, (implicitno) zavrne vabilo na sprehod.

V Žagar (1997) sem takšno analizo zavrnil takole: če I2 nekaj sklepa, izhajajoč iz stališča, ki ga zagovarja I1, I4 pa nekaj sklepa, izhajajoč iz stališča, ki ga zagovarja I3, zakaj potem sploh potrebujemo I2 in I4? I2 in I4 bi lahko svoje sklepe oblikovala tudi sama.

Prav takšnemu sklepanju pa se moramo izogniti, če želimo polifono analizo jemati resno. Ducrotovi izjavljalci namreč niso konkretne, fizične osebe, ki bi lahko poslušale druga drugo in v pogovoru oblikovale lastne sklepe; **izjavljalci pravzaprav zaznamujejo le različne izjavljalne položaje, različna stališča in perspektive, ki jih lahko razločimo v posameznih argumentacijskih nizih.** Izjavljalci niso živa bitja, ki bi se lahko med sabo pogovarjala. So le teoretične (in analitične) entitete, ki nam pomagajo rekonstruirati argumentativni tok.

Če torej želimo v naši analizi zajeti **vsa** stališča, ki jih lahko določimo v **posameznem** argumentativnem nizu, potem potrebujemo tudi I2 in I4.

## LITERATURA

- Anscombe, J.-C., O. Ducrot (1983) *L'Argumentation dans la langue*. Brussels: Mardaga.
- Bakhtin, M. (pod imenom V. N. Volosinova) (1973) *Marxism and the philosophy of language*. New York: Seminar Press.
- Bakhtin, M. (pod imenom V. N. Volosinova) (1981) Discourse in the novel. *The dialogic imagination. Four essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, M. (pod imenom V. N. Volosinova) (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cadiot, A., Ducrot, O., Nguyen, T.-B., Vicher, A. (1985) Sous un mot, une controverse: Les emplois pragmatiques de "Toujours". *Modèles linguistiques VIII/2*.
- Ducrot, O. (1972) *Dire et ne pas dire*. Paris: Herman.
- Ducrot, O. (1973) *Le preuve et le dire*. Paris: Mame.
- Ducrot, O. (1978) Structuralisme, énonciation et sémantique. *Poétique 33*.
- Ducrot, O. (1980) *Les échelles argumentatives*. Paris: Minuit.
- Ducrot, O. (1982) Note sur l'argumentation et l'acte d'argumenter. *Cahiers de linguistique française 4*.
- Ducrot, O. (1983) Opérateurs argumentatifs et visée argumentative. *Cahiers de linguistique française 5*.
- Ducrot, O. (1984) *Le dire et le dit*. Paris: Minuit.
- Ducrot, O. (1992) Peut-on séparer sémantique et pragmatique. Manuscript.
- Ducrot, O. (1996). *Slovenian lectures/Conférences slovènes*. Ljubljana: ISH.
- Ducrot, O. et al. (1980) *Les mots du discours*. Paris: Minuit.
- Eemeren, F. H. van, Grootendorst, R., Kruijer, T. (1984). *The study of argumentation*. New York: Irvington Publishers, Inc.
- Moeschler, J. (1985) *Argumentation et conversation. Element pour une analyse pragmatique du discours*. Paris: Hatier-Crédif.
- Toulmin, S. (1974) *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Žagar, I. Ž. (1991a). How to do things with words - The polyphonic way. V Žagar, I. Ž. (ed.) *Speech acts: Fiction or reality*. Ljubljana: Institute for Social Sciences.
- Žagar, I. Ž. (1991b) Argumentacija v jeziku proti argumentaciji z jezikom. *Anthropos, III/IV*.

- Žagar, I. Ž. (1992) O polifoniji, argumentativnem pričakovanju in njegovem spreveščanju. *Časopis za kritiko znanosti* 140/141.
- Žagar, I. Ž. (1995) *Argumentation in language and the Slovenian connective pa*. Antwerp: Antwerp Papers in Linguistics 84.
- Žagar, I. Ž. (1997) From reported speech to polyphony, from Bakhtin to Ducrot. V Javornik, M. (ed.), *Bakhtin and the humanities*, Proceedings of the International Conference, October 19-21, 1995. Ljubljana: ZIFF.

## Razlike v vrednotnih usmeritvah med generacijami

JANEK MUSEK

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

### IZVLEČEK

Raziskave vrednot so pokazale, da se vrednotne usmeritve odraslih ljudi od mladostništva dalje nekoliko spreminjajo. V tej raziskavi smo želeli ugotoviti, kakšne razlike v vrednotnih usmeritvah se pojavljajo med tremi starostnimi generacijami. Pripadniki treh generacij (mlajše s povprečno starostjo 21,5 let, srednje s povprečjem 47 let in starejše s povprečjem 70 let) so izpolnili lestvico vrednot MLV-M, njihove ocene vrednot pa smo obdelali z ustreznimi postopki. Izsledki raziskave kažejo, da se med generacijami pojavljajo nekatere bistvene razlike v vrednotnih usmeritvah. Pokazalo se je, da s starostjo upada pomen dionizičnih (zlasti hedonskih) vrednot, narašča pa pomen apolonskih (zlasti moralnih). Pokazalo se je tudi, da je pri srednji generaciji relativno poudarjen pomen potenčnih in izpolnitvenih vrednot. Tako se naše ugotovitve ujemajo z rezultati naših prejšnjih raziskav, ki govorijo o obstoju razvojne hierarhije v oblikovanju vrednot. Podatki naše raziskave pa so relevantni tudi z vidika vzgoje, družinskih odnosov in še posebej z vidika medgeneracijskega prenosa vrednot in vrednotnih konfliktov med generacijami. Iz rezultatov raziskave bi lahko sklepali, da so glavna žarišča morebitne vrednotne konfliktnosti med generacijami predvsem razlike v vrednotenju hedonskih vrednot na eni strani ter potenčnih in moralnih, bolj specifično pa tudi patriotskih, verskih in tradicionalnih vrednot. Srednja generacija uveljavlja nasproti mlajši generaciji zlasti potenčne in tudi kulturne vrednote, mlajša pa seveda predvsem hedonske in čutne. Najstarejša generacija uveljavlja verske, patriotske in tradicionalne vrednote, nizko pa postavlja hedonske, čutne in tudi statusne vrednote. Razmeroma manjše razlike je opaziti glede socialnih in družinskih, spoznavnih, varnostnih in societalnih (demokratičnih) vrednot. Njihov pomen je skozi generacije dokaj konstanten. Zato so po vsej verjetnosti prav te vrednote tiste, ki se iz generacije v generacijo prenašajo najbolj enoznačno.

*Ključne besede:* vrednote, vrednostne usmeritve, prenos vrednot, vrednotni konflikt, starost, generacija, celoživljenjski razvoj, vzgoja, družinski odnosi

### ABSTRACT

#### CROSS-GENERATIONAL DIFFERENCES IN VALUE ORIENTATIONS

According to the recent psychological research findings, the changes in value orientations have been demonstrated in the life span of individuals from the adolescent age on. In the present study, we aimed to answer the question, what are the differences in value orientations between three generations of adult persons. The participants, belonging to three generations (young generation with average of 21.5 years, middle generation with average of 47 years and old



*generation with average of 70 years) fulfilled the MLV-M Value Survey, and their value ratings were then analysed by means of relevant univariate and multivariate statistical procedures. The results of the study confirmed some essential cross-generational differences in value orientations. The importance of dionysian and especially hedonistic values decreases, while the importance of apollonian and especially moral values increases with the age. The relative importance of hedonistic values is greater in youngest generation, potency and fulfillment values are more pronounced in the middle generation, and traditional, religious and patriotic values are more important for the eldest generation. Our results are therefore in accord with our previous findings and also in concordance with our model of developmental hierarchy of values. The results have also implications in relation to the education, family life and particularly in relation to the processes of the value transfer between generations. From the results of our study, we could draw the conclusion that intergenerational value conflicts should be mainly focused on the fields of hedonistic, potency, moral, traditional, religious and patriotic values. On the other side, the importance of social, cognitive, security and societal values remained stable over generations. These values are probably most easily transferred from one generation to the next.*

*Key words: values, value orientations, transfer of values, value conflict, age, generation, life span development, education, family relations*

## Uvod

V razvoju posameznika najdemo obdobja in stopnje, ki se značilno razlikujejo med seboj. Razvojna psihologija upravičeno opozarja na razvojno kontinuiteto, pa tudi na razvojne faze in prehode, ki zajemajo tako čas do adolescence (npr. Freud, 1982, 1986; Piaget, 1961), kakor tudi čas odraslosti in življenjske zrelosti (Buchler, 1959; Erikson, 1963, 1971; Levinson, 1978). Različni avtorji so pionirsko osvetlili razvojno dogajanje na področju nagonске dinamike (Freud, 1982; izvorno 1915, 1920, 1923), intelekta in spoznavnih procesov (Piaget, 1961), glavnih potreb in motivov (Adler, 1937; Fromm, 1966, 1970; Frankl, 1962; Jung, 1964, 1984; Goldstein, 1939; Maslow, 1954), moralnega presojanje (Kohlberg, 1964, 1969; Rushton, 1988, 1989). Danes skoraj ne najdemo pomembnega psihičnega in osebnostnega področja, ki ne bi bilo raziskano in razčlenjeno tudi z vidika razvojnih sprememb. Število psihičnih procesov, funkcij in dogajanj, ki so jih raziskovali v odnosu do starosti in do razvojnih obdobj, je že nepregledno.

Zato je kar presenetljivo, da tega ne moremo reči za tako pomemben psihološki pojav, kot so vrednote in vrednostne usmeritve. Določene domneve o razvojnem oblikovanju vrednot najdemo sicer že pri nekaterih prvih raziskovalcih vrednot (Allport, 1937; Allport, Vernon & Lindzey, 1936; Aristotel, 1980; Morris, 1956; Rokeach, 1973; Spranger, 1930). Kljub temu, da lahko že iz osebnih izkušenj sklepamo na spreminjanje vrednostnih usmeritev v daljših časovnih obdobjih, so takšne spremembe le redko sistematično empirično preverjali. Resnica je, da so vrednote relativno stabilne in trajne - vsekakor bolj kot nekatera druga prepričanja ali denimo stališča. To pa ne pomeni, da so nespremenljive. Že v naših prejšnjih raziskavah smo uspešno preverili

hipotezo, da se vrednotne usmeritve spreminjajo s starostjo (Musek, 1988, 1991, 1993a, 1993b, 1993c).

In vse kaže, da naše domneve o vrednotnem razvoju skozi življenje niso napačne. Vsaj z vidika vrednotne usmerjenosti se osebni razvoj nadaljuje tudi v odraslem obdobju. Z zrelostjo upada relativna vrednost hedonskih in potenčnih vrednot in narašča relativni pomen moralnih vrednot ter vrednot življenjske, osebne in duhovne izpolnitve. To se ujema z oceno, da se tudi na področju vrednot pojavlja razvojna hierarhija (Lešnik, 1991; Musek, 1988, 1991, 1993a, 1993b, 1993c, 2000).

Pomembna ugotovitev naših raziskav je, da starostno spreminjanje vrednotnih usmeritev ni linearno (Lešnik, 1991; Musek, 1993a, 1993b, 1992c). Izsledki teh raziskav lepo pokažejo, da pomembnost nekaterih kategorij vrednot najprej upade in nato stagnira ali celo ponovno poraste. Dogaja se tudi obratno, da pomembnost vrednot najprej poraste in nato ne narašča več oziroma celo upade. Pomen dionizičnih vrednot npr. od mladostništva v zgodnjo odraslost najprej upade, potem pa upadanje preneha in se pomen teh vrednot bistveno več ne spremeni. Podrobnejši vpogled nam pokaže, da gre pri tem predvsem za krepak padec hedonskih vrednot, medtem ko se hkrati pomen potenčnih vrednot pri prehodu iz mladostništva v zgodnjo odraslost celo dvigne. Omenjena opažanja pomenijo, da si velja bolj natančno ogledati generacijske razlike v ocenjevanju pomembnosti vrednot. Prav to bo predmet te študije.

Razlike v vrednotnih usmeritvah so že dolgo časa znane kot ena izmed najbolj zanimivih in življenjsko pomembnih razlik med generacijami. Že naše dosedanje raziskave in raziskave drugih avtorjev so pokazale, da se med generacijami pojavljajo pomembne razlike v vrednotnih usmeritvah (Lešnik, 1991; Musek, 1988, 1991, 1993, 1995). Rezultati teh raziskav se zdijo pomembni še zlasti zato, ker nakazujejo, da so prav generacijske razlike v vrednotnih usmeritvah lahko eden izmed temeljnih vzrokov znanega generacijskega konflikta (Musek, 1993, 1995).

Ob tem pa se lahko vprašamo tudi, kaj generacijske razlike pomenijo z vidika prenašanja vrednotnih vzorcev in z njimi povezanih vzorcev obnašanja iz generacije v generacijo (Ramovš, 1995; Rohan & Zanna, 1996). Katere vrednote so tiste, ki jih generacija staršev najlaže prenaša na mlajšo generacijo? In katere so tiste, pri katerih prihaja do največjih razločkov med generacijo staršev in njihovih otrok? Kako se pri vsem tem obnaša generacija najstarejših, ki ji lahko pogojno rečemo generacija starih staršev?

V zvezi s temi vprašanji smo oblikovali novo raziskavo, ki naj bi predvsem pokazala, katere podobnosti in razlike se pojavljajo med tremi generacijami naše populacije, ki že imajo izoblikovane vrednotne sisteme. Gre za generacijo mladostnikov (vključno s pozno adolescenco in delno tudi postadolescenco - težišče okrog 21 in 22 let), za generacijo, ki ustreza starosti njihovih staršev (težišče okrog 47 let), in generacijo, ki ustreza starosti njihovih starih staršev (težišče okrog 70 let). Naše hipoteze, ki so v bistvu derivati ključne tretje razvojne hipoteze, predpostavljajo, da se bodo pojavile razlike med tremi generacijami v vrednotnih usmeritvah, in sicer tako razlike v linearnem smislu, kot nelinearne razlike. Predvidevamo, da se bo pomen nekaterih vrednot zmanjševal ali povečeval linearno (najmanjši oziroma največji bo pri najmlajši generacijski skupini in obratno pri najstarejši) in da bo pomen drugih vrednot najmanjši ali največji pri srednji skupini, medtem ko bo obratno pri obeh drugih skupinah - najmlajši in najstarejši.

**Metoda***Udeleženci*

V raziskavi je sodelovalo 608 oseb obeh spolov in različnih starosti. V raziskovalne namene smo jih razdelili v tri generacijske skupine. Spodnja preglednica kaže parametre starostnih skupin. Podani so podatki za starostni razpon, starostno povprečje (aritmetična sredina), standardni odklon, numerus, numerus moških in žensk.

*Preglednica 1: Značilnosti starostnih skupin, ki so sodelovale v raziskavi*

	Starostne skupine (GENER)			
	1	2	3	
<b>razpon</b>	17-25	40-55	65-80	
<b>povprečje</b>	21,52	46,99	70,11	
<b>st. odklon</b>	2,43	4,80	3,79	
<b>numerus</b>	179	294	135	<b>skupaj 608</b>
<b>moški</b>	87	124	60	271
<b>ženske</b>	92	171	76	337

*Aparat*

V raziskavi smo uporabili Muskovo lestvico vrednot (MLV-M; glej tudi prilogo). Lestvica zajema 54 posameznih vrednot, ki se ocenjujejo glede na osebno vrednost oziroma pomembnost in sicer na lestvici od 1 do 10. Ocenjevanje poteka po ustreznem navodilu, ki se lahko poda tudi v modificirani skrajšani obliki, če gre za bolj izobražene osebe.

Lestvica je prirejena tako, da je mogoče poleg vrednosti posameznih vrednot vrednotiti tudi generalnejše kategorije vrednot. Njihove vrednosti dobimo, če izračunamo povprečja za vrednote, ki določajo te generalne kategorije. In sicer gre za 11 kategorij srednjega obsega (t. i. vrednotne usmeritve: tradicionalna, statusna, aktualizacijska, senzualna, demokrasko-societalna, kulturna, ekološka, religijska, zbliževalna, spoznavna in patriotska), za 4 vrednotne tipe (hedonski, potenčni, moralni in izpolnitveni tip vrednot) in za 2 vrednotni velekategoriji (dionizična in apolonska velekategorija). Tako lahko pri posamezniku poleg ocen posameznih vrednot dobimo tudi vrednosti za generalnejše kategorije vrednot. Vrednost tradicionalne usmeritve dobimo npr. tako, da izračunamo povprečje ocen za vrednote: poštenost, dobrot, delavnost, vrednost hedonskega tipa tako, da izračunamo povprečje ocen za vrednote vznemirljivo življenje, prosti čas, zabava, spolnost, prosto gibanje, vrednost dionizične velekategorije pa tako, da izračunamo povprečje ocen za vrednote: slava, zabava, prekašanje, hrana, narodnostni ponos, ugled, moč, denar, udobno življenje.

Cronbachov alfa-koeficient zanesljivosti za MLV-M znaša 0,95.

*Oblikovanje raziskave*

Raziskavo smo načrtovali kot kombinacijo multivariatnega in eksperimentalnega raziskovanja. V eksperimentalnem dizajnu se pojavlja generacijska pripadnost (v nadaljnjem besedilu z oznako GENER) kot neodvisna spremenljivka, vrednote in vrednotne kategorije MLV-M pa kot odvisne spremenljivke. V raziskavo smo vključili tudi spol kot spremenljivko, ki je v morebitni interakciji s starostjo (gre za to, da se

raziskovane generacijske skupine razlikujejo tudi glede na strukturo spola). Eksperimentalni del raziskave je tako potekal po shemi dvofaktorskih analiz variance (ANOVA in MANOVA): generacije (GENER) x spol (SPOL). Poleg tega smo izvedli tudi diskriminantne analize, kjer so nastopile generacije kot skupinska spremenljivka in spremenljivke MLV-M kot diskriminantne spremenljivke.

### **Postopek**

Neposredni postopek empiričnega raziskovanja je potekal po naslednjem vrstnem redu: najprej so udeleženci dobili lestvico vrednot MLV-M in jo po ustaljenem navodilu izpolnili. Ocenjevanje vrednot je potekalo anonimno. Dobljeni podatki udeležencev so bili šifrirani in obdelani z ustreznimi statističnimi postopki. Statistična analiza podatkov, vključno z multivariatnimi analizami, je bila opravljena s pomočjo statističnega programskega paketa SPSS 8.0.

### **Rezultati in diskusija**

V treh generacijskih skupinah (GENER) število udeležencev glede na spol ni enako (glej preglednico 1). Zato smo s statističnim testom preskusili, ali so razlike med skupinami glede na zastopanost spola že signifikantne. Ustrezne vrednosti hi-kvadrata in drugih kriterijev kažejo, da se skupine glede na razmerje med spoloma statistično signifikantno ne razlikujejo (pomembnost Pearsonovega hi-kvadrat testa je 0,376, razmerja podobnosti 0,377 in koeficienta asociacije 0,369). To pa pomeni, da lahko v nadaljnjih analizah odnosa med generacijami in vrednotami pričakujemo, da vpliv spola na morebitne razlike v ocenah vrednot ne bo prisoten in da bodo morebitne razlike med skupinami res šle na račun generacijskih razlik. Kljub temu smo pri analizah variance zadržali spol kot drugo izvorno spremenljivko, tako da bomo lahko v vsakem primeru ugotavljali tudi morebitno pomembnost interakcij med generacijskim vplivom in vplivom spola. Obenem pa bomo lahko ugotavljali tudi vpliv spola kot dodatne in samostojne neodvisne spremenljivke.

### **Multivariatne analize variance**

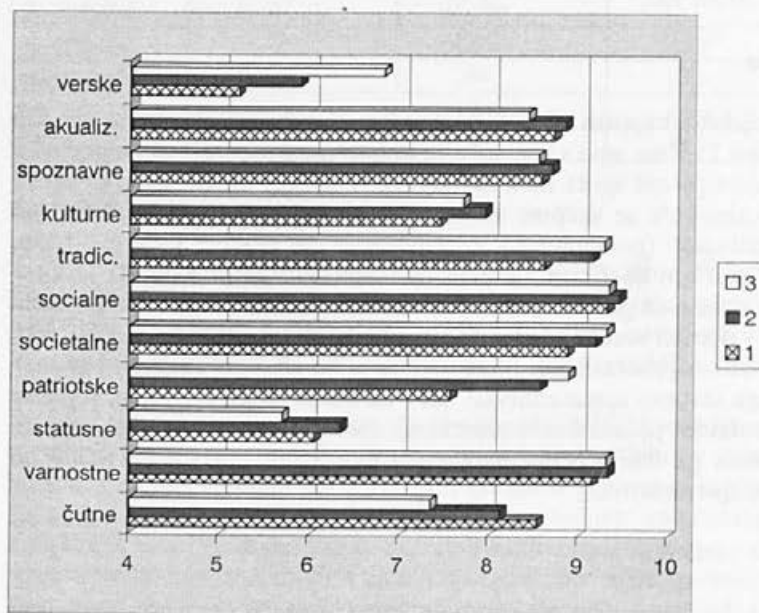
Najprej smo po dvofaktorskem dizajnu multivariatne analize variance preskusili vpliv generacijske pripadnosti in spola na 54 posameznih spremenljivk lestvice MLV-M. Statistično so pomembni vsi multivariatni preskusi, kar pomeni, da imata tako spol kot generacijska pripadnost statistično pomemben vpliv na združeno distribucijo odvisnih spremenljivk (to je v našem primeru 54 posameznih vrednot, 11 vrednotnih kategorij srednjega obsega, 4 kategorije večjega obsega ali vrednotni tipi in 2 kategoriji največjega obsega ali vrednotni velekategoriji). Vrednosti za interakcijo med generacijskimi učinki in učinki spola niso pomembni (čeprav se približujejo statistični pomembnosti:  $p = 0,06$ ).

Zaradi prostorske omejitve ne bomo podrobno prikazali rezultatov multivariatnih analiz variance za posamezne vrednote, saj se ti bolj pregledno kažejo v ugotovljenih razlikah pri kategorijah srednjega, večjega in največjega obsega. Zato si bomo v nadaljevanju bolj podrobno ogledali rezultate za generalne vrednotne kategorije.

Pomemben učinek generacij najdemo pri vseh kategorijah srednjega obsega, razen pri spoznavnih, socialnih in varnostnih vrednotah. Iz slike 1 vidimo, da s starostjo premo narašča pomen religijskih, tradicionalnih, demokratskih (societalnih) in patriotskih

vrednot, premo pa upada pomen čutnih vrednot. Starejša je generacija, bolj ceni religijske, tradicionalne, societalne in patriotske vrednote. In starejša kot je, manj ceni čutne vrednote (te so prepričljivo najbolj cenjene pri skupini mlajših). Tu bi lahko torej govorili o linearnih trendih naraščanja oziroma upadanja pomembnosti vrednot s starostjo. Pri statusnih, kulturnih in aktualizacijskih vrednotah pa najdemo najprej porast in nato padec ocen pomembnosti vrednot. To seveda pomeni, da so prav te vrednote tiste, ki jih srednja generacija bolj ceni kot mlajša in kot starejša.

Pri kategorijah srednjega obsega se je dovolj pregančno pokazal tudi vpliv spola. Ugotovimo lahko, da je pomemben vpliv spola opaziti pri demokratskih, tradicionalnih, kulturnih, socialnih, religijskih in varnostnih vrednotnih usmeritvah. Vse te kategorije vrednot cenijo ženske bolj kot moški. Pomembna interakcija med vplivom spola in generacijsko pripadnostjo se pojavlja samo pri spoznavnih vrednotah (pri srednji skupini so vrednosti pri ženskah višje, pri ostalih dveh pa so nekoliko višje pri moških).

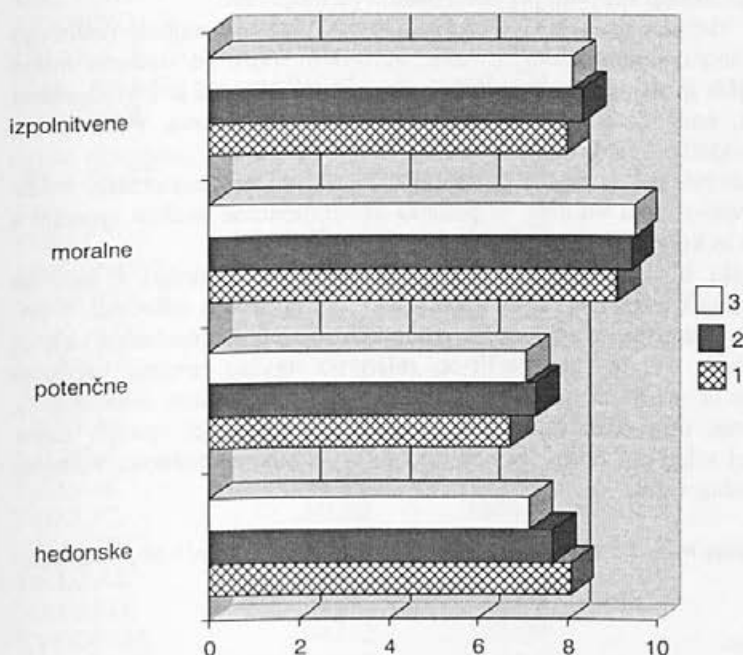


Slika 1: Grafični prikaz aritmetičnih sredin za vrednotne kategorije srednjega obsega pri treh generacijah: 1 (mlajši), 2 (srednja generacija) in 3 (starejša generacija)

Generacijske ocene vrednotnih kategorij srednjega obsega so zanimive in informativne. Zanimivo je, da so prav socialne (med njimi družinske), spoznavne in varnostne vrednote tiste, katerih pomen se v generacijah ohranja. To morda pomeni, da so medgeneracijski vzorci prenosa vrednot najbolj enotni prav kar zadeva družinske vrednote, spoznavne vrednote in zdravje. Po drugi strani vse kaže, da so si generacije najbolj vsaksebi glede verskih, patriotskih (vključno z legalističnimi), tradicionalnih vrednot na eni strani in čutnih vrednot na drugi strani. Prve s starostjo konstantno naraščajo, druge konstantno upadajo. Ti podatki se seveda skladajo z našimi razvojnimi hipotezami, ki smo jih obravnavali v prejšnji raziskavi in prejšnjih razdelkih tega poglavja. Lahko torej pričakujemo, da bo med mlajšimi in starejšimi generacijami največ razhajanja glede vernosti in čutnosti, konservativizma in liberalizma (radikalizma), patriotske in legalistične orientacije.



Rezultati, ki se nanašajo na kategorije večjega obsega, vrednotne tipe, samo potrjujejo in nekako rezimirajo naše dosedanje ugotovitve glede vplivov spola in generacijske pripadnosti (glej sliko 2). Pomembne razlike najdemo pri hedonskem, moralnem in potenčnem tipu, pa tudi pri izpolnitvenem se močno približajo statistični pomembnosti. Linearno narašča pomen moralnih vrednot, upada pa pomen hedonskih. Pomen potenčnih vrednot najprej dokaj poraste in nato nekoliko upade (srednja generacija jih postavlja više kot mlajša in tudi starejša). Razlike med spoloma najdemo pri moralnih in izpolnitvenih vrednotah (višje jih cenijo ženske), interakcije med generacijami in spolom pa tokrat niso pomembne v nobenem primeru.



Slika 2: Grafični prikaz aritmetičnih sredin za vrednotne tipe pri treh generacijah

Ker sta kategoriji največjega obsega samo dve, lahko ostanem kar pri rezultatih navadne, dvosmerne ali dvofaktorske analize variance za obe vrednotni velekategoriji. Vpliv generacijske pripadnosti na ti vrednotni kategoriji je statistično zelo pomemben. Pomen apolonskih vrednot od najmlajše do najstarejše skupine narašča, pomen dionizičnih pa upada (slika 3). Vpliv spola je opaziti pri apolonski kategoriji vrednot (ženske jih ocenjujejo više), medtem ko interakcija med spolom in generacijsko pripadnostjo ni pomembna.

#### *Diskriminantne analize vrednot in vrednotnih kategorij med generacijami*

Cilj diskriminantne analize, ki je del množice multivariatnih postopkov, je ugotavljanje, ali in koliko niz spremenljivk pojasnjuje razlike med dvema ali več skupinami. Z diskriminantno analizo iščemo linearno kombinacijo diskriminativnih spremenljivk, ki mora biti takšna, da se skupine maksimalno razlikujejo med seboj. Takšna kombinacija se imenuje diskriminativna funkcija. V bistvu je diskriminativna funkcija latentna dimenzija, ki korelira s posameznimi spremenljivkami v tej meri,

kolikor prispevajo k diskriminativnosti med skupinami. Število diskriminativnih ali diskriminantnih funkcij je odvisno od števila skupin, vedno je za eno manjše, kot je skupin. Če imamo dve skupini, dobimo eno funkcijo, v našem primeru, ko imamo tri generacijske skupine, lahko pričakujemo dve diskriminantni funkciji.

Naša prva diskriminantna analiza je zajela posamezne vrednote MLV-M kot diskriminativne spremenljivke. Obe izračunani diskriminantni funkciji sta statistično pomembni. Prva funkcija diskriminira med skupinami linearno, kar pomeni, da se pojavljajo najnižje ali najvišje vrednosti pri mlajših osebah in nasprotno vrednosti pri starejših osebah. Druga funkcija diskriminira tako, da dobimo najnižje ali najvišje vrednosti pri drugi, to je srednji skupini, pri obeh ostalih pa nasprotno.

Iz preglednice 2 vidimo, da s prvo diskriminativno funkcijo najbolj pozitivno korelirajo vrednote spolnost, vznemirljivo življenje, zabava in šport. Te vrednote imajo najvišji pomen pri mlajših in najnižjega pri starejši skupini. Obratno pa je z vrednotami narodni ponos, zakoni, patriotizem, delavnost, red, solidarnost, narava, vera, sloga, poštenost. Če iz teh podatkov lahko sklepamo, da imajo pri mlajši generaciji večjo veljavo hedonske vrednote, pri starejših pa poraste zlasti pomen patriotskih, tradicionalnih in verskih vrednot. Kot vidimo, se podatki diskriminantne analize ujemajo s podatki analiz variance in korelacijskimi podatki.

Zanimivi so podatki, ki se nanašajo na drugo diskriminantno funkcijo, ki kaže na nelinearne odnose, ki jih s korelacijskimi analizami ne moremo dobro odkrivati. S pomočjo te funkcije lahko ugotovimo, pri katerih vrednotah se srednja generacija najbolj razlikuje od ostalih dveh. Pri tej generaciji so relativno močno cenjene vrednote spolnost (vidimo, da je ta vrednota nasičena z obema diskriminantnima funkcijama), moč, politična uspešnost, umetnost, samoizpopolnjevanje, prekašanje, upanje, slava. Srednja generacija torej relativno bolj ceni statusne in dosežkovne vrednote, kulturne vrednote in samoizpopolnjevanje.

*Preglednica 2: Strukturna matrika (korelacije funkcij s spremenljivkami) za posamezne vrednote*

Strukturna matrika:

	Funkc 1	Funkc 2
NAR_PON	-,34935*	,22662
VZN_ZIV	,32006*	,03673
ZAKONI	-,31445*	,09780
PATRIOT	-,30160*	,08273
DELAV	-,29983*	,23725
ZABAVA	,27379*	,16311
RED	-,25201*	,19024
SPORT	,23337*	,08111
SOLIDAR	-,21894*	-,02766
MORALA	-,21726*	,16234
NARAVA	-,21469*	,10266
VERA	-,20760*	-,08100
SLOGA	-,20355*	,15812
POSTEN	-,19983*	,05743
PROSTI_C	,19956*	,03705
PRIVLAC	,19772*	,11740

ENAKOST	-,18999*	,00745
KULTURA	-,18754*	,17134
DOLGO_Z	-,18138*	,17115
DOBROTA	-,17218*	,05238
POCITEK	-,14787*	,04848
PRAVICA	-,14040*	,09536
MIR	-,13868*	,08051
OTROCI	-,13540*	,08272
ZVESTOBA	-,12985*	,10008
DRUZ_SR	-,10983*	,10241
UDOBNO	,10958*	-,04356
HRANA	,09030*	,01882
NAC_ENAK	-,07398*	-,00576
PARTNER	,03110*	,01572
SPOLNOST	,32089	,43131*
MOC	,07293	,37250*
POLIT	-,01955	,34754*
UMETNOST	-,00464	,31892*
SAMOIZP	,11349	,27962*
REKORD	,20250	,27532*
UPANJE	,09055	,26052*
SLAVA	-,00503	,23439*
USTVAR	-,01517	,17631*
LJUBEZ	,11794	,17247*
DENAR	,09122	,17138*
POKLIC	,10282	,16542*
ZNANJE	-,06483	,15298*
DRUZAB	,06370	-,13923*
NAPRED	-,08692	,12739*
SVOBODA	,04712	-,12712*
VARNOST	-,05225	,11899*
PRIJAT	,07481	-,10832*
LEPOTA	-,09904	,10736*
UGLED	-,07178	-,10481*
PROSTO_G	,08838	,10028*
MODROST	-,03341	,09760*
ZDRAVJE	,02112	,08728*
RESNICA	,01690	,07308*

Še bolj strnjeno informacijo o razlikovanju med generacijskimi skupinami nam dajo podatki diskriminantnih analiz za nadredne vrednotne kategorije, kategorije srednjega obsega, kategorije večjega obsega ali vrednotne tipe in kategorije največjega obsega oziroma velkategorije vrednot (preglednica 3). Kot kažejo rezultati diskriminantnih analiz, je prva diskriminantna funkcija v vseh primerih pomembna, druga pa le pri vrednotnih velkategorijah, sicer pa se tudi zelo približuje pomembnosti. Iz rezultatov je videti, da v linearni smeri razlikujejo med generacijskimi skupinami kategorije patriotskih, tradicionalnih, verskih, moralnih in apolonskih vrednot (vse te kategorije imajo najvišje vrednosti pri starejši skupini in najnižje pri mlajši) in pa čutne,

potenčne ter dionizične vrednote (te kategorije imajo relativno največjo vrednost pri mlajši in najmanjšo pri starejši). Srednja skupina pa v primerjavi z obema drugima (zlasti s starejšo) relativno bolj ceni statusne, kulturne in aktualizacijske vrednote, pa tudi potenčne in dionizične.

Tudi ti rezultati se dobro ujemajo z rezultati predhodnih analiz variance, seveda pa tudi z rezultati diskriminantne analize posameznih vrednot. Rezultati druge diskriminantne funkcije so pomembni tudi zato, ker nam dajejo nekaj vpogleda v zanimivo primerjavo: katere so namreč značilnosti vrednotne orientacije, kjer je starejša generacija tako rekoč na isti poziciji z mlajšo in hkrati na nasprotni s srednjo. Kot kažejo rezultati, je zavezništvo med "vnuki" in "starimi starši" predvsem v tem, da oboji bistveno manj cenijo potenčne, statusne, kulturne in aktualizacijske vrednote. Mlajši so torej sicer bistveno manj kot starejši naravnani v hedonski svet, zato pa so v zavezništvu z njim, kar zadeva statusno in kulturno orientacijo. Najmlajšim in najstarejšim vrednote statusa in kariere ne pomenijo tako veliko kot srednji generaciji. Med vsemi generacijami je srednja tista, ki je prav gotovo najbolj statusno (karierno) naravnana, po drugi strani pa je očitno tudi ta generacija tista, ki najbolj ceni kulturo in samozpopolnjevanje.

*Preglednica 3: Strukturna matrika (korelacije funkcij s spremenljivkami) za vrednotne kategorije srednjega, večjega in največjega obsega*

	Funkc 1	Funkc 2
Vrednotne kategorije srednjega obsega		
patriotske	,44706*	,43400
verske	,26621*	-,18400
societalne	,23008*	,18039
statusne	-,06878	,74654*
kulturne	,11221	,60523*
aktualiz.	-,08644	,60374*
čutne	-,43802	,53307*
tradic.	,36540	,43599*
socialne	,02921	,31772*
spoznavne	,00148	,27726*
varnostne	,10780	,25371*
Vrednotne kategorije večjega obsega		
moralne	,38443*	,13638
potenčne	,26789	,83159*
izpolnitvene	,14988	,78629*
hedonske	-,41565	,73752*
dionizične	-,52817	,84914*
apolonske	,59710	,80217*

*Podobnosti in razlike med prvo in drugo generacijo*

Poleg diskriminativnosti v odnosu do vseh treh generacijskih skupin si velja ogledati tudi diskriminantne analize vseh možnih parov generacijskih skupin. Tako bomo dobili natančnejši vpogled v to, katere vrednote se najbolj razlikujejo med mlajšo in srednjo, srednjo in starejšo ter mlajšo in starejšo generacijo. Ta vpogled je dragocen, saj nam lahko kaj pove tako o medgeneracijskem prenosu vrednot kot o možnih izvorih konfliktnosti med generacijami. V splošnem lahko domnevamo, da bodo tiste vrednote, glede katerih se generacije najbolj ujemajo, hkrati vrednote, kjer medgeneracijski potek vrednot poteka najbolj gladko. Tam, kjer so največja odstopanja, pa je med generacijami možen vrednotni konflikt.

Oglejmo si najprej podobnosti in razlike med prvo in drugo generacijo, torej med mlajšo generacijo in srednjo generacijo (njena starost ustreza starosti staršev prve). Rezultati kažejo, da so z diskriminantno funkcijo najbolj pozitivno nasičene apolonske, med vrednotnimi tipi potenčne, moralne in izpolnitvene vrednote ter med kategorijami srednjega obsega patriotske, tradicionalne in kulturne vrednote. To so vrednote, ki so v relativnem ospredju pri srednji generaciji. Najbolj negativno so nasičene s to funkcijo predvsem hedonske in čutne vrednote. Te vrednote so v relativnem ospredju mlajše generacije. Ponovno je treba opozoriti, da je treba jemati rezultate analiz v relativnem smislu. Mlajša generacija npr. bolj kot srednja ceni zabavo in šport ter manj apolonske vrednote, toda to velja v relativnem in nikakor ne absolutnem smislu. Absolutno gledano so apolonske vrednote najbolj cenjene tudi pri mlajši generaciji.

*Preglednica 4: Rezultati diskriminantne analize med mlajšo in srednjo generacijo za vrednotne kategorije*

	Diskriminantna funkcija
	1
patriotske	,548
tradicionalne	,480
kulturne	,301
čutne	-,295
societalne	,270
verske	,211
varnostne	,181
statusne	,151
socialne	,124
aktualizacijske	,101
spoznavne	,090
potenčne	,409
moralne	,398
izpolnitvene	,306
hedonske	-,299
apolonske	,830
dionizične	-,227

*Podobnosti in razlike med prvo in tretjo generacijo*

Po rezultatih diskriminantne analize (preglednica 5) so glavne razlike med generacijama "vnukov" in "starih staršev" naslednje: prvi relativno bolj cenijo dioni-



zične, hedonske in čutne vrednote, drugi pa bolj apolonske, zlasti moralne, pa potem patriotske, tradicionalne in verske vrednote.

*Preglednica 5: Rezultati diskriminantne analize med mlajšo in starejšo generacijo za vrednotne kategorije*

	Funkcija
	1
čutne	-,459
patriotske	,422
tradicionalne	,340
verske	,284
societalne	,217
aktualizacijske	-,116
statusne	-,112
varnostne	,093
kulturne	,082
socialne	,014
spoznavne	-,012
hedonske	-,516
moralne	,366
potenčne	,194
izpolnitvene	,074
dionizične	,580
apolonske	-,579

*Podobnosti in razlike med drugo in tretjo generacijo*

Zanimive razlike opazimo tudi med srednjo in starejšo generacijo. V določeni meri se zdaj ponovi primerjalna slika mlajše in srednje generacije, le da je zdaj starejša v funkciji "starševske" in srednja v funkciji "mladih". Pri srednji generaciji je namreč opaziti večjo veljavo dionizičnih, pri starejši pa apolonskih vrednot. Zanimivo je, da na ravni moralnih tipov srednja generacija relativno bolj ceni hedonske, potenčne in izpolnitvene vrednote, starejša pa zlasti moralne. Med kategorijami srednjega obsega so pri srednji generaciji v veljavi zlasti čutne, statusne in aktualizacijske vrednote, pri starejši pa verske, patriotske, tradicionalne in - zanimivo - tudi societalne.

*Preglednica 6: Rezultati diskriminantne analize med srednjo in starejšo generacijo za vrednotne kategorije*

	Funkcija
	1
čutne	,604
statusne	,381
aktualizacijske	,321
verske	-,316
patriotske	-,230
kulturne	,163
tradicionalne	-,146

societalne	-,140
socialne	,118
spoznavne	,115
varnostne	,015
hedonske	,725
izpolnitvene	,353
potenčne	,305
moralne	-,230
dionizične	,757
apolonske	-,284

### Splošna diskusija in zaključki

Rezultati pričujoče raziskave so nedvoumno pokazali, da obstajajo pomembne razlike med generacijami v vrednotnih usmeritvah. S tem so se pokazale tudi naše hipoteze v zvezi s to raziskavo za veljavne oziroma potrjene. Ugotovili smo generacijske razlike tako glede posameznih, specifičnih vrednot, kakor tudi glede vrednotnih kategorij višjega obsega. Pri tem smo ugotavljali razlike med generacijami nasploh, še posebej pa tudi razlike med prvo in drugo (mladostniki in starševsko generacijo), prvo in tretjo (generacijo "vnukov" in "starih staršev") ter drugo in tretjo (generacijo "staršev" in "njihovih staršev").

Z generacijami linearno narašča pomembnost apolonskih vrednot in prav tako upada linearno tudi pomembnost dionizičnih vrednot. Na ravni vrednotnih tipov opazimo naraščanje moralnih in upadanje hedonskih vrednot, na ravni kategorij srednjega obsega pa naraščanje patriotskih, tradicionalnih, religijskih in societalnih (demokratskih) vrednot in upadanje čutnih (senzualnih) vrednot. Srednja generacija v nasprotju z mlajšo in starejšo relativno bolj ceni statusne, kulturne in aktualizacijske vrednote. Temu ustrezne spremembe opažamo tudi na ravni posameznih vrednot, kot smo že videli. Rezultati tudi kažejo, da pripadniki srednje generacije (generacijska skupina 2 v našem "dizajnu") vrednote ocenjujejo nasploh nekoliko više.

Še enkrat pa velja poudariti, da opaženih razlik med skupinami ne smemo interpretirati v absolutnem smislu, temveč v relativnem. To, da mlajša generacija bolj ceni čutne in hedonske vrednote kot recimo moralne vrednote v primerjavi s starejšimi generacijami, pomeni, da postavlja hedonske vrednote više in moralne niže v primerjavi z drugima generacijami. Ne pomeni pa, da jih postavlja više od moralnih vrednot v absolutnem smislu. Moralne vrednote so v absolutnem smislu tudi pri mlajših bolj cenjene od čutnih.

Ugotovitve naše raziskave vsekakor ponovno potrjujejo temeljne obrise našega razvojnega modela vrednot, predvsem se ujemajo z razvojno hierarhijo vrednot, ki smo jo ugotavljali v več študijah (Musek, 1993a, 1993b, 1993c, 1995, 2000). V teh študijah smo poudarili, da lahko spričo razvojnih zakonitosti v oblikovanju vrednotnega sistema jasneje pojmujeemo večkrat omenjano vrednotno konfliktnost med generacijami. Razvojno oblikovanje vrednot pomeni, da bo npr. nekdo v zrelih letih razvil vrednotni sistem, ki se bo v določenih pogledih razlikoval od sistema, ki je bil navzoč pri njem v mladostništvu: pomen dionizičnih vrednot se bo npr. pri večini zmanjšal, apolonskih pa povečal. Ta konfliktnost se pojavlja vedno znova med novimi generacijami.

Dalje se zdijo ugotovitve naše raziskave relevantne tudi z vidika družinskih odnosov in vzgoje. Pri tem so pomembne tako razlike kot tudi ujemanja v vrednotnih

usmeritvah med generacijami. Prve so lahko izvor konfliktnosti, druge pa so morda pomembne za medgeneracijski prenos vrednot. Po naših izsledkih bi lahko sklepali, da so glavna žarišča morebitne vrednotne konfliktnosti med generacijami predvsem razlike v vrednotenju hedonskih vrednot na eni strani ter potenčnih in moralnih, bolj specifično pa tudi patriotskih, verskih in tradicionalnih vrednot. Srednja generacija uveljavlja nasproti mlajši generaciji zlasti potenčne in tudi kulturne vrednote, mlajša pa seveda predvsem hedonske in čutne. Najstarejša generacija uveljavlja verske, patriotske in tradicionalne vrednote, nizko pa postavlja hedonske, čutne in tudi statusne vrednote. Razmeroma manj različnosti je opaziti glede socialnih in družinskih, spoznavnih, varnostnih in societalnih (demokratičnih) vrednot. Njihov pomen je skozi generacije dokaj konstanten. Zato so po vsej verjetnosti prav te vrednote tiste, ki se iz generacije v generacijo prenašajo najbolj enoznačno.

## Priloga

### *Seznam vrednot MLV-M in skrajšane oznake posameznih vrednot*

POŠTENOST	POŠTENOST	(POSTEN)
DRUŽABNO ŽIVLJENJE	DRUŽABNOST	(DRUZAB)
LJUBEZEN DO OTROK	OTROCI	(OTROCI)
SOŽITJE Z NARAVO	NARAVA	(NARAVA)
ZNANJE	ZNANJE	(ZNANJE)
DOBROTA IN NESEBIČNOST	DOBROTA	(DOBROTA)
DELAVNOST	DELAVNOST	(DELAV)
DOLGO ŽIVLJENJE	DOLGO ŽIVLJENJE	(DOLGO-Z)
UGLED V DRUŽBI	UGLED	(UGLED)
RAZUMEVANJE S PARTNERJEM	PARTNER	(PARTNER)
SVOBODA	SVOBODA	(SVOBODA)
MORALNA NAČELA	MORALA	(MORALA)
SOŽITJE IN SLOGA MED LJUDMI	SLOGA	(SLOGA)
USPEH V POKLICU	POKLIC	(POKLIC)
ŠPORT IN REKREACIJA	ŠPORT	(SPORT)
VERA V BOGA	VERA	(VERA)
UDOBNO ŽIVLJENJE	UDOBNO	(UDOBNO)
LJUBEZEN DO DOMOVINE	PATRIOTIZEM	(PATRIOT)
SPOŠTOVANJE ZAKONOV	ZAKONI	(ZAKONI)
TOVARIŠTVO IN SOLIDARNOST	SOLIDARNOST	(SOLIDAR)
LEPOTA - UŽIVANJE LEPOTE	LEPOTA	(LEPOTA)
MIR NA SVETU	MIR	(MIR)
USTVARJALNI DOSEŽKI	USTVARJANJE	(USTVAR)
ZVESTOBA	ZVESTOBA	(ZVESTOBA)
SMISEL ZA KULTURO	KULTURA	(KULTURA)
DOBRI SPOLNI ODNOSI	SPOLNOST	(SPOLNOST)
MOČ IN VPLIVNOST	MOČ	(MOČ)
DENAR IN IMETJE	DENAR	(DENAR)
NAPREDEK ČLOVEŠTVA	NAPREDEK	(NAPREDEK)
IZPOLNJENJE SAMEGA SEBE	SAMOIZPOLNJENJE	(SAMOIZP)
ZDRAVJE	ZDRAVJE	(ZDRAVJE)
PROSTI ČAS	PROSTI ČAS	(PROSTI-C)
ENAKOPRAVNOST MED NARODI	NARODNA ENAKOPRAVNOST	(NAC-ENAK)
OSEBNA PRIVLAČNOST	PRIVLAČNOST	(PRIVLAC)
POLNO IN VZNEMIRLJIVO ŽIVLJENJE	VZNEMIRLJIVO ŽIVLJENJE	(VZN-ZIV)
VARNOST IN NEOGROŽENOST	VARNOST	(VARNOST)
DRUŽINSKA SREČA	DRUŽINSKA SREČA	(DRUZ-SR)

MIR IN POČITEK	POČITEK	(POCITEK)
PRAVIČNOST	PRAVICA	(PRAVICA)
DOBRA HRANA IN PIJACA	HRANA	(HRANA)
PRIJATELJSTVO	PRIJATELJSTVO	(PRIJAT)
MODROST	MODROST	(MODROST)
ENAKOST MED LJUDMI	ENAKOST	(ENAKOST)
NARODNOSTNI PONOS	NARODN. PONOS	(NAR-PON)
SLAVA IN OBCUDOVANJE	SLAVA	(SLAVA)
PROSTOST IN GIBANJE	PROSTO GIBANJE	(PROSTO-G)
VESELJE IN ZABAVA	ZABAVA	(ZABAVA)
UPANJE V PRIHODNOST	UPANJE	(UPANJE)
LJUBEZEN	LJUBEZEN	(LJUBEZ)
SPOZNAVANJE RESNICE	RESNICA	(RESNICA)
RED IN DISCIPLINA	RED	(RED)
UZIVANJE V UMETNOSTI	UMETNOST	(UMETNOST)
POLITIČNA USPEŠNOST	POLITIČNA USPEŠNOST	(POLIT)
PREKAŠANJE IN PRESEGANJE DRUGIH	PREKAŠANJE	(REKORD)

## LITERATURA

- Adler, A. (1937) *Individualna psihologija*. Beograd, Filozofska fakulteta.
- Ajzen, I. & Fishbein, M. (1977) Attitude-behavior relations: A theoretical analysis and review of empirical research. *Psychological Bulletin*, 84, 888-918.
- Allport, G.W. (1937) *Personality*. New York, Harper, Row & Winston.
- Allport, G.W., Vernon, P.G. & Lindzey, G. (1936) *Study of values*. Boston, Houghton-Mifflin.
- Aristotel (1980) *Nikomahova etika*. Beograd, Beogradski grafički zavod.
- Buehler, Ch. (1959) Basic tendencies of human life: Present day biological and psychological thinking. *American Journal of Psychotherapy*, 13.
- Erikson, E.H. (1963) *Childhood and society*. New York, Norton.
- Erikson, E.H. (1971) *Identity: Youth and crisis*. London, Faber & Faber.
- Frankl, V.E. (1962) Man's search for meaning: An introduction to logotherapy. Boston Press.
- Freud, S. (1982) Studienausgabe. Band III. Psychologie des Unbewusstes. Frankfurt a. M., Fischer.
- Freud, S. (1901). The psychopathology of everyday life. In: J. Stachey (ed.) (1953) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 6, London: Hogarth.
- Freud, S. (1986) *Budučnost jedne iluzije (več spisov)*. Zagreb, Naprijed.
- Fromm, E. (1966) *Čovjek za sebe*. Zagreb, Naprijed.
- Fromm, E. (1970) *Zdrava družba*. Ljubljana, Državna založba Slovenije.
- Galinsky, W. (1981) *Between generations: the six stages of parenthood*. New York, Berkeley.
- Goldstein, K. (1939) *The organism*. New York, American Book Company.
- Jung, C.G. (izd.) (1964) *Man and his symbols*. New York, Doubleday.
- Jung, C.G. (1984) *Psihologija i alkemija*. Zagreb, Naprijed.
- Kohlberg, L. (1964) Development of moral character and moral ideology. V: M. L. Hoffman & L. W. Hoffman (Eds.), *Review of Child Development Research, Vol. 1*. New York, Russell Sage Foundation.
- Kohlberg, L. (1969) Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization. D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research*. Chicago, Rand Mc Nally, 1969.
- Lešnik, P. (1991) *Vrednote v odnosu do spola in do starosti*. Diplomaska naloga. Ljubljana, Filozofska fakulteta.
- Levinson, D. J. (1978) *The seasons of a man's life*. New York, Knopf.
- Maslow, A. (1954). *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row.
- Morris, C. (1956) Varieties of human values. Chicago, University of Chicago Press.
- Musek, J. (1982) *Osebnost*. Ljubljana, DDU Univerzum.
- Musek, J. (1991) Vrednote kot predmet psihološkega proučevanja. *Anthropos*, 1-3, 233-256.
- Musek, J. (1992) Dimensions of personality and value orientations. V zborniku: *Department of Psychology - 40 Years. University of Ljubljana, Faculty of Philosophy, Department of Psychology*, Ljubljana, April 1992, 11-27.
- Musek, J. (1993a) *Osebnost in vrednote*. Ljubljana, Educy.
- Musek, J. (1993b) *Znanstvena podoba osebnosti*. Ljubljana, Educy.

- Musek, J. (1993c) The universe of human values: a structural and developmental hierarchy. *Studia Psychologica* (Bratislava), 35, 4-5, 321-326.
- Musek, J. (1995) *Ljubezen, družina, vrednote*. Ljubljana, Educy.
- Musek, J. (1988) The dimensions of values. *Report on Alps-Adria Psychology Symposium 1987*, Klagenfurt, Universitaetsverlag Carinthia, 19-21.
- Musek, J. (2000) *Nova psihološka teorija vrednot*. Ljubljana, Educy, v tisku.
- Piaget, J. (1961) *La psychologie de l'intelligence*. Pariz, Armand Colin.
- Ramovš, J. (1995) Današnja kriza vzorcev vedenja za medgeneracijsko prenašanje vrednot v družini. V zborniku: *Družina*, str. 263-288. Ljubljana, Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno.
- Rohan, M. J. & Zanna, M. P. (1996). Value transmission in families. V: C. Seligman, J. M. Olson, M. P. Zanna (Eds.), *The psychology of values: The Ontario Symposium, Vol. 8*. Mahwah, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Rokeach, M. (1973) *The nature of human values*. New York, The Free Press.
- Rushton, J.P. (1988) Epigenetic rules in moral development: Distal-proximal approaches to altruism and aggression. *Aggressive Behavior*, 14, 35-50.
- Rushton, J. P. (1989) Genetic similarity, human altruism, and group selection. *Behavioral and Brain Sciences*, 12, 503-559.
- Spranger, E. (1930) *Lebensformen*. Halle, Max Niemeyer.



## Nekateri vidiki sorodnosti literarnih in religioznih praks: ujemanje antropoloških in (avto)poetskih predpostavk simbolistične lirike in fenomenologije religije

SABINA MIHELJ

*ISH (Institutum Studiorum Humanitatis) -  
Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana  
Breg 12, SI-1000 Ljubljana*

### IZVLEČEK

*Sodobne religiozne in pesniške prakse so ponavadi pojmovane kot ločene, kar naj bi bilo posledica splošnega procesa razčaranja in racionalizacije sveta na eni in sekularizacije na drugi strani. Izhodišče pričujočega članka je dvom v to splošno predpostavko. V sodobni literaturi (kakor tudi v drugih umetniških praksah) je namreč mogoče zaslediti številne elemente, ki so presenetljivo sorodni elementom religije.*

*Ujemanje med religijo in literaturo je prikazano na konkretnem primeru podobnosti med fenomenologijo religije, zlasti tekstom protestantskega teologa Rudolfa Otta Sveto, in miselnostjo simbolističnih pesnikov, kot jo je mogoče razbrati v tekstih Charlesa Baudelaira, Paula Verlaina, Arthurja Rimbauda in Stéphanana Mallarméja. Jedro članka predstavlja prikaz vzporednic na ravni antropologije in (avto)poetike, tj. na ravni pojmovanja človeka nasploh in na ravni razumevanja lastne dejavnosti (literarnega ustvarjanja) in lastne vloge (vloge pesnika) v družbi in svetu. Shematsko so zarisane tudi podobnosti med ontološkimi in gnoseološkimi predpostavkami ter zveza s formalnimi lastnostmi simbolistične poezije.*

*Ključne besede: literatura, religija, simbolizem*

### ABSTRACT

**SOME ASPECTS OF SIMILARITY BETWEEN LITERARY AND RELIGIOUS PRACTICES: CORRESPONDENCE BETWEEN ANTHROPOLOGICAL AND (AUTO)POETIC PRESUMPTIONS OF LITERARY SYMBOLISM AND PHENOMENOLOGY OF RELIGION**

*Contemporary literary and religious practices are usually regarded as having nothing in common, which is supposedly due to the general processes of disenchantment and rationalization of the world on one side and secularisation on the other. The starting point of the article is the doubt about this general assumption. Contemporary literature (as well as other artistic practices) boasts numerous elements which are surprisingly similar to the elements of religion.*

*The correspondence between literary and religious practices is demonstrated by the concrete example of similarities between the phenomenology of religion, especially the text *The Idea of the Holy* written by the Protestant theologian*

*Rudolf Otto, and the thought of symbolistic poets as it is discernible in the texts written by Charles Baudelaire, Paul Verlaine, Arthur Rimbaud and Stéphane Mallarmé. The core of the article demonstrates parallelisms on the level of anthropology and (auto)poetics, i.e. on the level of the concept of the human being in general and on the level of the (self)understanding of the poet's work (the act of creation) and his role in society. There is also a schematic demonstration of similarities between ontological and gnoseological presumptions and the connection with formal characteristics of symbolistic poetry.*

*Key words: literature, religion, symbolism*

## 1. Uvod

Ugotavljati, da je bila literarna produkcija skozi zgodovino tesno povezana z religioznimi praksami in da je iz njih tudi izšla, je dandanes že trivialno. Podobno vsakdanja in splošno sprejeta je tudi teza, da se je literatura, vsaj kar se tiče t.i. zahodne civilizacije, v obdobjih po srednjem veku dokončno ločila od religije in sledila splošnemu procesu razčaranja in racionalizacije sveta. In vendar je tudi v literaturi novega veka - ki jo nenazadnje še le kot tako lahko dejansko imenujemo literatura, saj je prenašanje tega koncepta na starejša zgodovinska obdobja lahko problematično - zaslediti številne elemente, ki so presenetljivo sorodni elementom religije oz. ki napoljujejo na povezave s starejšimi pojmovanji literature in umetnosti nasploh, tudi ali še posebej antičnimi. S tem nikakor nočem trditi, da je literatura zadnjih stoletij na enak način povezana z religioznimi praksami, kot npr. v predaristotelovski Grčiji ali srednjeveški Evropi, in prav tako mi je tuja teza o nekakšnem nadzgodovinskem, nespremenljivem bistvu literature, ki naj bi to človekovo dejavnost pripenjal na (znotraj religije definirano) transcendenco. Pač pa menim, da je mogoče, če ne celo potrebno, prestopiti okvire sodobnega zdravorazumskega pojmovanja religije, ki religijo izenačuje z institucijo (Cerkvijo), in uvideti prisotnost posameznih elementov religije v različnih domnevno sekulariziranih človekovih praksah.

Med raznolikimi obstoječimi definicijami religije je za tovrsten pristop k obravnavanju razmerja med religijo in ostalimi človekovimi praksami najprimernejše pojmovanje, ki se je razvilo zlasti znotraj t.i. fenomenologije religije. To razumevanje religije postavlja v središče pojem svetega kot skupnega bista vseh religij, značilno pa je za avtorje, kot so M. Eliade, R. Otto, R. Caillois, deloma pa tudi J. Cazeneuve in E. Cassirer.

V nadaljevanju bom skušala prikazati ujemanje med religijo in (domnevno) sekularizirano literaturo na konkretnem primeru, in sicer na primeru ujemanja med fenomenologijo religije, zlasti tekstom protestantskega teologa Rudolfa Otta *Sveto*<sup>1</sup> in pesniškimi teksti t.i. literarnega simbolizma.<sup>2</sup> Miselni okvir, tj. gnoseološke, antropo-

<sup>1</sup> Delo je prvič izšlo leta 1916, slovenski prevod (delo T. Virka) je izšel leta 1993 v zbirki Hieron pri Novi reviji.

<sup>2</sup> S pojmom literarni simbolizem merim na literarno smer, ki se je formirala v drugi polovici devetnajstega stoletja najprej v Franciji, nato pa se je hitro razširila tudi v druge nacionalne literature in prerasla v mednarodni pojav, ki je v obliki postsimbolizma navzoč še danes. Tako pojmovanje literarnega simbolizma se ujema s tretjim izmed štirih pomenov simbolizma, ki jih v uvodni študiji sedmega zvezka *Primerjalne zgodovine literatur v evropskih jezikih*, posvečenega simbolizmu, razdelja francoski literarni komparativist R. Wellek (1984). To pojmovanje zajema vase tudi dva ožja pomena,

loške in ontološke predpostavke, ki jih razodeva Ottova študija, so zelo podobne predpostavkam simbolistične literature. Otto v svojem delu razodeva podoben odpor do racionalizma ali vsaj dvom v vsemogočnost razuma, kot ga je najti tudi pri simbolistih, in njegov pristop k predmetu študije - numinoznemu (gre za pojem, ki ga je uvedel Otto in je blizu pojmu svetega - v marsičem spominja na odnos simbolistov do "realnosti", ki jo ubesedujejo v svojih literarnih tekstih. Formulacije, ki jih Otto uporablja za označitev bistva numinoznega (npr. *mysterium tremendum et fascinans*), so primerne tudi za označitev "predmeta" simbolističnih tekstov. Poleg navedenih podobnosti, ki sodijo predvsem v okvir ontologije in gnoseologije, je mogoče temeljne vzporednice med simbolistično literaturo in Ottovim tekstom razkriti tudi na ravni antropologije in (avto)poetike; gre po eni strani za specifično pojmovanje človeka, ki ga je mogoče razbrati iz literarnih tekstov in drugih zapisov simbolistov, in po drugi strani za razumevanje lastne dejavnosti (literarnega ustvarjanja) in lastne vloge (vloge pesnika, pisatelja) v svetu. Širše gledano gre za pojmovanja, ki jih je najti znotraj religiozne mistike in pri vseh tistih religioznih piscih, ki so poudarjali prednost iracionalnega dožemanja sveta in transcendence pred racionalnim. Ta, pogojno rečeno mistična linija - v katero lahko umestimo tudi Ottov tekst - je bila z nekaj nihanji v intenziteti prisotna skozi vso zgodovino nam domače civilizacije, utemeljene na judovsko-grškem izročilu, opirala pa se je (med drugim) predvsem na (neo)platonistične ideje.

V pričujočem članku so v ospredju predvsem antropološke in (avto)poetične predpostavke simbolistične literature in Ottovega teksta, medtem ko sta preostali dve plasti miselnega okvira, gnoseološka in ontološka, le shematsko zarisani.

Med simbolističnimi avtorji sem se omejila predvsem na štiri, ki veljajo za utemeljitelje te literarne smeri, deloma pa tudi literarne dekadence, ki se zgodovinsko vselej pojavlja skupaj s simbolizmom in jo je od slednjega tudi težko ločiti; gre za Charlesa Baudelaira, Paula Verlaina, Arthurja Rimbauda in Stéphana Mallarméja. Ponekod navajam tudi primere iz opusa P. Valéryja kot ključnega dediča simbolizma v 20. stoletju. Pri omenjenih štirih avtorjih so prepoznavne vse ključne poteze simbolistične lirike, ki v veliki meri določajo tudi poetiko ostalih dveh literarnih vrst, poetiko simbolistične dramatike in epike,<sup>3</sup> zato lahko spoznanja, oblikovana na podlagi analize njihovih tekstov, v veliki meri posplošimo na celoten literarni simbolizem.

## 2. Ontološke predpostavke simbolistične lirike in Ottovega teksta

Na vprašanje: *Kaj resnično biva?*, ki je temeljno vprašanje ontologije, R. Otto in simbolisti v osnovi zelo podobno odgovarjajo; edini so si v prepričanju o heteronomnosti tostranstva, materije, vsakdanjega življenja. Edino resnično in avtonomno bivajoče je tisto onkraj - pri Ottu krščanski Bog (oziroma numinozno kot najnotranjše bistvo božjega), pri simbolistih pa nedoločljivo Drugo<sup>4</sup>, ki se lahko pojavlja v podobi

tj. pojmovanje literarnega simbolizma kot pariškega simbolističnega krožka oz. šole (fr. *coterie*), ki je delovala v osemdesetih in devetdesetih letih 19. stoletja, in pojmovanje simbolizma kot širšega trenda v francoski poeziji od Gerarda de Nervalja in grofa Lautreamonta (pseudonim Isidorja Ducassa) sredi 19. stoletja do Paula Valéryja in Paula Claudela sredi 20. stoletja.

3 Teksti, ki jih je mogoče umestiti v epiko ali dramatično, se v literarnem simbolizmu in dekadenci pojavljajo v znatno manjšem obsegu kot lirika, v kolikor pa se pojavijo, niso nikoli "čisti", temveč vsebujejo močne lirске poteze. Tako v dramatični prevladuje t. i. poetična drama (značilni primeri so drame iz opusa M. Maeterlincka), v epiki pa krajše zvrsti, npr. črtice (izrazito simbolistične so denimo Cankarjeve črtice).

4 Pojem Drugo v okviru pričujočega članka uporabljam kot zbirno oznako za raznolike objekte simbolistične lirike - za tisto torej, kar skušajo ti teksti ubesediti oz. upesniti. Ti objekti se lahko kažejo v zelo različnih podobah, vendar jih na svojstven način transcendirajo (zato pogosto v povezavi z Drugim

krščanskega Boga, različnih mitoloških in legendarnih likov ali poganskih bogov, v podobi hudiča, demonov, Pekla, Narave, eksotične dežele, ženske, Univerzuma, nezavednega in končno Niča oziroma odsotnosti idr. Kot Drugo v simbolistični liriki pogosto nastopajo območja realnosti, ki se vsakdanjemu pojmovanju kažejo kot izrazito profana, tostranska, tradicionalno pojmovani krščanski transcendenci nasprotna (npr. telo, spolnost, materialni predmeti). V tem primeru pride do temeljitega prevrednotenja posameznih območij realnosti, ki se reorganizirajo v novo hierarhijo oziroma nasprotje svetega in profanega. To prevrednotenje v nadaljevanju podrobneje ponazarjam ob Baudelairovem sonetu *Correspondances*, v katerem se čutnost pojavlja v izrazito vzvišeni, numinozni<sup>5</sup> luči. Z numinozno auro so v simbolistični liriki (in v liriki kasnejših pesniških tradicij, ki so izšle iz podobnih temeljev) neredko obdani tudi drugi pojavi tostranstva, ki so bili tradicionalno pojmovani kot znaki propada, razkroja, Pekla: spolnost, velemesto, moderni izumi (slednjih se še posebej navdušeno oprimejo futuristi) idr. Ali, kot zapiše H. Friederich o poti, ki jo kaže pesništvo C. Baudelaira: "*Pot pelje v kolikor mogoče velik odmik od banalnosti resničnega, tja v območje skrivnostnega, vendar tako, da obenem pritegne v to območje tudi civilizacijska dražila resničnosti in jih predela, tako da so zmožna pesniškega nihanja. To je začetek moderne lirike ...*"<sup>6</sup> Naj kot Drugo nastopajo navidez še tako banalni, umazani, nizkotni pojavi, bistveno je, da ohranjajo osnovno dihotomijo simbolističnega univerzuma - prikazani morajo biti kot znak nečesa, kar presega banalnost vsakdanjega bivanja.

Autonomnost simbolističnega Drugega glede na človeka in tostranstvo se lahko kaže zelo različno, npr. kot neuničljivost (tudi ob človekovem poskusu zanikanja), neobčutljivost (za človekovo trpljenje), celo ironičnost in zlobnost ali pa smrtonostnost (za človeka, ki se skuša temu Drugemu približati) ipd. Za razliko od Ottovega numinoznega simbolistično Drugo ponavadi do človeka ni usmiljeno, ljubeče, zaščitniško, tolažilno. Zlasti onostranstvo v svoji pozitivni luči je v simbolistični liriki pogosto zanikano, včasih pa se pojavi tudi poskus zanikanja kakršnekoli Drugosti.

Dober konceptualni aparat za prikaz podobnosti in razlik med Ottovim numinoznim in simbolističnim Drugim so kategorije, s pomočjo katerih Otto razdela posamezne momente svetega oziroma numinoznega. Posamezni momenti, ponekod pa celo celotna struktura numinoznega, se namreč pojavljajo tudi v zvezi z Drugim v simbolistični liriki, in sicer bodisi v neposrednem opisu Drugega bodisi v opisu odnosa med lirskim subjektom ali človekom in Drugim bodisi v opisu (samooznačitvi) lirskega subjekta samega. Tudi območja realnosti, ki se vsakdanjemu pojmovanju kažejo kot izrazito profana, v simbolistični liriki dobivajo izrazite numinozne poteze oz. v lirskem subjektu zbujejo občutja, ki jih lahko primerjamo z občutji, kakršne po Ottovi razlagi v človeku zbuja numinozno.

Numinozno Otto definira kot sveto minus njegov npravni moment in minus njegov racionalni moment, si čimer se želi približati izvornemu pomenu besede sveto, kakor se je izoblikoval predvsem v semitskih religijah, in se hkrati izogniti moralnemu odenku, ki se drži pojma sveto v vsakdanji rabi.<sup>7</sup> "*Navadili smo se (...), da sveto uporabljamo v smislu, ki je docela prenešen in nikakor ni njegov izvorni pomen. Navadno ga namreč*

govorim o transcendenci), zaradi česar se poskusi ubesedenja, kot bo prikazano v nadaljevanju, neredko iztečejejo v spoznanje o lastni omejenosti, tj. nezmožnosti popolnega ubesedenja izbranega objekta (Drugega).

<sup>5</sup> Numinozni v smislu Ottovega razumevanja numinoznega, ki ga povzemam v nadaljevanju.

<sup>6</sup> H. Friedrich (1972), str. 37.

<sup>7</sup> Prim. tudi A. Stres (1994): "*Eno izmed najbolj razširjenih in vsakdanjih razumevanj svetega razume svetost kot moralno kvaliteto: svet je nekdo, ki je svetniški, ki je moralno popoln, čist*" (str. 38).



razumemo kot absolutno нравni predikat, kot dovršeno dobro."<sup>8</sup> Numinozno pa, ki po Ottu živi v vseh religijah kot njihova najnotranjčija lastnost, ni nujno povezano z dobrim ali moralnim (moralno čistim, svetniškim).

Prvi izmed momentov numinoznega, ki jih navaja Otto, je občutje kreaturnosti; razlaga ga kot "občutje ustvarjenega bitja, ki se pogreza in izginja v lastnem ničju v nasprotju do tistega, kar je nad vsem ustvarjenim"<sup>9</sup>; na drugem mestu pa kot občutje, sestavljeno iz občutkov potopljenosti, majhnosti in ničnosti.<sup>10</sup> Občutje kreaturnosti je po Ottu posebej tesno povezano z momentom nadmočnega (*majestas*), ki ga imenuje tudi moment "sile", "moči", "nadmoči", "popolnega preseganja", pa tudi z občutjem strahu oz. z momentom grozljivega (*tremendum*). Le-ta ima svoje "grobe in barbarske predstopnje in izraze", lahko pa postane tudi "tiho ponižno drhtenje in molk ustvarjenega bitja".<sup>11</sup> Čeprav gre v primeru *tremenduma* za skrajno odbijajoč moment numinoznega, ki "nepremagljivo moti kroge tistih ljudi, ki želijo v božjem priznati samo dobroto, blagost, ljubezen, zanesljivost in sploh samo momente naklonjenosti in obrnjenosti k svetu", Otto prav v njem vidi temelj vsega religioznozgodovinskega razvoja; v njem naj bi koreninili vsi demoni, bogovi in vse, kar je sicer "mitološka apercpepcija" ali "fantazija" privlekla na plan kot postvaritev tega občutja.<sup>12</sup>

Moment *tremenduma* se v numinoznem povezuje z momentom privlačnega (*fascinans*) in tvori z njim nenavadno kontrastno harmonijo, ki je po Ottovi razlagi vsebina numinoznega. Racionalne predstave in pojmi, ki gredo vstric s tem irealnim momentom *fascinansa* in ki ga sistematizirajo, so ljubezen, usmiljenje, sočutje, požrtvovalnost. Tej disonantni vsebini daje obliko moment skrivnostnega (*mysteriosum*), ki meri na tisto "povsem drugo", tuje in začudujoče v numinoznem, kar je izpadlo iz območja navajenega, razumljenega in poznanege ter zato domačnega nasploh, ki se torej postavlja v nasprotje do vsega tega in zato napolnjuje človekovo notranjost z otrplo osuplostjo. Momente skrivnostnega, grozljivega in privlačnega Otto združi v sintagmo, ki jo je kasnejša recepcija vzela za ključni dosežek njegovega dela: numinozno je *mysterium tremendum et fascinans*.

Naštetim momentom, ki so za razumevanje pojma numinoznega ključni, Otto doda še moment energičnega, ki naj bi prihajal do izraza v ideogramih življenjskosti, strasti, razčustvovanosti, volje, moči, gibanja, vzbujenosti, dejavnosti, težnje, in moment augustuma, ki naj bi bil iracionalni pratemelj vseh možnih objektivnih нравstvenih vrednot (oziroma iz njih izviraajočih dolžnosti, prepovedi in obvez) in je zelo podoben momentu privlačnega.

Navedeni momenti so, kot že omenjeno, primerno konceptualno orodje za obravnavo simbolistične lirike. Redko se sicer zgodi, da posamezen objekt (Drugo) znotraj simbolistične lirike pridobi vse poteze, ki jih Otto pripisuje numinoznemu; najpogosteje je zaznati le nekatere momente, ki pa so glede na Ottovo pojmovanje predimenzionirani ali zaobrnjeni v svoje nasprotje. Posebej očitna je za simbolistično liriko oziroma njeno obravnavanje Drugega močna navzočnost momentov grozljivega (*tremendum*), skrivnostnega (*mysteriosum*), nadmočnega (*majestas*) in z njim povezanega občutja kreaturnosti kot "refleks numinoznega objektnege občutja v samo-občutju".<sup>13</sup> Moment grozljivega je neredko stopnjevav do točke, ko postane Drugo za

8 R. Otto (1993), str. 14.

9 R. Otto (1993), str. 18.

10 Ibid., str. 78.

11 Ibid., str. 22.

12 S takim poudarjanjem momenta *tremenduma* se kasnejša filozofija religije in teologija, vsaj katoliška, v veliki meri ni sprijaznila. Prim. A. Stres (1994), str. 58.

13 Otto (1993), str. 16.



človeka nevarno, uničujoče, smrtonosno. Moment privlačnega se v simbolistični liriki najpogosteje pojavlja v kontrastni harmoniji grozljive in privlačne skrivnosti (*mysterium tremendum et fascinans*), redkeje pa v podobi ljubezni, milosti, sočutja oziroma nečesa, kar je za človeka oz. lirski subjekt osrečujoče. Moment energičnosti v simbolistični liriki le izjemoma prihaja do izraza v ideogramih življenjskosti, strasti, upora, gibanja, prevladujejo pa ideogrami razčustvovanosti in negibne (zgolj notranje) vznemirjenosti, ki subjekt žene v pasivnost in umik iz sveta, ne pa v spopad z njim. Najredkeje v simbolistični liriki naletimo na moment augustuma; Drugo se sicer lirskemu subjektu kaže kot nadrejeno in pogosto tudi kot čisto (v ideogramih čistosti, beline, snega, ledu, vode), vendar je ta nadrejenost večkrat občutena kot prisila, ki ji ni mogoče ubežati. Lirski subjekt je torej Drugemu poslušen in mu služi, vendar prejkone zgolj zaradi gole prisile nadmočnega.

Nazorne pesniške podobe, v katerih je mogoče prepoznati posamezne komponente numinoznega, kakor ga razume Otto, je mogoče najti v skoraj vseh simbolističnih tekstih; kot privlačni, a hkrati grozljivi in skrivnostni objekti se kažejo tako raznorodni pojavi, kot so npr. ženska (Valéry: *Les Pas*, Baudelaire: *Je t'adore à l'égal de la voûte nocturne*, Verlaine: *Green, Spleen in Streets*), narava ali njeni posamezni prizori (Baudelaire: *Correspondances*, Verlaine: *Les Soleils Couchantes in Chanson d'Automne*, Rimbaud: *Marine*), tuje dežele (Rimbaud: *Pijani čoln*, Baudelaire: *Parfum exotique*, Mallarmé: *Brise Marine*), sinjina oz. nebo (Mallarmé: *L'Azur*, Valéry: *Cimitière Marin*, Baudelaire: *Horreur Sympatique*), brežno (Baudelaire: *Le Gouffre*) in drugi.

### 3. Antropološke predpostavke pri R. Ottu

Središčno zanimanje teksta *Sveto R. Otta* je, kot jasno govori že naslov, označitev svetega (oziroma numinoznega), ki je po Ottu skupno jedro vseh religij. Zaradi take usmeritve so v tekstu neposredno razpoznavne predvsem njegove ontološke predpostavke, medtem ko je mogoče antropološke predpostavke razkriti posredno, npr. skozi njegova prepričanja o možnostih in način spoznavanja numinoznega.

Razum, kot Otto poudarja na več mestih v svojem delu, ni zadostno sredstvo spoznavanja numinoznega; iracionalno v ideji božjega se odteguje našemu pojmovnemu mišljenju in se izmika razumljivemu razlaganju. K iracionalnemu jedru božjega, svetega in vsake religije lahko človek pristopi le s t.i. numinoznim občutjem. Ob definiranju numinoznega občutja se Otto navezuje na Kanta in njegove uvodne besede h *Kritiki čistega uma*, kjer je govor o tem, da se vse naše spoznavanje pričinja z izkustvom in da je naša spoznavna zmožnost spodbujena s predmeti, ki vzdražijo naše čute. Vendar pa, poudarja Kant, čeprav se spoznanje začinja z izkustvom, ne izhaja v celoti iz njega. Otto mu tukaj pritrjuje in ponavlja, da čutni vtisi samo spodbudijo višjo spoznavno možnost - občutje numinoznega -, ki "izbruhne iz temeljev duše", iz najgloblje spoznavnega temelja same duše, nedvomno ne pred ali brez spodbude in dražljaja s strani svetnih in čutnih danosti in skušenj, ampak v njih in med njimi. Vendar ne prihaja iz njih, temveč prek njih."<sup>14</sup> Možnost spoznanja numinoznega torej ne leži ne v človekovem razumu ne v človekovih čutih temveč v globinah človekove duše ali duha (Otto v obravnavanem tekstu nikjer eksplisitno ne ločuje med enim in drugim); tu se skriva "skriti zasnitek človeškega duha, ki se, vzdramljen z dražljaji, prebuja".<sup>15</sup>

Implicitna antropologija je iz navedb dovolj jasno razvidna; človek je očitno

<sup>14</sup> R. Otto (1993), str. 155.

<sup>15</sup> Ibid., str. 157.

sestavljen iz telesa (ki mu omogoča čutenje) in duše oziroma duha. S tem se na ravni človeka ponavlja podobna polarna slika, kot je značilna za ontološke predpostavke Ottovega teksta (in tudi simbolistov), ki jih v pričujočem članku ne obravnavam podrobneje; tostranstvu v človeku ustreza telo, onostranstvu duša ali duh. Vendar pa je to le najbolj rudimentarna struktura Ottove antropologije; upoštevati je namreč treba, da je duša oz. duh domovanje dveh pomembnih človekovih sposobnosti: razuma in numinoznega občutja, pri čemer je slednje po Ottu primarnejšo. Tudi hierarhija posameznih človekovih delov in pripadajočih jim sposobnosti je glede na povedano dokaj jasna: najvišje je zagotovo sposobnost numinoznega občutja, čuti so pod njo. Prav tako je numinoznemu občutju podrejen razum, čeprav - tega ne gre spregledati - Otto v njem vidi nujen element religije.

#### 4. Transformacija Jaza v simbolistični poeziji

Tudi v simbolistični liriki je razbrati dvojnost duše in telesa, kakršna je implicitno prisotna v Ottovem tekstu. Takšno dvojnost je v osnovni obliki poznala že romantična in pred njo srednjeveška literatura, vendar je simbolizem v to tradicionalno polarnost zanesel novo dimenzijo: duša ali duh postajata znotraj simbolistične lirike vse bolj razosebljena, vse manj individualna in pripadajoča zgolj eni osebi.

Simbolistična lirika torej ni več osebnoizpovedna v romantičnem pomenu besede, ni več izpoved trpečega in razklanega pesnika oz. njegove duše ali, še bolje, srca, temveč postaja (če naj bo sploh govor o izpovednosti v zvezi s simbolistično liriko) izpoved nečesa nadosebnega in celo nadčloveškega, nečesa, kar se sicer javlja v človeku, vendar ni stvar njega kot posameznika, temveč stvarnosti, ki ga presega. V tem smislu lahko razumemo tudi Baudelairovo geslo: "*Moja naloga je zunajčloveška!*" in pa izjavo iz njegovega pisma, ki govori o "*hoteni neosebnosti mojih pesmi*".<sup>16</sup> V njegovih pesmih se sicer pojavlja jaz, vendar to ni empirični jaz in ne govori o izkušnjah, ki bi bile zgolj njegove, individualne, temveč ubeseduje izkustvo, ki je nadosebno, do neke mere celo nadčloveško.

Verlaine gre v svoji liriki v procesu razosebljanja lirskega subjekta za korak dlje od Baudelaira; nadosebno, nadindividualno duše je pri Verlainu že izrecno ubesedena. Že sintaktična analiza Verlainovih zgodnejših pesmi pokaže, da je lirski subjekt teh pesmi večinoma v pasivni vlogi, da nima lastne (svobodne) volje in da je absolutno podrejen volji nečesa, kar ga presega in kar celo stopa na mesto njegove subjektivnosti. Če pesmi razgradimo na posamezne stavčne člene, tj. osebek, povedek, predmet, in nato opazujemo, v kakšni vlogi se znotraj stavka pojavlja lirski subjekt (ta se lahko pojavi kot osebek, tj. kot dejaven element, ali pa kot predmet, tj. kot pasiven element), lahko hitro ugotovimo, da lirski subjekt večinoma ni aktiven, temveč je objekt neke druge sile - v pesmi *Chanson d'Automne* ga veter nosi kot mrtev list, v pesmi *Les Soleils Couchants* pa zahajajoča sonca nanj delujejo skorajda hipnotično in ga vklenejo v statičnost. V obeh omenjenih pesmih lirski subjekt skorajda ni več subjekt, saj nima lastne volje; spreminja se v objekt.

Skrajno točko te preobrazbe je lirski subjekt Verlainovih pesmi dosegel v pesmih zbirke *Romances sans paroles* (*Romance brez besed*). Slednja je nastala v zelo razburkanem obdobju Verlainovega življenja - v obdobju, ki ga je z ljubimcem Rimbaudom preživel izmenoma v Bruslju in Londonu. Kot ugotavlja literarna zgodovina, kažejo pesmi zbirke na določene vplive Rimbaudove poezije.<sup>17</sup> Najbolj je

<sup>16</sup> Oboje citirano v H. Friedrich (1972), str. 39.

<sup>17</sup> Prim. G. Michaud (1961), str. 114, in B. A. Novak (1996), str. 108.

razkranje subjekta očitno v ciklu *Ariettes oubliées* (*Pozabljeni napevi*), ki je del zbirke *Romances sans paroles*. Najizrazitejši primer razosebljanja najdemo v tretji pesmi omenjenega cikla, ki se začneja z enigmatičnim verzom "*Il pleure dans mon coeur*", kar bi lahko dobesedno prevedli kot "nekaj joče v mojem srcu", pri čemer seveda to "nekaj" ni enako individualnemu jazu oz. individualnemu lirskemu subjektu.

Še za stopnjo izrazitejšo neosebno razodeva znamenita Rimbaudova izjava: "*Kajti jaz je nekdo drug*." Da bi to izjavo za odtenek boljše razumeli, jo je potrebno uzreti v kontekstu. V pismu Georgesu Izambardu maja leta 1871 se izjava pojavi v naslednji obliki: "*Napačno je reči: Mislim. Morali bi reči: Misli se me. - Oprostite mi igro besed. - Jaz je nekdo drug. Tem slabše za les, ki postane violina, in zasmeh nezavednim, ki nergajo o tem, česar sploh ne poznajo!*"<sup>18</sup> V nekoliko bolj izdelani in jasni obliki je Rimbaud te svoje ideje podal v pismu Paulu Demenyju maja istega leta: "*... malokrat je pesem delo, to se pravi misel, ki jo pevec poje (in razume). Kajti Jaz je nekdo drug. Če se baker zbudi kot trobenta, ni za to nič kriv. To mi je jasno: priča sem razcvetu svoje misli: gledam ga, poslušam ga: potegnem z lokom: simfonija se premakne v globinah ali v trenutku skoči na oder.*"<sup>19</sup> V navedenem kontekstu je za razumevanje Rimbaudove enigmatične izjave verjetno najbolj uporaben stavek, ki govori, da je pesem le redko delo, tj. misel, ki jo pevec poje in razume. Razlog za to je ravno v tem, da pesnikov Jaz ni tisto, kar sam pesnik ponavadi misli, da je, temveč nekdo drug, *l'autre*, in ta drugi govori in poje skozi pesnika, ne da bi ga sam pesnik nujno razumel.

Ob analizi slavne Rimbaudove izjave ni mogoče spregledati njenih vzporednic z izjavami mistikov, in to ne le katoliških. Naj za primer navedem besede islamskega mistika Rumija: "*Ti in jaz sva nehala obstajati. Jaz nisem Jaz, Ti nisi Ti ... Jaz sem hkrati jaz in Ti, Ti si hkrati Ti in Jaz.*"<sup>20</sup> Podobnost je očitna; v obeh primerih se Jaz (samo)ukine in prepusti prostor Drugemu. Šele tako izpraznjenje, taka izločitev vsega človeškega iz Jaza omogoči, da v Jaz vstopi "nekdo drug".<sup>21</sup>

Pomembna (ne pa tudi nova) poteza Rimbaudovega pojmovanja vidca je v tem, da vidovitost ni prirojena ali dana ob rojstvu, temveč jo mora pesnik načrtno gojiti: "*Pravim, da je treba biti videc, iz sebe narediti vidca.*"<sup>22</sup> In na drugem mestu: "*Predmet prve raziskave človeka, ki hoče biti pesnik, je njegova lastna zavest - v celoti; on raziskuje svojo dušo, jo nadzira, zapeljuje, uči. Brž ko jo pozna, jo mora negovati ...*"<sup>23</sup> A kako konkretno poteka to raziskovanje lastne zavesti oz. duše? Rimbaud postopek opiše takole: "*Pesnik naredi iz sebe vidca z dolgotrajnim, neizmernim in premišljenim razdiranjem vseh čutov. Z vsemi oblikami ljubezni, trpljenja, norosti; išče samega sebe, v sebi precedi vse strupe, da bi ohranil vsa jedra. Neizrekljivo mučenje, v katerem potrebuje vso vero, vso človeško moč, v katerem postane med vsemi véliki bolnik, véliki zločinec, véliki pogubljenec - in najvišji Učenjak! - Kajti on prispe v neznano!*"<sup>24</sup> Pojmovanje pesnika, ki mora preobraziti samega sebe, zavestno delati na sebi, da bi

<sup>18</sup> A. Rimbaud (1984), str. 124.

<sup>19</sup> Ibid., str. 128.

<sup>20</sup> Citirano v M. Kerševan (1975), str. 107.

<sup>21</sup> V zvezi z Rimbaudovo enigmatično izjavo o Jazu gre omeniti še to, da je bila večkrat interpretirana v psihoanalitičnem okviru (kot tudi mnogi ostali pesnikovi teksti). Glede na tesno zvezo med Rimbaudom in nadrealisti se razlaga ponuja kar sama od sebe: "nekdo drug" je Nezavedno. Na tem mestu me psihoanalitične interpretacije ne zanimajo podrobneje; za namene pričujoče naloge se mi zdi dovolj ugotoviti, da je tudi pri Rimbaudu - tako kot pri ostalih treh obravnavanih pesnikih - prisotno tisto Drugo, skrivnostno, nespoznatno, ki ima številne poteze numinoznega.

<sup>22</sup> A. Rimbaud (1984), str. 128.

<sup>23</sup> Ibid., str. 128.

<sup>24</sup> Ibid., str. 128.

postal pesnik, je značilno moderno in ga je zaslediti že pri Baudelairu (v njegovih nasvetih mladim literatom), pa tudi pri Mallarméju. Povezuje se tudi s poudarkom na nujnem prepletu racionalnega in iracionalnega (ter čutov) v spoznavanju Drugega.

Podobno radikalno razosebljanje je značilno za poezijo Mallarméja; tudi tukaj je transformacija (v smislu razosebljanja) Jaza nujen predpogoj pesništva - vsaj v kolikor želi pesništvo nastopiti kot izrekanje Drugega. Najjasneje je Mallarmé postopek transformacije opisal v svojem pismu prijatelju Henriju Cazalisu iz leta 1867. V njem opisuje svojo bitko z Bogom (ta je opisan z vse prej kot pozitivnimi predikati in je označen za starega in zlobnega), ki ji je sledil padec v temo - zmagoviti, silni in neskončni padec v Nič. Pri tem padcu v Nič je doživel transformacijo: "... zdaj sem neoseben in ne več Stéphane, ki si ga poznal, - temveč sposobnost Duhovega Univerzuma, da se vidi in razvija skozi tisto, kar sem bil jaz."<sup>25</sup> Temu opisu so zelo blizu besede iz eseja *Crise de vers* (Kriza verza): "Čisto delo implicira izrazno izginotje pesnika, ki prepusti iniciativo besedam, preko trkov njihovih mobiliziranih neenakosti; zažigajo se z vzajemnimi odsevi kot neka domišljajska sled ognja v preriji, nadomeščujoč zaznavno dihanje s starodavnim liričnim dihom."<sup>26</sup> Ta probrzba Jaza, ki vodi v izrazno izginotje pesnika, je ključna predpostavka novega načina upesnjevanja sveta, ki jo je v naslednjih letih razvil Mallarmé - tako kot je osnovni pogoj Rimbaudove tehnike čutne irealnosti izbris empiričnega jaza, ki ga nadomesti "nekdo drug".

Take nadosebnosti, kot jo je razbrati v simbolistični liriki, v Ottovem tekstu ni neposredno opaziti, pač pa lahko morda do nadosebnosti pripeljemo njegovo pojmovanje numinoznega, in sicer če ga izpeljemo do skrajnih konsekvenc. Ottovega numinoznega zagotovo ni mogoče enačiti z božjo osebo, saj se, s tem ko je absolutno nadčloveško, kaže tudi kot nadosebno. V tem smislu je mogoče pritrditi ugotovitvi A. Stresa, da Ottovo numinozno otežuje osebno, jaz-ti razmerje med človekom in Bogom.<sup>27</sup> Če torej razmerje (in s tem komunikacija) med človekom in numinoznim ne more biti osebno, je verjetno lahko nadosebno - v smislu, da človek ne komunicira z numinoznim kot posameznik, temveč kot člen neke nadosebne, njega presegaajoče realnosti.

Zarisana preobrazba Jaza in z njo povezana nova sposobnost dojemanja, o kateri govorijo simbolisti, ima posledice tudi za položaj pesnika v svetu - analogno pa tudi, kot je mogoče razbrati iz teksta R. Otta, za vsakogar, ki je sposoben samostojnega proizvajanja višjih spoznanj. Tako na-dar-jen posameznik je na specifičen način vzvišen nad ostalimi ljudmi, hkrati pa zaradi tega pogosto tudi izločen, saj se njegova sposobnost dojemanja v družbi kot celoti (vsaj v sodobnem svetu) očitno ne pojmuje kot nekaj pomembnega.

## 5. Položaj pesnika v svetu: vzvišenost in izgnanstvo

### 5.1. Vzvišenost pesnika

Ena izmed ključnih predpostavk simbolističnega razumevanja sveta in človeka v njem je predstava o posebnem poslanstvu pesnika. Stanje, v katerem človek vsaj v svojem netelesnem delu presega individualno in tudi človeško eksistenco, v katerem se spaja z nadindividualnim Drugim in ga je sposoben tudi dojeti in posredovati svojo

<sup>25</sup> Prevedeno po izvirmiku iz Mallarmé (1998), str. 343.

<sup>26</sup> Prevedeno po izvirmiku iz Mallarmé (1970), str. 366.

<sup>27</sup> A. Stres (1994), str. 58.



izkušnjo naprej, ni dano vsakomur, temveč je privilegij izbrancev - kakršni so pesniki. Ti imajo posebej razvite sposobnosti dojemanja onostranstva in so zato vzvišeni nad ostalimi ljudmi, ki so omejeni zgolj na običajno (npr. nesinestetično) čutenje, na običajne užitke telesa in izbruhe čustev, ki ne vodijo do ekstatičnih višin in preseganja človeške danosti.

Da si ljudje po sposobnostih spoznavanja Drugega niso enaki, poudarja tudi R. Otto; višja spoznanja (višja glede na spoznanja, ki izhajajo iz golega izkustva) "niso taka, da bi jih moralo imeti vsako umno bitje (to bi bila "prirojena" spoznanja), ampak taka, da jih lahko ima vsakdo". Le redki so po Ottru sposobni višja spoznanja ne le sprejemati, dojemati (to je splošna zmožnost, katere zasnutek je v vsakem človeku) pač pa tudi samostojno proizvajati. Tega, poudarja Otto, so sposobni le na-dar-jeni, pri čemer poudarja, da "na-dar-jenost ni le višja stopnja, potenciranost splošnega zasnutka, saj se od njega ne loči le po stopnji, temveč tudi po načinu". Na tem mestu Otto uporabi dikcijo, s kakršno sicer pojasnjuje razmerje med človekom in bogom - le da jo zdaj uporabi za pojasnjevanje razlike med na-dar-jenimi in ostalimi ljudmi. To je seveda pomenljivo - s takim načinom razlikovanja očitno povzdigne določen sloj ljudi nad množico. V nadaljevanju na podoben način (s podobno dikcijo) pojasnjuje tudi razliko med umetniki in ljudmi, ki so umetnost sposobni zgolj dojemati: "Tisto, kar je tu pri množici samo sprejemanje, podoživljanje in presojanje prek izoblikovanega okusa, se na stopnji umetnika ponovi kot iznajdevanje, stvaritev, komponiranje, kot samodejno genialno proizvajanje."<sup>28</sup>

Posebno vzvišenost, plemenitost, pripisujejo pesniškemu stanu tudi simbolistični pesniki sami. Pri Valéryju naletimo na tako utemeljitev: "No, pravkar sem se skliceval na spomin in magijo. In sicer zato, ker se poezija nedvomno nanaša na neko stanje človeštva, ki je obstajalo pred pisavo in pred kritiko. V slehernem resničnem pesniku najdem torej starodavnega človeka, ki še pije iz izvirov jezika; izmišlja si 'stihe' - približno tako, kot so bolj nadarjeni primitivci morali ustvarjati 'besede' ali prednike besed. Zdi se mi torej, da pesniški dar, ki je bolj ali manj zaželen, priča o neki vrsti plemenite krvi, ki ne temelji na arhivskih listinah kot potrdilu rodovnika, temveč na starodavnosti, ki jo lahko dejansko opazimo v načinu čutenja in delovanja. Pesniki, vredni tega velikega imena, utelešajo na ta način Amfiona in Orfeja"<sup>29,30</sup> V nadaljevanju pesnike imenuje tudi "tista bitja, ki so pol kralji, pol duhovni - pol resnični in pol legendarni, ki jim dolgujemo vero, da nismo zgolj zveri".<sup>31</sup> Podobne predstave o poslanstvu pesnikov tudi danes niso redke.

## 5.2. Arhaični izvori predstave o vzvišenosti pesnika

Predstava o umetniku kot izbrancu, miljencu bogov ali boga, je stara; poznala jo je že antika in M. Eliade jo povezuje z ontološko zasnovo arhaične miselnosti<sup>32</sup>; znotraj nje se nekaterih slojev ljudi oz. poklicev (mdr. pesnikov) drži aura svetosti, saj so sposobni komunikacije z onostranstvom, s tistim, ki utemeljuje vse, kar je končno in totransko. Akt pisanja, literarnega ustvarjanja lahko v skladu z Eliadejem umeščamo med ponovitve stvarjenja, vzvišenega kozmogonskega dejanja, božjega stvarjenja sveta oz. prehoda iz kaosa v kozmos. V arhaičnem svetu je, piše Eliade, vsako dejanje, ki je

<sup>28</sup> R. Otto (1993), str. 222-223.

<sup>29</sup> Lik Orfeja se v simbolistični liriki, pa tudi v drugih zapisih simbolističnih avtorjev, pogosto pojavlja (pomislimo npr. samo na Rilkeja in njegove *Sonete na Orfeja*).

<sup>30</sup> P. Valéry (1987), str. 714.

<sup>31</sup> Ibid., str. 715.

<sup>32</sup> Eliadejeve teze, ki jih navajam v pričujočem tekstu, so povzete po M. Eliade (1992).



imelo pomen, ponavljalo nek element prvotnega stvarjenja; vsi plesi so bili nekoč sveti plesi (ponovitev gibov stvarnika), vse vojne svete vojne (ponavljanje prvobitnega spopada dveh bogov), vse umetnosti svete umetnosti. Tudi stanje blaženosti lahko po mnenju Eliadeja pojmuje kot posnetek božjega stanja. Po analogiji z zarisanimi Eliadejevimi pojmovanji bi lahko tudi sinestezijo, kakor jo pojmujejo simbolisti, razumeli kot posnetek božjega doživanja, ki je poudarjeno združujoče, vseobsegajoče, nad sposobnostmi posamičnih človekovih čutov.

Z literarnim u-stvarjanjem pesnik torej posnema Boga, pri čemer se lahko akt posnemanja izteče tudi v akt brisanja Boga (bogov, transcendence) in nadomeščanja tega s pesnikom samim, ali pa zavest o posnemanju prvobitnega stvarjenja sploh izgine iz pesnikove zavesti. Pri pesnikih, pri katerih v opusu prevladuje simbolistična zasnova sveta, so popolni poskusi izničenja (vsakršne, ne le tradicionalne) transcendence redki in še ti se ponavadi iztečejo v poraz človeka in ponovno vzpostavitev Drugega. Čiste simbolistične pesmi izražajo popolno odvisnost subjekta od (lahko tudi zelo krutega) Drugega, pri čemer se ta odvisnost neredko stopnjuje v popolno izničenje subjekta kot subjekta - namreč v smislu, da je edini pravi subjekt (v pomenu nosilca dejanja) Drugo samo, človek pa je zgolj objekt te transcendence.<sup>33</sup> S tem se simbolistični zaris sveta močno približa arhaičnemu; morda lahko ravno s sorodnostjo onotološke zasnove simbolizma in antike pojasnimo tudi pogosto pojavljanje motivov iz grške mitologije v simbolistični liriki. Povzemanje in predelovanje mitologije je sicer stalnica v vseh obdobjih zahodne (na grško-judovski tradiciji temelječe) literature, vendar vsako obdobje prevzema določen tip mitoloških elementov, junakov, zgodb in jih na svojstven način predeluje. Na podlagi dosedanjega ukvarjanja z lirskimi teksti simbolizma lahko postavim hipotezo, da so za te tekste posebej značilne aluzije na tiste mitološke like in zgodbe, ki govorijo o neizogibni ujetosti posameznih junakov v premene krute usode. Takšna ujetost junakov je seveda konsistentna z ontologijo predaristotelovske antike (in po mojem mnenju tudi simbolizma), ki človeku odreka vsako svobodo in subjektivnost. Kot primer popolne podrejenosti človeka Drugemu (in s tem popolne heteronomnosti človeka) lahko na tem mestu služi Baudelairova pesem *Previdnost*, v kateri lirski subjekt poziva svojo družico, naj bo tiho, naj ne moti Narave, krutega in molčečega Boga. Podoben fatalizem kažeta tudi Mallarméjevi pesmi *L'Azur* in *Labodji sonet*.

### 5.3. Odvrčanje "neposvečenih" kot način vzpostavljanja in utrjevanja vzvišenega statusa

Občutje vzvišenosti, drugačnosti, izločenosti, nadpovprečnosti se na zanimiv način kaže v tekstih, ki so jih nekateri pesniki fin-de-siècla namenjali svojim bralcem. V

<sup>33</sup> V tej točki se ontološki zaris simbolizma odmika od srednjeveškega pojmovanja sveta, znotraj katerega je sicer človek podrejen transcendenci (Bogu), vendar se kljub temu lahko svobodo odloča, deluje, izbira - pa čeprav le med možnostmi, ki mu jih ponuja transcendenca. Je torej subjekt (kar pomeni, da nosi tudi odgovornost za svoje odločitve in dejanja), vendar omejen, neavtonomen subjekt, njegova svoboda je relativna. Simbolizem človeku odvzame vsako svobodo in mu s tem odreče status subjekta, s čimer se močno približa arhaičnemu pojmovanju sveta in človeka, ki ga je mogoče razbrati zlasti v tragedijah klasične antike in za katerega je značilna prav odsotnost svobodne volje (stara grščina sploh ne pozna pojma, ekvivalentnega našemu pojmu svobodne volje), popolna podrejenost človeka volji bogov in s tem popoln fatalizem. Tak zaris sveta je mogoče razbrati v tragedijah klasične antike in šele poznavanje tega zarisa sveta nam omogoča razumeti, zakaj je kralj Ojdip kriv prešuštvovanja z materjo in umora lastnega očeta, čeprav je ta dejanja storil nevedoč, da gre za mater in očeta. Tudi Filoktetov upor je znotraj takega sveta brez haska; odločitvam bogov se pač ni mogoče upirati, in če ne gre drugače, bodo za to poskrbeli sami z neposrednim posegom v dogajanje (kot deus ex machina). Prim. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet (1994), str. 33-59.

teh nagovorih lirski subjekt nagovarja imaginarnega bralca kot (vsaj v določeni potezi) sebi enakega in odvrta od nadaljnega branja vse, ki določene poteze, sposobnosti ipd. nimajo. Za razliko od npr. *captatio benevolentiae* gledalcev v elizabetinskem gledališču ti nagovori ne služijo pridobivanju naklonjenosti celotne publike, pač pa lirski subjekt z njimi odvrta "neprimerne", tj. nevpeljane, neposvečene bralce, in poziva k branju le sebi enake. Gre torej za nekakšen *captatio benevolentiae* zgolj za elito.

V Baudelairovem lirskem opusu najdemo dva teksta, ki sta očitna primera takega nagovora bralca. Pesem *Au lecteur (Bralcu)* je bila uvodna pesem zbirke že v prvi, arhitektonsko najpopolnejši izdaji zbirke *Fleurs du Mal*. V njej sicer lirski subjekt nikoli izrecno ne odsvetuje bralcu branja, pač pa to počne posredno, s samo vsebino verzov, ki so prepolni nečednosti, zveri,<sup>34</sup> grešnosti, umazanije, vse pa je prikazano kot človeku (vsaj podzavestno) neznansko privlačno - Hudič, ne pa milostni Bog, naj bi bil gibalec človeškega sveta. Pomenljivi so zlasti zadnji verzi, v katerih lirski subjekt imenuje bralca hinavca ter svojega bližnjika oz. brata (*hinavski bralec, - bližnjik moj - moj brat*): bralec je torej enako potopljen v grešnost kot lirski subjekt sam (zato bratstvo), vendar si to prikriva, se bojzljivo spoveduje in si poskuša z jokom izmiti madeže (zato hinavstvo). V pesmi *Épigramme pour un livre condamné (Moto za obsojeno knjigo)* iz tretje izdaje *Rož zla* (1868) je odvrtačanje neprimernih, neposvečenih bralcev še očitnejše. Lirski subjekt se neposredno obrne na bralca z nasvetom, naj odvrže knjigo, če ne sodi med satanove učence: "*Če te ni v brezbožni modrosti / Satan šolal, zviti dekan, / pusti! trudil bi se zaman, / prej bi me še obdolžil norosti.*"

Zanimivo in povedno je, da podoben postopek odvrtačanja "neprimerne" publike uporablja tudi Rudolf Otto v svoji knjigi o svetem. Ko namreč poskuša pojasniti pojem numinoznega, opozori, da stroga definicija pojma ni mogoča, pač pa lahko bralcu pomaga do razumetja tako, da ga skuša privedi do tiste točke njegovega občutja, na kateri mu razumevanje samo vznikne. Nato zapiše: "*Pomislimo na trenutek močne in skrajno enostranske religiozne vznemirjenosti. Kdor tega ne zmore ali kdor sploh ne pozna takšnih trenutkov, tega naprošamo, naj ne bere dalje. Kajti težko je razpravljati o veroslovju z nekom, ki se spominja svojih pubertetniških prebavnih motenj ali socialnih občutkov, ne more pa se spomniti svojih religioznih čustev.*"<sup>35</sup>

Vzpostavljanje takega odnosa do bralstva je značilno tudi za številne druge pesnike fin-de-siècla in sovpada s splošno prepoznano temačnostjo, nerazumljivostjo njihovih tekstov (ki želijo predvsem zveneti, ne pa sporočati).<sup>36</sup>

#### 5.4. Izgnanstvo pesnika

Vzvišenost in posebna nadarjenost pa za pesnike ni vedno osrečujoča, nasprotno; v družbi, ki pesnikove sposobnosti ne ceni, je ta obsojen na izločenost, na večno izgnanost iz tostranskega, vsakdanjega življenja soljudi. "*Zame je usoda pesnika v tej*

<sup>34</sup> Med strašljivimi zvermi so navedene tudi take, ki danes marsikomu ne zbuja neugodja, temveč so mnogim celo privlačne, npr. panter, opica, kragulj, kar je dober primer prevrednotenja, ki se je zgodilo v zadnjem stoletju.

<sup>35</sup> R. Otto (1993), str. 16.

<sup>36</sup> Kot zanimivost navedimo, da tudi v sodobni literaturi (tudi slovenski) in celo v (poljudno)znanstvenih tekstih tovrstnih nagovorov, čeprav v milejši obliki, ne manjka; če ne prihajajo izpod peresa samega avtorja, jih je zagotovo zaslediti pri recenzentih, avtorjih spremnih besed in tudi pri novinarjih, ki predstavljajo posamezne avtorje oz. njihova dela. Na platnicah romana *Kraljeva hči* (1997) I. Škamperleta denimo naletimo na takle nagovor: "*Nepripravljenim odsvetujemo, vpeljanim priporočamo*", M. Peruš pa v svojem delu *Vse v enem, eno v vsem* (1995) trdi: "*Žal si človek, ki nima transcendentalnih izkušenj, nikakor ne more predstavljati, v čem naj bi bil pomen takih poskusov. To pa še ni razlog za vnaprejšnje nasprotovanje*" (str. 166).

*družbi, ki mu ne dovoljuje, da bi živel, usoda človeka, ki se umakne v samoto, da bi izklesal svojo lastno grobnico.*" je izjavil Mallarmé v intervjuju Julesa Hureta leta 1891. In v nadaljevanju: "... jaz sem v bistvu samotar, ki verjame, da je poezija rojena za razkošje in vrhovni sijaj družbe, ki je tako ustvarjena, da je v njej tudi dovolj prostora za praznovanje, mi pa smo danes izgubili vsakršno vednost o tem in pozabili celo sam pojem te družbe. Drža pesnika v času, kakršen je danes, ko pesnik stavka proti družbi, je v tem, da mora odstraniti vsa pokvarjena sredstva, ki se mu ponujajo."<sup>37</sup>

V simbolistični liriki se kot paralela pesnikovemu položaju pogosto pojavljajo opisi različnih marginalnih skupin: tujcev (priseljencev), slepcev, gobavcev in drugih bolnikov, homoseksualcev, prostitutk, pa tudi divjih živali, ki so zaprte v živalskih vrtovih. Primer sopostavljanja podob ljudi, ki so zaradi tega ali onega razloga obsojeni na drugačnost in s tem izločenost, pa tudi drugih živih bitij, ki so prisiljena živeti in trpeti v svetu, ki ni po njihovi meri, je najti npr. v Baudelairovi pesmi *Cygne (Labod)* iz cikla *Tableaux parisiens (Pariške slike)*. Lirski subjekt se v pesmi spominja podobe laboda, ki je ušel iz svoje ječe in zdaj kot "nesrečnik, bitje tuje" blodi po zaprašenih cestah, hlepeč po domačem jezeru. V nadaljevanju premišljuje o jetični zamorki, ki gazi blato v tujem mestu in išče domače kraje ("*odsotne palme išče v mestu tujem*"), nato pa še "*o vseh, ki najti nikdar več ne znajo / zgubljenega; vseh, ki solzé pijó / in kot volkulja blago bol sesajo, / in o sirotah, ki kot cvetje mró!*", in še "*na brodolomce mislim zapsuščene, / premagance, jetnike ... vse trpeče!*"

Podobo izgnanca, ponovno v povezavi z labodom, najdemo tudi v že omenjenem Mallarméjevem *Labodjem sonetu*, kjer je govor o "*jalovem izgnanstvu laboda*". Tudi tukaj naletimo na podobo bitja, ki je prisiljeno v izgnanstvo; njegova domovina je namreč nek drugi čas, preteklost, nekdanjost - kot lahko razberemo iz druge kvartine, kjer je govor o "*labodu nekdanjosti*".

S stališča sociologije religije lahko zarisano samorazumevanje simbolistov v odnosu do družbe primerjamo z razumevanjem, ki ga o sebi in družbi gojijo pripadniki verskih herezij oz. sekt, tudi nekaterih t.i. novodobnih (new age) religioznih gibanj; pri obojih je prisotno občutje privilegiranosti, vzvišenosti nad ostalimi ljudi in hkratno poudarjanje izločenosti, ki se pri religioznih sektah neredko manifestira tako, da morajo člani izstopiti iz običajnega reda življenja in zaživeti po točno določenih pravilih skupnosti, v posebnih prostorih ipd. Pri simbolistih na tako obliko organizirane skupnosti ne naletimo, pač pa so bili posamezni pesniki pogosto tesno povezani med seboj, se sestajali itd. Dober primer take, sicer neformalne simbolistične skupnosti so t.i. torkovci (mardistes), tj. pesniki, ki so se ob torkih dobivali v Mallarméjevem stanovanju in navdušeno poslušali svojega učitelja. Podobni krožki so se ustvarili tudi okoli posameznih literarnih revij, ki so objavljale simbolistične (in dekadence) pesmi in podpirale nove literarne usmeritve. Izločenost oz. drugačnost se je pri simbolistih (oz. dekadentih - ponavadi je, kot že omenjeno, šlo za iste osebe) manifestirala v (za takratne razmere) nenavadnem bizarnem, moralno izprijenem in od družbe očrjenem stilu življenja; verjetno najbolj znana primera take ekscentričnosti sta Verlaine in Rimbaud.

Podobnost med organiziranostjo in samodojemanjem simbolističnih krožkov in marginalnih skupin lahko razložimo s pomočjo nekaterih teoretskih nastavkov, ki jih podata Berger in Luckmann. Avtorja posebej opozarjata, da znanje pesnikov, znanstvenikov, filozofov dandanes ni del povprečnega znanja družbe, saj je za kaj takega pretirano specialistično in specializirano. Posledica tega je po njunem mnenju v tem, da "*vsakdanje življenje ostane prikrajšano za 'sveto' legitimizacijo in tisto teoretsko*

<sup>37</sup> S. Mallarmé (1987), str. 709-710.

razumljivost, ki bi ga povezala s celovitostjo simbolnega sveta. Preprosto rečeno, laični pripadnik družbe ne ve več, kako se njegov svet vzdržuje, ve pa, kdo so specialisti za vzdrževanje sveta.<sup>38</sup> Ta argumentacija s širšega vidika osvetljuje nekatere poteze simbolistične antropologije, zlasti simbolističnega pojmovanja pesnika in njegove vloge v svetu. Simbolistični pesniki se zavestno izogibajo vsakdanjemu jeziku in nočejo, da bi bile njihove pesmi razumljene. Samovoljno se izločajo iz sveta, ki ni sposoben dojeti njihove hermetične poezije, hkrati pa na paradoksen način iz svoje izločenosti črpajo vedno nov zagon za ustvarjanje.

Vendar bi za "laične pripadnike družbe" težko trdili, da vidijo v simbolističnih pesnikih "specialiste za vzdrževanje sveta"; zavedajo se sicer njihove posebnosti, drugačnosti, izločenosti, vendar mnogi ne priznavajo legitimnosti njihovih simbolnih svetov. To je značilno tudi za odnos (vsaj dela) laične skupnosti do sodobnih znanstvenikov in filozofov. Njihovi svetovi so tako hermetični in laiku pogosto tako nedostopni in nerazumljivi, da jih ne prepozna kot pomembne za njegovo vsakdanje življenje. Tudi Berger in Luckmann ugotavljata, da je intelektualec danes marginalni družbeni tip, saj ni priznan kot uradni izvedenec za družbo. Lahko pa se umakne v intelektualno poddružbo, ki mu daje čustveno zavetje. V tej situaciji intelektualec razvije različne postopke za zaščito svoje poddružbene realnosti: vse svoje stike omeji na člane poddružbe in se izogiba zunanjim posameznikom. Tako obnašanje spominja na obnašanje pripadnikov religioznih sekt in avtorja celo trdita, da "sekularizirane oblike sekt predstavljajo ključno karakteristiko intelektualcev v sodobni pluralistični družbi".<sup>39</sup> Tudi v obnašanju simbolistov (in dekadentov), pa tudi pripadnikov kasnejših literarnih smeri in tokov, ki so izšli iz simbolizma, lahko prepoznamo značilnosti takega sektaštva: zapiranje v lasten krog, vzdrževanje stikov zgolj s (podobno mislečimi) pesniki ipd.

### 5.5. Dvojno izgnanstvo pesnika

Odnos simbolističnega pesnika do družbe je torej disharmoničen; v njem se mešata osrečujoče občutje vzvišenosti in deprimirajoče občutje izločenosti. Podobno napetost pa je najti tudi v odnosu do Drugega: gre za že večkrat omenjeni spoj groze in privlačnosti, neustavljive privlačnosti in hrepenenja, ki pa nikoli ne doseže izpolnitve. Mnoge simbolistične pesmi upesnjujejo boleče spoznanje neskončne razlike med človekom in Drugim, pri čemer neredko kot neskončno drugačno Drugo nastopa angel. Pri Baudelairu naletimo na motiv angela v pesmi *Réversibilité (Angel vedrine poln)*, v kateri lirski subjekt nagovarja (vedrine, dobrote, zdravja, lepote, sreče ipd. polnega) angela in mu zoperstavlja tesnobo, sovraštvo, bolezen, starost, gube in vse druge tegobe človeškega sveta. Podobna je podoba angela v Valéryjevi pesmi v prozi *Ange (Angel)*, kjer angel ponovno nastopa kot bitje, ki je človeku tako neskončno drugačno, da ne more razumeti njegovih tegob.

V nasprotju z angelom - bitjem onkraj tuzemskih dilem - pesnik stoji na robu med tostranstvom in onostranstvom, zdaj presrečen, ker je bliže tistemu onkraj, ki je bolj resnično in bolj bivajoče od tostranstva, drugič obupan, ker se ne more prebiti v tisto onkraj in ne pripada zares ne enemu ne drugemu svetu in je, vsaj za časa svojega zemeljskega bivanja, obsojen ostati zgolj sponka med nebom in zemljo, lovec ravnotežje na robu med dvema svetovoma in govoreč v jeziku, ki je tostranstvu nerazumljiv, hkrati pa kljub vsem naporom ne more zapopasti onega onkraj, temveč ga

<sup>38</sup> Berger, Luckmann (1988), str. 105.

<sup>39</sup> Ibid., str. 117.



lahko, v najboljšem primeru, le nejasno nakazuje. V nadaljevanju podrobneje razlagam vzporednice med Ottovimi in simbolističnimi pogledi na možnosti spoznanja in izrekanja Drugega; ti pogledi so tesno povezani z že zarisanimi antropološkimi in ontološkimi predpostavkami.

## 6. Možnosti spoznanja in izrekanja Drugega

### 6.1. Gnoseološke predpostavke Ottovega teksta in simbolistične lirike

Ena izmed zelo očitnih skupnih potez Ottovega pisanja in simbolistične literature je dvom v možnost racionalnega spoznanja sveta in s tem povezan skeptičen odnos do vsakdanjega jezika kot sredstva sporočanja - gre torej za vprašanja, ki sodijo v območje gnoseologije kot vede oz. filozofske discipline o spoznanju. Ob izrazitem antiracionalizmu Ottove fenomenologije in simbolistične lirike pa ne gre spregledati temu povsem nasprotnih teženj; tako Otto kot simbolisti priznavajo potrebnost racionalnega spoznavanja, vendar pa mu ne priznavajo absolutne veljave in zahtevajo njegovo navezavo na iracionalno (in posredno tudi čutno) dožemanje. Shema spoznavanja je pri simbolistični liriki in Ottru tako tročlena, saj zajema čutne vtise, iracionalno dožemanje in racionalno shematizacijo. S tem se oddaljuje tako od spoznavnih predpostavk naivnega racionalizma, empiricizma in materializma, ki iz sheme spoznavanja izločijo element iracionalnega in prisegajo bodisi na moč racia bodisi na čutne vtise ali v najboljšem primeru na povezavo obojega, kot tudi od romantične reakcije na novoveški racionalizem, ki je vse upe stavila na povezavo iracionalnosti in čutov ter izločila razum. Otto poudarja nujnost racionalne shematizacije iracionalnega doživetja numinoznega oziroma je prepričan, da so religije, ki imajo jasne pojme in spoznanja, superiorne; samo racionalna religija omogoča vero kot prepričanje z jasnimi pojmi v nasprotju z golim občutjem.<sup>40</sup> Podobno tudi Valéry, eden izmed ključnih dedičev simbolistične tradicije v 20. stoletju, v odporu do romantične iracionalnosti in razčustvovanosti prisega: "Če že moram pisati, potem rajši pri polni zavesti in popolnoma priseben napišem slabo stvar, kot da bi po milosti zanosa in ves iz sebe ustvaril najlepšo umetnino."<sup>41</sup> Baudelaire, ki je s svojim opusom postavil temelje simbolizma, prav tako združuje iracionalno genialnost in kritično inteligenco, nenadzorovano inspiracijo in razumsko obvladano formo. Njegove *Fleurs du mal* (Rože zla) so vrhunska manifestacija spoja teh dveh nasprotujočih si teženj; H. Friederich zbirko uvršča med "arhitektonsko najstrožje knjige evropske lirike" - poleg Petrarcovega *Cazoniere*, Goethejevega *Westöstlicher Diwan* in Guillénovega *Cantico*. Ta navidez nelogičen spoj iracionalnosti in racionalnosti je le eden izmed mnogih paradoksov, ki družijo simbolizem in Ottov tekst.<sup>42</sup>

Če povzamemo: tako Ottova gnoseologija kot gnoseologija simbolistov sta pretežno - čeprav ne popolnoma - antiracionalistični in prisegata na moč intuitivnega, iracionalnega spoznavanja, vendar v povezavi z razumskim spoznanjem. Jezik vsakdanjega sporočanja je za tako spoznavanje neprimeren in ga je zato potrebno korigirati. Otto denimo trdi, da jasni pojmi, racionalni predikati oziroma racionalne izjave, čeprav so pri opisovanju boštva, mitov, religije ponavadi v ospredju, svojih predmetov ne izčrpajo. Najnotranjše bistvo vseh religij, tj. numinozno, namreč ni racionalno dojemljivo; gre za kategorijo *sui generis*, torej za izvorno in temeljno danost,

<sup>40</sup> R. Otto (1993), str. 9-10.

<sup>41</sup> P. Valéry (1987), str. 713.

<sup>42</sup> H. Friederich (1972), str. 42.



ki je kot take ni mogoče definirati v strogem smislu. Racionalni predikati, ki se ponujajo kot sredstva opisovanja tega numinoznega, so sicer vsekakor "tudi bitnostni predikati, vendar so sintetični bitnostni predikati in jih prav razumemo samo tedaj, če jih razumemo v tem smislu; se pravi, če so pridodana k nekemu predmetu kot svojemu nosilcu, ki sam ni spoznan že kar skupaj z njimi in v njih tudi ne more biti spoznan".<sup>43</sup> Racionalni predikati torej niso zadostno sredstvo spoznavanja predmetov (oziroma vsaj numinoznega), saj se zaradi svoje sintetične narave nikoli ne dotaknejo posameznega, konkretnega predmeta oziroma njegove lastnosti, pač pa vedno ostajajo na ravni splošnosti, abstrakcije - na ravni, kjer je mogoče iskati podobnost in univerzalnost. Čeprav se zaradi te omejitve s pomočjo jezika nikoli ne moremo dokopati do posameznega, je po drugi strani ta ista omejitev jezika (oziroma človeškega mišljenja sploh) nujni predpogoj vsakršnega spoznanja o svetu. Ali, kot pravi Valéry v svoji pesmi v prozi *Čudaštva I*: "Nedvomno je to način, kako se razvija 'Narava'. Zanj ni preteklosti ne obnove zgodbe ne podobnosti, ki smo jih prisiljeni sprejeti zaradi grobosti svojega zaznavanja, maloštevilnosti svojih sredstev in nuje po poenostavljanju. Toda brez te revščine, brez te nuje in brez tega potvarjanja bi ne bilo inteligence, bi ne bilo analogij in bi ne bilo univerzalnosti."

Navkljub inherentni omejenosti človeških spoznavnih možnosti je numinozno po mnenju Otta mogoče spoznati - vendar na nek drug, specifičen, posreden način, ki vključuje tako delovanje racia kot iracionalnih zmožnosti: "Poslušalcu lahko pomagamo do njenega razumetja samo tako, da ga prek pojasnitve poskušamo privedi do tiste točke njegovega občutja, na kateri mu sama vznikne in se je zave. Ta potek lahko podpremo s tem, da ob njej podajamo in ji nato dodajamo nekaj podobnega (ali pa tudi značilno nasprotnega), kar nastopa na drugih že poznanih in domačih področjih občutja: 'Naš X ni to, je pa temu soroden in onemu nasproten. Ali nisi zdaj že sam dojel, za kaj gre?' To pomeni: našega X-a se v strogem smislu ni mogoče naučiti, temveč ga lahko le vzbudimo, prebudimo - kakor sploh vse, kar prihaja 'iz duha'."<sup>44</sup> V skladu s tem je torej mogoče za opisovanje numinoznega uporabljati pojave in občutja oziroma izraze, ki so v rabi v vsakdanjem življenju in govoric, vendar se je potrebno nenehno zavedati, da so ti pojavi, občutja zgolj podobni (lahko tudi na način negacije), ne pa tudi enaki pojavu numinoznega oz. občutjem, ki jih numinozno zbuja. To zavedanje je v Ottovi študiji močno prisotno; ko razlaga moment augustuma v numinoznem, npr. opozarja: "ob tem imejmo nenehno pred očmi, da ti izrazi kot taki nikakor ne zadanejo povsem in natančno tistega, na kar v resnici merimo, ampak na to le namigujejo".<sup>45</sup> Da bi se izognil izenačevanju numinoznega in njegovih momentov z vsakodnevnimi, tostranskimi občutji, ki jih pozna človek in ki so vezana na njegovo profano življenje, gre Otto ob definiranju posameznih momentov numinoznega celo tako daleč, da uvaja pojme, ki so vsakdanji govoric tuji in zato neobremenjeni z vsakdanjimi, tostranskimi pomeni. Takim pojmom (npr. numinozno, tremendum, fascinans, augustum ipd.) nato lahko pripiše pomen, ki je vezan izključno na numinozno.

Skoraj identičen način spoznavanja (vendar v območju poezije) zagovarja tudi Mallarmé, ko v interjuyu z Julesom Huretom razmišlja o razliki med parnasovci in mladimi: "Glede vsebine verjamem, da so mladi bližji pesniškemu idealu kot parnasovci, ki svoje teme še zmeraj obravnavajo na način starih filozofov in starih retorjev, tako da predmete prikazujejo direktno. Osebno sem mnenja, da mora poezija, ravno obratno, vsebovati le aluzijo. Petje je zrenje stvari, pri katerem se podoba poraja

<sup>43</sup> R. Otto (1993), str. 10.

<sup>44</sup> Ibid., str. 15.

<sup>45</sup> Ibid., str. 78.

iz sanjarjenja, ki ga te stvari vzbujajo. Parnasovci pa jemljejo stvar v celoti in jo kažejo: na ta način se jim izmakne skrivnostnost: duha so oropali tiste dragocene radosti, ki je v veri, da ustvarja. Imenovati predmet pomeni uničiti tri četrtine užitka v pesmi, ki je vendarle narejena zato, da bi jo odkrivali po kapljicah: sugerirati predmet, to je sen. Popolna uporaba te skrivnosti ustvari simbol: po kapljicah priklicati predmet, da bi uprizorili duševno stanje, ali pa, obratno, izbrati določen predmet in iz njega izpeljati duševno stanje skozi proces dešifriranja." In v nadaljevanju: "V poeziji mora vselej obstajati enigma, cilj literature - ni nobenega drugega - je priklicevanje stvari."<sup>46</sup>

Očitno je torej, da razumevanje jezika sovпада s spoznavno shemo simbolistov in Otta: jezik kot sredstvo razuma sam po sebi ne zadošča za izrekanje Drugega, vendar je mogoče to njegovo pomanjkljivost korigirati z vnosom večpomenskosti in s tem nujno tudi iracionalnosti.

V simbolistični liriki lahko razberemo množstvo raznolikih načinov rabe jezika, ki se oddaljujejo od vsakdanje govornice, osvobajajo besede njihovega vsakdanjega smisla in jim podeljujejo nove, nevsakdanje, pojmovno in racionalno nedojemljive pomene. Besede, ki jih uporabljajo simbolisti - podobno kot pojmi, ki jih uporablja Otto -, tako ne pozivajo na razumevanje, pač pa na ugibanje (Valéry); njihov namen ni imenovati predmete, pač pa jih sugerirati, priklicati po kapljicah, da bi tako uprizorili duševno stanje (Mallarmé).

Otto v zgornjem navedku podaja dva temeljna načina pojasnjevanja numinoznega:

a. pojasnjevanje s pomočjo podajanja nečesa podobnega, npr. s komparacijami, metaforami, simboli, alegorijami ipd.;

b. pojasnjevanje s pomočjo podajanja nečesa nasprotnega, npr. z negativnimi kategorijami.

Na oba načina v številnih različicah naletimo tudi v simbolistični liriki, kar podrobneje ponazarjam v nadaljevanju.

## 6.2. Prevrednotenje čutnosti

Preden preidemo k podrobnejšemu pregledu izraznih sredstev v simbolistični liriki velja opozoriti na še eno skupno potezo simbolističnih in Ottovih predpostavk, ki jo razodevajo zgoraj navedeni odlomki. Gre za prepričanje, da duša oz. duh nista več edina medija, prek katerih se človek srečuje s transcenco - ob njiju se kot privilegirano sredstvo stika pojavljajo tudi človekovi čuti.

Pri Ottru o tem priča že citirana Ottova vpeljava Kantove sheme spoznavanja, ki jo aplicira na spoznavanje numinoznega; za spoznanje numinoznega je po Ottru potreben specifičen preplet delovanja čutov in "najglobljeja spoznavnega temelja same duše" oz. "skritega zasnutka človeškega duha".

Tudi v simbolistični liriki nadosebno izkustvo lirskega subjekta ni plod izključno duhovne dejavnosti, temveč ga spodbudijo čutni vtisi - čuti se pojavijo kot sredstvo komunikacije med človekom in onostranstvom. To je zelo očitno tudi v njegovi verjetno najbolj znani pesmi, sonetu *Correspondances* (*Sorodnosti*<sup>47</sup>). Vendar pa se čuti v sonetu ne pojavijo v svoji zemeljski, vsakdanji, tostranski funkciji, ko z očmi zaznavamo barve, svetlobo oziroma temo, z ušesi zvoke ipd. - ko torej čutila nastopajo vsako zase in vsako prepozna le točno določen kod znakov -, temveč kot preplet

<sup>46</sup> S. Mallarmé (1987), str. 709.

<sup>47</sup> Opozoriti velja, da Udovičev prevod *Correspondances* kot *Sorodnosti* ni najbolj ustrezen; saj zanemari tesno povezanost tega Baudelairevega soneta s teorijo korespondenc skandinavskega mistika E. Swedenborga.

čutov, ki hkrati (na način t.i. sinestezije) razbirajo preplet raznolikih čutnih dražljajev: vonjev, barv, zvokov. Šele s tako ubranim čutnim aparatom lahko človek zazna dražljaje, ki so "prepojeni z dihom neskončnih stvari". Čuti lahko torej nastopijo kot posredniki med človekom in nečim presežnim le, ko se odlepijo od svojih vsakdanjih funkcij in delujejo na kakovostno drugačni ravni - podobno, kot je po Ottu potrebno tudi pojme, kakršni so groza, strah, milost, ljubezen ipd., uporabljati oziroma razumeti zunaj njihovih vsakdanjih pomenov, da bi lahko prek njih (po podobnosti ali nasprotnosti) dojeli numinozno, ki biva na kakovostno drugačni ravni. Tudi Baudelairova lirika torej posredno priča o specifičnem načinu spoznavanja, kakršnega opisuje Otto in smo ga omenili zgoraj: gre za spoznavanje, ki spaja spodbudo oz. dražljaj iz čutnih danosti z "najvišjimi" sposobnostmi človekovega duha.

Da so na mesto duha kot privilegirano sredstvo človekove komunikacije lahko stopili čuti, se je moralo dogoditi prevrednotenje čutne in nadčutne sfere; čuti (vsaj v svoji sinestetični zmožnosti) v zarisu sveta, kakršnega razberemo v Baudelairovem sonetu, niso del profanega, padlega, manjvrednega, temveč segajo v območje svetega oz. numinoznega. Prevrednotenje čutnosti, ki je v tradicionalni krščanski shemi sodila v območje profanosti in je s seboj celo nosila grožnjo greha in Pekla, je v simbolizmu pogosto in je povezano tudi s prevrednotenjem telesa, materije in spolnosti (ki prav tako lahko postane sredstvo preboja iz človeškega v Drugo). Prav čutnost, pritrjana do izjemnih, tudi patoloških nians, je po dokaj razširjenem prepričanju temelj literarne dekadence.

Vendar pa - v skladu z že povedanim - poudarjanje čutnosti kot take še ne more biti zadosten prepoznavni znak dekadence, temveč lahko o dekadenci v zvezi s čutnostjo govorimo šele v trenutku, ko vzvišenost čutnosti (čutov, spolnosti, vsakršnih čutnih užitkov) ne izhaja več iz njene posredniške vloge med človekom in onostranstvom, temveč je čutnost le še človekovo sredstvo doseganja raznolikih užitkov v svetu, ki ne priznava ničesar presežnega oz. kjer je edino presežno človek sam. Takega absolutnega, edinorealnega človeka pa v Baudelairovem sonetu ni; njegov človek je še vedno podrejen nekemu Drugemu, ki ga presega, kar jasno kaže predvsem prva kitica. V njej je narava izenačena s templjem,<sup>48</sup> polnim živih stebrov, ki le včasih spregovorijo besede polzastrite; človek hodi skozi gozd simbolov, ki so povezani z onostranstvom, vendar jih lahko dojame le na poseben način, s pomočjo prepleta čutov. Čuti so torej v svoji sinestetični funkciji resnično vzvišeni, vendar le kot sredstvo stika s presežnim, ne pa kot sredstvo tosvetnega užitka.

Tudi v Verlainovi liriki je mogoče razbrati podoben odnos med lirskim subjektom in njegovimi objekti: ponovno gre za težko spoznatne, privlačne, a hkrati grozljive objekte, katerih spoznanje zahteva specifičen spoj duhovnega dojemanja in čutnih vtisov, v Verlainovem primeru (za razliko od Baudelaira) predvsem zvokov. Za Rimbaudov in Mallarméjev opus je nasprotno značilno, da kot privilegirano čutilo v proces spoznavanja vstopa čutilo vida.

Podobno kot mora spoznanje Drugega iziti iz čutov in se navezati na iracionalne ter racionalne spoznavne možnosti, mora tudi pesništvo iziti iz tostranskih pojavov in šele skozi pokazati presežno; v posameznem mora najti univerzalno, v končnem neskončno - to je tisti vrhunski spoj, ki je cilj poezije, kakor jo razumejo simbolisti.

<sup>48</sup> Primerjava gozda in templja je, skupaj s simboliko drevesa kot sponke zemlje in nebes, globoko ukoreninjena v evropski kulturi. Izrazit primer so gotske katedrale, ki z visokimi stebri in šilasto zaključenimi oboki ter številnim drobnejšim arhitekturnim okrasjem spominjajo na gozdove - čeprav si stroka ni povsem edina, ali je bila ta podobnost že od začetkov gotskega stila namenska in zavestna ali so jo spodbudile oz. jo uzavestile šele naknadne interpretacije. Prim. Baltrušaitis (1998).

Osrednje izrazno sredstvo take poezije je simbol; simbol kot spoj posameznega in absolutnega, tostranskega in onostranskega, znanega in neznanega, končnega in neskončnega. Simbol, ki, kot razodeva že etimologija besede,<sup>49</sup> spaja nekaj, kar je bilo sprva spojeno, a je zdaj ločeno: konkretno z abstraktnim, tostransko z onostranskim, in tako "zaceli rano sveta".

Funkcijo spajanja postavlja v ospredje tudi definicija simbola, ki jo podata Berger in Luckmann. Simbol je po mnenju avtorjev vsaka tema, ki presega realnost vsakdanjega življenja in označuje izkustva, ki pripadajo različnim zaključenim pomenskim področjem (npr. sanjam). Na ta način simbol spaja ločena območja realnosti. "*Vsako pomembno temo, ki spaja različna območja realnosti, definiramo kot simbol, jezikovni način, kako se preseganje dogaja, imenujemo simbolni jezik.*"<sup>50</sup> Tudi ta razlaga se ujema z že razloženimi temeljnimi značilnostmi simbolističnih izraznih sredstev, ki v sebi podvajajo dvojnost, razcepljenost sveta in človeka na tostranski (oprijemljivi, enopomenski) in onostranski (neoprijemljivi, večpomenski) pol. Simbol je torej točka, v kateri se obe realnosti spajata, njegov proizvajalec pa privilegirani predstavnik človeške družbe, ki je sposoben vzpostavljati stik med obema realnostima. Pesnik tako skozi poezijo vedno znova vzpostavlja mejo med znanim in neznanim, med tistim, kar je del tega sveta in kar je že označeno, ubesedeno, in onim, ki je temu svetu zunanje, neznano, še neoznačeno oziroma česar sploh ni mogoče označiti.

### 6.3. Tematizirana nemoč razuma v dojetanju Drugega in nemoč jezika v ubesedovanju Drugega: odsotnost stika

Zarisano pojmovanje simbola in z njim povezana vloga pesnika kot sponke med tostranstvom in onostranstvom je le svetlejša plat pesnikove vloge; druga, ki je neločljivo povezana s prvo, je zavedanje temeljne omejenosti jezika v izrekanju Drugega. Neredko lahko v simbolističnih pesmih naletimo na motiv odsotnosti ali ne(z)možnosti stika, pri čemer seveda ostaja predmet razprave, kaj oziroma kdo sta objekt in subjekt tega stika. Oba sta namreč le nejasno nakazana s podobami, ki jih je mogoče zelo različno interpretirati. Ponekod lahko v njiju vidimo moškega in žensko, pesnika in njegovo izbranko ali izbranca, človeka in sočloveka, človeka in transcendo ipd. Taka odprtost za najrazličnejše interpretacije oz. nejasnost, večpomenskosti (polisemantičnosti), dvoumnost, je značilna za simbolistično liriko; podobe, ki jih prepoznavamo v pesmih, so sicer lahko vzete iz realnega sveta, vendar so razpostavljene tako, da je njihov pomen nejasen. A naj subjekt in objekt pesmi razlagamo tako ali drugače, eno ostaja jasno: njun stik je najpogosteje prikazan kot nemogoč.

Tako odsotnost stika lahko razberemo npr. v Valéryjevi pesmi *Intérieur (Notranjost)*, kjer je razgaljena omejenost čistega razuma, njegova nesposobnost dojetanja nekaterih dražljajev; tako kot se sončni žarek ne ustavi na steklu, temveč prodre

49 Starogrška beseda *symbolon* je prvotno označevala *palico*, ki sta jo domačin in gost ob slovesu prelomila na dve in shranila vsak svojo polovico, zato da bi se pozneje lahko medsebojno prepoznala. Ko sta se po dolgih letih spet srečala, sta palici staknili skupaj (grški glagol *sym-ballein* pomeni skupaj vreči), in če sta se ujemali, sta vedela, da sta prijatelja. Postopoma je beseda *symbolon* dobila pomen znamenja, emblema, zaznamka, spominka, ki označuje, nakazuje, predstavlja nekaj drugega. (Povzeto po uvodni razlagi B. A. Novaka k izboru simbolistične lirike v zbirki *Klasje*, 1997: 28.)

50 P. Berger, Th. Luckmann (1988), str. 45. V nadaljevanju tudi zapišeta: "*Na simbolni ravni jezikovni pomen doseže odcepitev od tukaj in zdaj vsakdanjega življenja, jezik pa se dvigne v območja, ki so tako de facto kot tudi a priori nedostopna vsakdanjemu izkustvu. Jezik tako konstruira neskončne zgradbe simbolnih predstav, ki kot gigantska prisotnost drugega sveta dominirajo nad realnostjo vsakdanjega življenja. Zgodovinsko najpomembnejši simbolni sistemi te vrste so znanost, religija, filozofija in umetnost.*"



skozenj, se tudi pogled čistega razuma ne ustavi na objektih, ki jih ni mogoče razumsko dojeti - ta objekt se v pesmi pojavlja kot skrivnostna ženska, ki "prečka s senco krila / Moj raztreseni pogled, ne da bi ga zdrobila, / Kakor steklo prečka sončno luč, brez šuma, / In pustí živeti instrumente čistega razuma".

Podobnih motivov lahko v simbolistični liriki najdemo še nešteto, še posebej obsesivno pa se pojavljajo v Mallarméjevem opusu. Kot primer naj služi pesem *Autre Éventail - de Mademoiselle Mallarmé (Druga Pahljača - gospodične Mallarmé)*, kjer je odsotnost stika prikazana skozi prelivajoči se podobi poljuba in prostora, ki drgetaje raseta iz zamaha pahljače; tako eden kot drugi ostajata brez dopolnitve, ostajata v točki nenehne napetosti, pričakovanja stika, do katerega nikoli ne pride - slast je brez cilja: "O vrtoglavo! prostor drgetaje rase / Kot véliki poljub, ves blazen, / Da niti ven ne more niti vase, / Ker, za nikogar porojen, ostaja prazen."

#### 6.4. Posredna izrazna sredstva: podobnost in negacija

Kljub zavedanju temeljne omejenosti pesniškega jezika in s tem omejenosti človekovega spoznavanja simbolistični pesniki vedno znova poskušajo izraziti neizrazljivo. A vkolikor pri tem uporabljajo besede, jih nujno uporabljajo kot posrednike, ki sicer nakazujejo svoje objekte, vendar jim niso povsem enaki. Taka raba jezika sovпада z Ottovo rabo besed, s katerimi skuša označiti numinozno in njegove posamezne elemente; pri tem vseskozi poudarja prav dejstvo, da gre le za posredna izrazna sredstva. Ko eksplicitno govori o posrednih izraznih sredstvih, prek katerih (vendar ne iz njih) se prebudi numinozno občutje, loči dve vrsti podob: podobe, ki napeljujejo na Drugo prek podobnosti, in podobe, ki sugerirajo drugo prek zanikanja. To dvodelitev je mogoče aplicirati tudi na sredstva simbolistične lirike.

V prvi tip lahko štejemo skoraj vse pesniške podobe, za katere je značilna prisotnost posameznih elementov numinoznega, kakor jih razlaga Otto. Gre za podobe, ki v svojem primarnem pomenu napeljujejo na pojave, ki zbuja podobna občutja, kot jih zbuja numinozno s svojimi posameznimi atributi, npr. kar je strašno, grozljivo, ostudno, zbuja občutja, ki v veliki meri ustrezajo občutju tremenduma. V ta okvir lahko umestimo vse t.i. dekadence pesniške podobe, ki jih je posebej veliko v Baudelairevem opusu, zlasti v *Rožah zla*. Ponavadi se grozljivost, strašljivost oz. ostudnost teh podob (navidez paradokсно) povezuje z njihovo neizmerno privlačnostjo, kar ustreza spoju tremenduma in fascinansa, ki predstavlja jedro Ottove definicije numinoznega. Kot primerno izrazno sredstvo numinoznega lahko poleg tega služijo tudi vse grandiozne, vzvišene, magične, čudežne, nerazumljive, nenavadne, fragmentarne ali neenotne podobe, ki jih je v simbolistični liriki zelo veliko; posebej veliko nenavadnih, nerazumljivih, pa tudi fragmentarnih podob najdemo v delih Mallarméja in Rimbauda.

Zelo nazoren primer drugega tipa posrednega izraznega sredstva (tj. sredstva, ki Drugo prikazuje na način negacije) je Valéryjeva pesem *Le Sylphe (Silf)*, ki z nizom negativnih kategorij skuša označiti silfa, bajeslovno bitje, ki živi v zraku: "Neviden in neznan, / Sem vonj, do dna odprt, / Življenje in že smrt, / Ko veter gre na plan! // Neviden in neznan, / Sem genij ali zgolj slučaj? / Brž ko zletim na dan, / Je tu moj smrtni kraj! // Nerazumljiv in neprebran? / Za žlahtnega duha / Le koliko vabljenih zmot! // Neviden in neznan, / Sem čas za golo polt / Med svilama dveh srajc!"

Prav vsem posrednim izraznim sredstvom pa je skupno, da svoj predmet (Drugo) zgolj nakazujejo, sugerirajo, priklicujejo, ne pa neposredno imenujejo. Tako ostane Drugo vselej zagrnjeno s tančico skrivnostnosti, ki jo simbolistični pesniki visoko cenijo. S svojo skrivnostnostjo podobe na ravni izraznih sredstev ponavljajo dvojnost, ki je očitna že na ravni ontologije in antropologije simbolistične lirike; s prvotnim,



dobesednim pomenom so zavezane tostranstvu, s prenesenim pa tipajo onstran, v prostor Drugega, v prostor (še) neubesedenega. Onostranstvo, ki ga nakazuje, sugerira podoba, je značilno odprto, nejasno, neulovljivo - podobno, kot je na ravni ontologije nejasno Drugo, na ravni antropologije pa človekova notranjost (duša, duh). Ta odprtost je temeljna poteza vseh simbolističnih izraznih sredstev, pa naj gre za metonimije, metafore, simbole.

### 6.5. Neposredna izrazna sredstva Drugega: tišina in praznina

Zavest o lastni izvoljenosti in možnostih, ki jih odpira približevanje poezije glasbi in magiji, je tista, ki napolnjuje simbolistične pesnike z neizmerno radostjo. Vendar pa se ta pogosto prevesi v svoje nasprotje - v žalost, tesnobo, bolečino; še tako izpiljena in blagovzeneča pesniška beseda lahko v poseganju po Drugem zadene ob svoje meje. Mnoge simbolistične pesmi izdajajo zavest o omejenosti pesnika in njegovega jezika, ki kljub vsemu ostaja zavezan tostranskim pomenom ali vsaj aluzijam, ki je umazan s tostransko rabo in kot tak neprimeren za izrekanje Drugega. Tišina in molk sta zato pogosti temi simbolističnih pesmi, ponekod pa se tišina pojavi tudi neposredno, v obliki praznine, raztrgane stavčne strukture ipd.

Po Ottu so molk, praznina (prostranstvo) in tema edina neposredna izrazna sredstva numinoznega, ki jih pozna umetnost. Vsa so značilno negativna oz. sploh niso "sredstva" v pravem pomenu besede, saj so neobstoječa - molk je odsotnost zvoka, praznina odsotnost česar koli prostorsko obstoječega in tema odsotnost svetlobe. Vsakršen zvok, tudi glasba, je zgolj posredno izrazno sredstvo numinoznega, je prepričan Otto; ob trenutku maše, povzdigovanju, mora glasba utihniti ali pa preiti v pianissimo, v komaj zaznavno in povzem nerazumljivo šepetanje.<sup>51</sup>

Primer pesmi, ki tematizira molk oz. tišino, je Mallarméjeva *Sainte (Svetnica)*. Mallarmé pa pogosto razmišlja o funkciji molka tudi v svojih esejih. Tako denimo v svojem eseju o magiji govori o besedah, ki aludirajo na svoj predmet (ne pa ga imenujejo) in se ponekod reducirajo na tišino.<sup>52</sup>

Posebej pogosto se tišina oz. molk kot tema pojavljata v opusu P. Valéryja. Primer pesmi, v kateri se tišina pojavi kot sredstvo stika, je *La Ceinture (Pas)*, kjer je izrecno govor o najvišjem stiku "med mojim molkom in tem svetom". V podobni vlogi (kot sredstvo stika) se tišina pojavi tudi v Valéryjevi pesmi *Les Pas (Koraki)*: koraki, s katerimi se približuje "čista oseba, senčni lik boginje", se pojavijo šele, ko lirski subjekt utihne - zato so ti koraki "otroci njegovega molka". Povedna je tudi Valéryjeva pesem *Môlçi*, ki povzema pesnikove napore, da bi ubesedil določeno občutje, spomin, navzočnost, vrzel, in se zaključuje s spoznanjem: "... in Molčanje bo lepše / kakor armada smehljajev in bisernih studencev, / ki jih upravljajo usta ljudi."

Kot primer molka lahko razumemo tudi odpoved pesnjenju, ki pri nekaterih pesnikih traja nekaj let (npr. Valéry), pri drugih pa ves preostanek življenja (Rimbaud). Tak molk je morda le skrajna oblika, do katere pritira pesnika zavest o omejenosti jezika. Vztrajanje v molku, obsesivno tematiziranje (nezmožnosti) stika med človekom in Drugim in v skrajni točki odpoved literarnemu ustvarjanju (pesniški molk) lahko razumemo tudi kot različne vidike obrambe pred grožnjo demistifikacije transcendence, ki jo nosi s sabo ubesedovanje. Jezik je namreč sredstvo, ki se oblikuje v kontekstu realnosti vsakdanjega življenja, in uporaba jezika za označevanje pojavov, ki to realnost presegajo, neizogibno pomeni umeščanje transcendence v realnost vsakdanjega

<sup>51</sup> R. Otto (1993), str. 100 in sl.

<sup>52</sup> S. Mallarmé (1970), str. 400.

življenja, hkrati s tem pa tudi njeno potencialno razvrednotenje (onostranstvo se umaže s tostranstvom). Postopek ubesedovanja transcendence je tako postopek racionalizacije in razčaranja sveta, molk pa izraz upora proti takemu razčaranju.

Naj v tem kontekstu opozorimo na zanimive paralele, ki se na ravni rabe jezika oz. samega pojmovanja izraznih možnosti jezika kažejo med omenjenimi simboličnimi avtorji (širše gledano pa tudi v literaturi, še zlasti v liriki nasploh), religioznimi mistiki in - kar se zdi morda na prvi pogled presenetljivo - znanstveniki. Na te paralele opozarjata tudi Berger in Luckmann: *"Teoretični fizik nam pravi, da svojega pojma prostora ne more jezikovno izraziti; prav tako misli o svojih stvaritvah umetnik in mistik v svojih srečanjih z božanskim."*<sup>53</sup> V nasprotju s premiki pozornosti z enega področja vsakdanje realnosti na drugega (kakršne v vsakdanjem življenju vršimo nenehno), je premik iz realnosti vsakdanjega sveta v zunanje, zaključeno pomensko področje, veliko bolj korenit. Vendar pa, kot opozarjata že Berger in Luckmann, se ta premik ne more nikoli otresti vezi z vsakdanjo realnostjo - to vez vzdržuje jezik, ki tudi za opis realnosti, ki leži onkraj realnosti vsakdanjega življenja, nudi zgolj izraze, ki te realnosti prevajajo nazaj v realnost vsakdanjega življenja, menita avtorja. Zavedanje omejenosti jezika tako pri pesnikih in religioznih mistikih kot tudi pri znanstvenikih vodi v oblikovanje specialnega jezika, katerega temeljna značilnost je (vsaj v intenci) ubežati pragmatičnim, sporočilnim funkcijam oz. tostranskim pomenom vsakdanjega jezika. V skrajni instanci pa lahko taka prizadevanja rezultirajo tudi v popolni odpovedi jeziku, tj. v molku.

## 7. Zaključek

Simbolistično razumevanje človeka, pesnika in umetniškega ustvarjanja se vklaplja v videnje sveta, ki je v širšem smislu besede religiozno, saj utemeljuje tostranski, neposredno zaznavni in nepopolni svet v presežnem, zgolj posredno zaznavnem, a popolnem. Pri simbolistih je to še posebej očitno, saj je tudi samo videnje sveta ali prikrita metafizika oz. ontologija tega pesništva sorodna religiozni, v tem da v osnovi na podoben način utemeljuje tostranstvo v onostranstvu.

V nekaterih drugih, simbolizmu sočasnih literarnih smereh, npr. realizmu in naturalizmu, je o tovrstni sorodnosti z religijo težje govoriti. Vendar pa je tudi tukaj najti podobne načine argumentacije in zagovarjanja vzvišenosti, posebnega položaja pesnikov, le da se tokrat mesto "presežnega", ali bolje, mesto "resnično bivajočega" nahaja drugje: ne več v onostranstvu, temveč v tostranstvu, ne več v duhovnem, iracionalnem, temveč v materialnem in racionalno dojemljivem ter opisljivem. Tak obrat v pojmovanju mesta resnice sovпада tudi z bolj manifestativno družbeno angažiranostjo literature in bolj poudarjeno inkluzivnostjo ter prosvetiteljsko funkcijo pisateljskih krogov. Tako videnje resnično bivajočega odpira pot daljšim literarnim formam, zlasti proznim, ki skušajo artikulirati tako razumljeno resnico. V nekaterih sodobnejših literarnih delih, ki slikajo povsem fiktivno realnost in nimajo namena reproducirati ali obelodaniti ene in edine Resnice, ki naj bi domovala v realno obstoječih pojavih, je mogoče prepoznati vzporednice s sočasno "metafiziko", ki prisega na pluralnost resnic oz. zavrača obstoj ene in edine resnice (kakor tudi realnosti), pa tudi z miselnostjo sodobnih religioznih gibanj (t.i. New age), ki poudarja individualni pristop k veri itd.

Seveda pa ugotavljanje podobnosti na ravni miselnega okvira, tj. ontoloških, gnoseoloških in antropoloških predpostavk, samo po sebi ne more razložiti razmerja

<sup>53</sup> P. Berger, Th. Luckmann (1988), str. 33.

med pesništvom (oz. literaturo nasploh) in religijo, saj ne pojasni, zakaj se v temelju tako podobni človekovi dejavnosti kljub vsemu javljata kot različni. Na tem mestu lahko zastavim le nekaj poskusnih hipotez, ki lahko služijo kot izhodiščna točka razmisleka o zastavljenem problemu. Predpostaviti je mogoče, da se razlike med pesništvom in religijo pokažejo šele, ko ju pojmujejo kot celoviti človekovi praksi, ki ne vključujeta le teoretske (miselne) plasti, temveč tudi določene načine delovanja, (institucionalne) organiziranosti in udejanjanja idej v vsakdanjosti. Šele tako lahko vidimo, da imajo (sicer v temelju zelo podobne) antropološke, ontološke, gnoscološke predpostavke znotraj religije drugačen institucionalni status in da se vežejo na drugačna ravnanja kot znotraj pesništva. V primeru pesništva so tovrstne predpostavke v bistveno manjši meri institucionalno utrjene, s tem pa tudi manj določene oz. nadzorovane. Nadalje so tudi manj podprte z ritualno komponento - v smislu določenih obrazcev vedenja, ravnanja, ki naj bi privedlo do stika s presežnim ali ga vzdrževalo -; če je mogoče v primeru pesništva govoriti o kakšnem ritualnem ravnanju, gre za ravnanje izključno duhovne narave, za transformacijo zavesti, pri čemer so ta ravnanja izrazito individualna in nimajo vnaprej določenih oblik. Prav strogo predpisana ritualna ravnanja in vnaprej določene temeljne resnice, ki dovoljujejo kvečjemu minimalne individualne odmike, pa so v institucionalizirani religiji nepogrešljivi. To sicer ne pomeni, da individualni odmiki niso možni, vendar pa že sam obstoj vnaprej zakoličenega modela ravnanja v povezavi z jasno določenimi in predpostavkami o naravi človeka, sveta in transcendence religijo bistveno oddaljujejo od pesništva. Vkolikor prihaja do sprememb v temeljnih resnicah in ritualnem ravnanju znotraj religije, se to dogaja zelo počasi, skoraj neopazno, in ob hkratnem enormnem naporu eksegetov, ki spremembe uskladijo z resnicami, ki so bile enkrat za vselej razodete "ob začetku časov".

Tudi pesništvo (kakor tudi literatura in umetnost sploh) se sicer lahko v nekaterih primerih znotraj religije pojavi kot primerno sredstvo konstruiranja, še bolj pa potrjevanja in vzdrževanja določenih shem smisla. Vključevanje pesništva v religijo je toliko lažje, če je miselni okvir - tako kot v primeru simbolistične lirike - razvidno soroden religioznemu, in še bolj, če uporablja tudi soroden imaginarij. Vendar pa so osnovne podobnosti med pesniškimi in religioznimi miselnimi predpostavkami v tem primeru stopnjevane do te mere, da je *differentia specifica* pesništva odpravljena. Če se vrnemo h konkretnemu primeru simbolistične lirike, je v primeru religiozne prakse nedoločljivo drugo, ki se pojavlja v simbolističnih lirskih tekstih - in ki ga nedoločljivega delajo specifični formalni pesniški postopki -, izenačeno z določeno institucionalno utrjeno religiozno transcendenco, npr. z Bogom. Vsak razmislek o razmerju med religijo in pesništvom (kakor tudi med religijo in drugimi človekovimi praksami) mora v izogib tovrstnim prehitrim izenačitvam poleg nespregledljivih podobnosti ohranjati v zavesti tudi temeljne razlike.

## VIRI LIRSKIH TEKSTOV

1. *Charles Baudelaire*; izbral in spremno besedo napisal Tone Smolej; prevedli Andrej Capuder, Marija Javoršek, Jože Udovič, Cene Vipotnik, Božo Vodušek; zbirka *Mojstri lirike*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1998.
2. *Stéphane Mallarmé*; izbral, prevedel in spremno besedo in opombe napisal Boris A. Novak; zbirka *Lirika*: 65, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1989.
3. *Arthur Rimbaud: Pijani čoln*; izbral, prevedel, opombe in spremno besedo napisal Brane Mozetič; zbirka *Kondor*: 215, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1984.
4. *Paul Valéry*; izbral, prevedel, spremno besedo in opombe napisal Boris A. Novak; zbirka *Lirika*: 73, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1992.

5. *Paul Verlaine*: izbral, prevedel, spremno besedo in opombe napisal Boris A. Novak; zbirka *Lirika*: 86, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1996.
- \* Slovenski prevodi lirskih tekstov so v pričujočem tekstu citirani po ustreznih navedenih zbirkah oz. člankih. Vkolikor slovenskega prevoda ni, je provizorični prevod narejen po francoskem izvirmiku, kakor je bil objavljen v izbranih delih (*Oeuvres complètes*) v zbirki Bibliothèque de la Pléiade (založba Gallimard).

## DRUGI VIRI IN LITERATURA

1. Baltrušaitis (1997): *Aberacije: esej o legendi oblik: popačene perspektive*; prevedla Maja Šabec; Ljubljana: Studia Humanitatis, 1997.
2. Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1988): *Družbena konstrukcija realnosti - Razprava iz sociologije znanja*; prevedel Aleš Debeljak; Ljubljana: Cankarjeva založba.
3. Eliade, Mircea (1992): *Kozmos in zgodovina - mit o večnem vračanju*; prevedel Igor Bratož; zbirka Hieron, Ljubljana: Nova revija.
4. Friedrich, Hugo (1972): *Struktura moderne lirike - od sredine devetnajstega do sredine dvajsetega stoletja*; prevedel Darko Dolinar, Ljubljana: Cankarjeva založba.
5. Kerševan, Marko (1975): *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
6. Kos, Janko (1993): *Lirika*, Literarni leksikon: 39, Ljubljana: DZS.
7. Kos, Janko (1995): *Očrt literarne teorije*, Ljubljana: DZS.
8. Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*; prevedel Friderik Klampfer; zbirka Krt: 104, Ljubljana: Krtina.
6. Mallarmé, Stéphane (1970): *Crise de Vers*, v: *Oeuvres complètes*, uredila, opombe in spremno besedo napisala Henri Mondor in G. Jean-Aubry; Bibliothèque de la Pléiade, Pariz: Gallimard, str. 366.
7. Mallarmé, Stéphane (1970): *Magie*, v: *Oeuvres complètes*; uredila, opombe in spremno besedo napisala Henri Mondor in G. Jean-Aubry; Bibliothèque de la Pléiade, Pariz: Gallimard, str. 400.
8. Mallarmé, Stéphane (1987): *O literarni evoluciji (Intervju Julesa Hureta s Stéphanom Mallarméjem l. 1891)*; prevedel Boris A. Novak; v: *Nova revija*, letnik VI (1987), št. 61-62, str. 708-710.
9. Mallarmé, Stéphane (1998): *Lettre à Cazalis*, v: *Correspondance complète (1862-1871), suivi de Lettres sur la poésie (1872-1898) avec des lettres inédites*; uredil in opombe napisal Bertrand Marchal; predgovor napisal Yves Bonnefoy; Paris: Gallimard, str. 341-345.
10. Michaud, Guy (1961): *Message Poétique du Symbolisme*, Pariz: Libraire Nizet.
11. Mozetič, Brane (1984): *Zapisi o Rimbaudu in njegovi poeziji*, v: Arthur Rimbaud, *Pijani čoln*; izbral, prevedel, opombe in spremno besedo napisal Brane Mozetič; zbirka Kondor: 215, Ljubljana: Mladinska knjiga.
12. Novak, Boris A. (1996): *Glasba Verlainovih besed*, v: *Paul Verlaine*; izbral, prevedel, spremno besedo in opombe napisal Boris A. Novak; zbirka *Lirika*: 86, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 85-122.
13. Novak, Boris A. (1997): *Uvodna razlaga*, v: *Simbolistična lirika*; izbral, uredil in spremno besedo napisal Boris A. Novak; zbirka *Klasje*, Ljubljana: DZS, str. 28-83.
14. Otto, Rudolf (1993): *Sveto - O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*; prevedel Tomo Virk; zbirka Hieron, Ljubljana: Nova Revija.
15. Stres, Anton (1994): *Človek in njegov Bog*, Ljubljana: Družina.
16. Valéry, Paul (1987): *Včasih sem govoril Stéphanu Mallarméju*; prevedel Boris A. Novak; v: *Nova revija*, letnik VI (1987), št. 61-62, str. 713-715.
17. Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Paul (1994): *Mit in tragedija v Stari Grčiji*; prevedli Suzana Koncut in Agata Šega; zbirka *Prevodi*, Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
18. Wellek, René: *What is Symbolism*, v: *The Symbolist Movement in the Literature of European Languages*; uredila Anna Balkian; Budimpešta: Akadémiai Kiadó, str. 17-28.
19. Walzer, Pierre-Olivier (1973): *La mort spirituelle*, v: *Poètes d'aujourd'hui*, št. 94, Pariz: Seghers, str. 148-153.



## Položaj učitelja med heteronomno in avtonomno etiko

BOGOMIR NOVAK

Pedagoški inštitut, Gerbičeva 62, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

*Prispevek pristopa k vprašanju učiteljeve etike z etičnega, antropološkega, socialnega in političnega vidika. Avtonomno osebnost označujejo avtonomna dejanja. Izhajamo iz kompleksnih kriterijev presoje etičnosti ravnanja v kompleksno (ne)določeni, rizični, informacijski družbi. Avtonomnost ni le nasprotje heteronomije, ampak predvsem odtujenosti, zasvojenosti, nezrelosti odnosov, negativizma stališč, političnega ekstremizma in totalitarizma. Socializem s kultom osebnosti ni gojil avtonomne države. To omogoča šele tretja pot demokracije, personalistične etike ter holistična paradigma mišljenja in učenja. Kakovost in stopnja avtonomnosti posameznika je odvisna od komunikacijske interaktivnosti in integrativnosti.*

*Le decentralizirana šola je lahko avtonomna. Opisani so različni kriteriji presoje raznih avtonomnih etik medsebojnih odnosov na posameznih tipih šol, kakor tudi za ravnotežje med avtonomijo in avtoriteto, ki jo omogoča razvijanje vseh človekovih dimenzij: telesa in duha, uma in fantazije, potrebe intelekta in emocij. Le tedaj človek ni objekt politične, tehnične ali kake druge oblasti v odvisnosti od avtoritarnosti drugih.*

*Ključne besede: avtonomna etika, heteronomna etika, človek, demokracija, vzgoja, svobodna osebnost, nevtralna šola, avtoriteta*

### ABSTRACT

#### TEACHER BETWEEN HETERONOMY AND AUTONOMY

*The paper analyses a question of teacher's ethic from the point of view of ethics, anthropology, social and political sciences. An autonomous personality is characterised by autonomous actions.*

*Our point of view is find out of criteria of ethical action in a complex determined risk society. The autonomy is not a contrariety of heteronomy, but also the contrariety of alienation, dependency and unripe personal relations and negativity of statements, political extremism and totalitarianism as well. The socialistic system with its cult of personality was not brought the autonomous attitude up. It enables the third way of democracy, personalistic ethics and holistic paradigm of thinking and learning. The quality and degree of individual autonomy is dependent from communicative interaction and integrativity.*

*Only decentralised school is the autonomous one. In this paper are described different ethics of autonomy on the particular types of schools and the balance between autonomy and authority, that enables development of all man's dimension. body and spirit, reason and fantasy, needs of intellect and emotions. In*



*these cases is the man not only an object of political, technical or any other power in the dependency of authority of the others.*

*Key words: autonomous ethics, heteronomous ethics, human being, democracy, upbringing, free personality, neutral school, authority*

## **1. Subjekt kot ambivalentni nosilec etičnosti**

V zgodovini filozofije bi lahko našli prvine za današnjo avtonomno etiko v Sokratovi, Platonovi, Aristotelovi, Avguštinovi, Tomaževi, Kantovi, Heglovi in personalistični ter eksistencialistični etiki. V nobenem od navedenih virov ni vsebina avtonomnega ravnanja vnaprej določena. Zato ni bistveno vprašanje kaj, ampak, kako naj delam, da bo moje dejanje avtonomno. Pri tem gre za vprašanje konkretnih ali splošnih pravil v medsebojnih odnosih. Heteronomno dejanje individualne osebnosti je ekstremno, odvisno, brezosebno nepremišljeno. Avtonomno dejanje spoznamo po izhodišču v svobodni volji in usklajenosti z glasom vesti. Kako deluje vest iz kulturnega ozadja, je še v marsičem skrivnost. Heteronomno in odtujeno pa je glas vesti prikrivati pred seboj in drugimi. Zadeva kulturo etike znotraj postmodernih civilizacijskih okvirov, ki nekateri zožujejo na človeka kot svoj lastni izbor in projekt se projektira na osebni in družbeni ravni, sicer plen tujih sil v sebi in zunaj sebe. Odtujenost od sebe s "prosto-voljnim suženjstvom" drugim je glavna ovira na poti k avtonomiji. Človek kot celovito bitje ni popolnoma avtonomen, tako kot njegova volja ni povsem svobodna. Zdi se mu, da je, dokler si ne more predstavljati nobenega višjega cilja, ki bi ga lahko dosegel. Zato zastavljamo vprašanje avtonomije izrecno procesno. Heteronomna etika je nasprotna avtonomni le kot odtujena. Pogosto se v zgodovini etike zoperstavlja avtonomijo heteronomiji. Heteronomija kot izbiranje med raznorodnimi deli je le predpostavka avtonomije kot samostojne izbire dobrega. Heteronomno kot napačno ali slabo izbrano pomeni nekaj, česar ne moremo več obvladati, nas presega in nas vodi stran od sicer neizbranega, a dobrega cilja. Izraz heteronomnost je dvoumen glede na to, ali gre: 1. za izhodišče svobodne izbire ali 2. za negativni rezultat in slabe ali zle posledice napačnega izbora. Avtonomija, ki vključuje svobodno voljo drugega, ni več le individualna, ampak je že splošna. Zato tudi ni vseeno, ali posameznik s svojo svobodno voljo svobodo drugega omogoča ali ovira in blokira. Prva smer vodi v socialno, druga v asocialno situacijo, prva k sočloveku, druga od njega.

V predindustrijskih kulturah z naravnim suženjstvom se avtonomna etika ni mogla razvijati. V antiki in srednjem veku so s pomočjo etike askeze skušali doseči neodvisnost od čutnih prevar. V renesansi postane posameznik človeški in etičen, če je izobražen, uglajen in ima dober okus. V kapitalizmu začne funkcionirati protestantska delovna etika med delojemalcem in delodajalcem. S pedagoškoetičnega vidika je bil človek že tradicionalno zamišljen kot skladno bitje, v praksi pa je neprestano v konfliktih, podobno kot se po Rousseauju rodi svoboden, vendar živi v verigah.

Novoveški nastanek avtonomne etike je protisloven: gre za možnost skladnega delovanja in prakso boja vsakega z vsakim. Prav tako so v naši kulturi narcistične in kolektivistično totalitarne značilnosti, ki preprečujejo razvoj avtonomne etike. Večina etikov govori o možnosti obstoja etike, ne pa tudi o samem obstoju avtonomne etike. Postavitve (nem. *Setzung*) človeka kot etičnega bitja le implicira etično avtonomnost, ne more pa je legitimirati, ker je subjekt njen izmikajoči temelj. Zaradi ambivalence subjekta kot temelja avtonomnosti je ambivalentna tudi etika. V skrajni heteronomiji posameznik izgubi subjektivnost in subjektivnost. V primeru absolutnega subjekta je

nosilec avtonomije premočan, v primeru decentriranega pa je prešibak za pozitivno samopodobo,<sup>1</sup> ker mu manjka središče in mu grozi razpad na zbrkljanost, množico delnih jazov. Kljub temu, da je težko najti ravnotežje, je iskanje ravnotežja kot usklajevanje moškega in ženskega principa, racionalnega in iracionalnega, leve in desne polovice možganov treba še danes razumeti kot iskanje srednje mere.

Avtonomno etiko že tradicionalno zastopajo le nekateri. Aristotelov (Aristotel, 1970) argument<sup>2</sup> je bil, da imajo sužnji samo toliko razuma, da lahko izpolnjujejo ukaze. Aristotel z induktivno metodo omogoča sklep, da je vsak avtonomen in etičen na svoj način, če le deluje v skladu z vrmino. Zanj ne delujemo avtonomno, ker smo avtonomni, ampak postanemo avtonomni, če delujemo avtonomno po dianoetičnih vrtilinah, ki vključujejo moderno življenje. Ta pa predpostavlja ljubezen do modrosti. Avtonomna je osebnost, ki izhaja iz svoje notranje svobode. Če pa se nesvobodno ravna pod vplivom zunanjih okoliščin in pritiskov, preneha to biti.

Pri Kantu (Kant, 1958) je etičnost rezultat stalne kritike neetične kot nedejavnosti in vsega tega, kar ni v skladu z zahtevo kategoričnega imperativa. Kant se ni soočil s razlikovanjem med avtonomijo in avtokracijo, ko je usklajeval etiko s tedanjo politiko. Razlikoval pa je med avtonomijo praktičnega-etičnega in teoretičnega-znanstvenega uma. Danes poznamo sedem različnih vrst inteligenc.<sup>3</sup> Razvijanje vsake od njih pomeni razvijanje sposobnosti za avtonomno odločanje.

Kantova pot do avtonomne etike je pot prek sebične, senzualistične in zgolj hedonistične etike.

Avtonomen je bil za marksiste človek, ki se ravna po avtentičnih, naravnih potrebah in zavrača umetne (meščanske, konzumne) potrebe, za kristjane je avtonomen tisti, ki izhaja iz božje ljubezni (agape) kot svojega življenjskega vodila. Za Grke je bil idealen tisti, ki se je ravnal po načelu zmernosti razuma in idealu lepega in dobrega (gr. kalokagatija). Človek je v trojni funkciji avtonomno bitje znotraj enotne celote; če teži k dobremu kot etično bitje, k resnici kot umno bitje in k lepemu kot kreativno bitje. Iz tega lahko sklepamo, da izbrano osebno in socialno orientacijo uničijo strasti, sovražniki in iluzorične potrebe. Preizkušnje so za prve v kontrarevoluciji, za druge v satanizmu, za tretje v razuzdani dionizičnosti. Za ekološko etiko je onesnaževanje (zunaj njega in notranjega) okolja največja nevarnost. Odnos med avtonomno etiko in heteronomno - odtujeno moralo presojava tedaj po shemi: cilj - ovire in agensi glede na to, kaj je njihova vsebina.

V postmoderni je potrebna okoljska avtonomna etika in ne več antična, ki jo sicer poznamo iz moderne misli o človeku smotru samemu sebi. V zahodni kulturi velja kot sinonim avtonomne individualne svobode, ki stopa v nov vrednotni kontekst odnosov skupaj s sposobnostmi razumevanja, sodelovanja, komuniciranja, učenja itd. Žal pa se zahodna kultura razvija v smeri sveta sistema, ki je parazit sveta življenja. Čim več je v sodobni kompleksni družbi sistemskosti, reda, normativnosti, tem manj je avtentičnega življenja, in čim več se odpira tehničnih možnosti, tem manj je človeške samo-realizacije. In še bi lahko nadaljevali v duhu pokojnega Trstenjaka: čim več je kodeksov, tem manj je etičnih odnosov. Pri tem je vprašanje posebnih pravil, kodeksov za

1 Glej Kopal Palčič Darja (et al., 1996): Self-concept, persona-style and academic achievement. *School Field*, 1996, 3/4, 61-78.

2 To stališče zastopa Aristotel, ki še ne pozna termina avtonomna etika, v Politiki. Prava etika je avtonomna, ker je izraz za etiko 'suedth', ki pomeni lastno delovanje. Vendar kriterije avtonomne etike (aktivna duša) lahko izpolnjujejo le svobodni meščani polisa, ker imajo zanj psihosocialne pogoje. Vprašanje dvojnega jezika (knjižnega in vulgarnega) je tudi vprašanje dvojne kulture in morale.

3 Gardner (1995) opredeljuje naslednje vrste inteligenc: jezikovna, glasbena, logičnomatematična, prostorska, telesno-gibalna, osebna inteligenca.

posebne tipe situacij, odprto. Avtonomna etika se ne more izčrpati v kodeksih, ker ni (le) dana, ampak je zadana. Svobodni posamezniki jo oblikujejo v vsaki situaciji posebej.

## 2. Različna pojmovanja avtonomne etike

Avtonomija kaže na sestvo (nem. *Selbst*, angl. *self*), zato jo opiše z besedami s področja vodenja samega sebe (angl. *self-government*, *self-direction*). Po eni strani predlagana rešitev tudi zavaja, saj predpostavlja, da je osebni management pogoj na formalni organizacijski ravni; pri etiki pa gre za medsebojne odnose. Oblik izražanja "samoaktualizacije" (izraz Maslowa) v smislu samozavesti in samoopazovanja, samozaupanja, samoocenjevanja, samokontrole in samodiscipline, samospoštovanja, samozaupanja, samoodpuščanja in samonapredovanja (angl.: *self-concept*, *self-consciousness*, *self-confidence*, *high-esteem*, *self-control*, *self-discipline*, *self-respect*, *self-regulation*, *self-determination*, *self-indulgence*, *self-improvement*) je veliko. Navedene se da interpretirati v duhu avtonomne etike kot načine samovzgoje, čeprav jih nekateri avtorji postavljajo pretežno v področja uspeha, osebnega počutja in osebnega razvoja. Pri tem ne smemo pozabiti, da osebnega razvoja ni brez socialnega razvoja, vključuje socializacijo etičnih navad oz. vrednot kulturnega. Zato je socialno sestvo osnova vrednot, ki v določenem kulturnem okolju veljajo za avtonomne. Samozavedanje (nem. *Selbstbewusstsein*) pomeni danes prej zavest raztreščenosti življenja, ne pa že njegovo odpravo (nem. *Aufhebung*) pri Heglu. Po drugi strani pa današnje zavzemanje za univerzalnost ideologij nekaterih društev kaže na njihove parcialne interese, ki jih zavijajo v plašč kozmičnega pomena. Novodobno čaščenje kozmične energije, obstoja našega planeta, same po sebi dane etične dobrote ni nič manj naivno kot čaščenje boga Sonca v starih kulturah na predznanstveni ravni mišljenja. Vprašanje univerzalizma ali partikularizma (lokalizma) je še ambivalentno odprto. Tako se na eni strani sveta zagovarja demokracijo in človekove pravice, na drugi pa nacionalizem in rasizem.

Idealno bi bilo, če bi posameznik živel v takšni ali drugačni skupnosti (nem. *Gemeinschaft*) kot sta vzgojna ali znanstvena. Ker pa živi človek še v stanju napol družbenosti, sta obe še idealnotipski, kajti ni še iznajden ustrezen način za znebitve posurovelosti (*Entwicklung* pri Sloterdijku). Podaljševanje predzgodovine je ponavljanje zgodovinske lekcije, ki se je še nismo naučili. Proces globalizacije terja izostren etični čut. Pretirano poudarjanje otrokovih pravic v smislu gesla "vse za otroka" vodi v drugo skrajnost njegove agresivnosti. Otrok ne more rasti brez trdne opore, vendar pa tudi ne samo z njo. Avtonomija pomeni tudi iskanje prave mere med pravicami in dolžnostmi. To pomeni, da etika dopustnosti ni manj avtonomna kot etika prepovedi.

Iz zgodovine politične misli vemo, da šele umna država zagotavlja funkcionalnost človekovih svoboščin in formalni okvir, znotraj katerega bi se lahko etika posameznika uveljavila. Individualna etika potrebuje normativni okvir, ki jo vsaj formalno štiti pred samovoljo, ki ni legitimna svobodna volja. Odnos med etiko in politiko je ostal sporen. Nekateri zagovarjajo etičnost politike od etike, drugi pa njeno sintezo. Omenjeni spor se je razbohotal do absurda šele v 20. stoletju. Levi in desni ekstremizem sta bila v praksi usmerjena proti avtonomni etiki posameznika. Odpira jo šele "tretja pot" (Gidens). Personalistične avtonomne etike izhajajo iz osebnosti, ki ni maska.<sup>4</sup> Avtonomni odnosi med zamaskiranimi osebnostmi se kažejo na več načinov: v prekomernosti vseh vrst, nerazsodnosti, objestnosti in razbrzdanosti, kriminalu, neznosni lahkosti v totalitarnem socializmu ali neznosnem trpljenju zaradi boleznin in mučenja v koncentracijskih taboriščih.

<sup>4</sup> Več o tem glej: Romič Rafael, J. (1973): Personalistična etika. Zagreb, Krščanska sadašnost.

Etičnost dejanja je pogojena z etičnostjo znanja in etično (samo)vzgojo. Znanost je po namenu etična, kolikor ji gre za profesionalnost, resnico, skromnost, možnost, javnost in demokratični dialog, lahko pa se jo tudi zlorablja (Požarnik, 1999). Kriteriji presoje avtonomnosti etičnega dejanja so postali veliko bolj kompleksno (ne)določeni, kot so bili nekoč. Informatizirana družba postaja multifunkcionalna, multikulturalna in multikavzalna. Zato presojanje avtonomnosti ni omejeno več niti na slučajni izbor niti na svobodno kavzalnost praktičnega uma. Posledice samostojno zasnovanega (zamišljenega, projektiranega, nameravanega) dejanja so nujno heteronomne, ker slej ko prej naletijo na druge in drugačne, od individualne osebnosti nenadzorovane in nepredvidljive reakcije. Lahko ugotovimo, da se šele v interakciji informacije in povratne informacije pokaže kakovost in stopnja avtonomije in odgovornosti posameznika.

Obstoj demokracije ni možen brez samostojno mislečih posameznikov, ki znajo argumentirati svoja stališča. Tudi avtonomna etika je demokratična, ker je takšen tudi postmetafizični, nefundamentalistični um, ki omogoča razumevanje enakovrednega socialnega partnerstva. Če hoče posameznik postati zdrava, samostojna osebnost, mora vedno kritično razmišljati o možnosti izbire, smiselnosti izbranih odločitev ter se braniti pred nevarnostjo zasvojenosti.

Za nekatere je superego oz. nad-jaz ni kriv vseh stranpoti. Posledice takšnega stališča so lahko prav tako slabe kot posledice nauka o odmiranju države. To dvojje je vodilo do boja proti avtoritetam in ustanovam. Podlegle so le manjše, večje pa so vzdržale napad. Z zanikanjem pomena vesti je nastala moralna slepota, zaradi katere se zdi, da smo vsi v enaki meri krivci in žrtve. Pozitivizem in behaviorizem sta človeka le na videz osvobajala, dejansko pa sta ga zasužnjevala, ker sta hotela ljudi manipulirati čim bolj učinkovito. Podobno kot srednjeveški problem, kdo bo bril brivca, je ostalo tudi za psihoanalizo odprto vprašanje, kdo bo zdravil psihiatre. Psihoanaliza ni čarobna paličica, lahko pa pomaga razvoju avtonomne etike, če se zaveda potrebnosti povezave z njo.<sup>5</sup> Rablji so kot samozavci, fanatiki in malikovalci idej o neomadeževani podobi naroda, rase, verske skupnosti itd., izvrševalci nerazumljive volje totalitarizma nad žrtvami znamenje nemorale.

Etična pot do avtonomne etike vodi prek zgolj heteronomne, utilitarne in hedonistične etike. Antropološko utemeljevanje etike ni smiselno le zato, ker je človek etično bitje, kar pomeni, da je za vsako etično držo antropološka predpostavka, ampak tudi obratno, ker vsaka antropološka teorija implicira moralno. Antropocentrična teorija človeka sicer odpira možnost avtonomne etike, vendar jo je tudi izrinila. Absolutna plastičnost, odprtost, ekscentričnost, decentrizem in negativna svoboda vodijo človeka v nihilizem, izkoreninjenost in manipulativnost.

Danes je videti, da etiko lahko nadomesti pravo. Država obravnava državljana po nebitvenih znakih, tehnika pa ga skuša nadomestiti. Posameznik pa tudi ne sliši svojega notranjega glasu, ali pa ga pogosto presliši. Avtonomija v ožjem pomeni, da moramo doseči vsak cilj, ki smo si ga zastavili, v širšem smislu pa pomeni, da obdržimo strateško smer, četudi kakega cilja ne realiziramo. Ker je postal svet tako kompleksen, je malo verjetno, da bi dosegli vse zastavljene cilje.

Avtonomna etika je lahko religiozna ali ateistična. V prvem primeru se posameznik s pomočjo vere osvobaja, v drugem pa razume svojo svobodo ne glede na božje bivanje. Za prvega so najpomembnejše skrivnost, svetost in ljubezen do življenja, za drugega pa razumska preglednost, profanost in sekularizacija. Ker je obvladovanje sveta omejeno, je tudi avtonomija omejena. Samo z antropocentričnega vidika je mogoče zagovarjati avtonomno moralo kot moralo gospostva nad svetom, z ekocen-

<sup>5</sup> Več o tem glej sestavek: Bohak (1995): Etika psihoanalize, v: Profesionalna etika. Maribor, Obzorja.



tričnega vidika pa je pomembnejše sočutje, sožitje in sodelovanje v duhu Frommove (Fromm, 1974) produktivne usmerjenosti k vrednoti biti. Avtonomija gospostva vodi k imploziji zaprte osebnosti in družbe.

Avtonomija pomeni, da drugim odpiramo možnosti svobodne izbire, se obvladujemo in ne dovolimo, da bi nam gospodovali drugi. Po Trstenjaku (Trstenjak, 1995) je pošten človek elitni, zanesljiv, iskren, mož beseda in ni pretirano zgovoren. Poštenjak je svobodnjak, živ steber, suverena osebnost, moder, odkritosrčen. Morda je za nas Slovence še pomembna osnovna avtonomna vrednota poštenost, vendar pa izhodišča svobode, ljubezni, spontanega druženja niso manj pomembna. Zanimivo je, da naša šola, ki naj bi izhajala iz nacionalne kulture, ne goji posebnih slovenskih vrednot.

Novoveška ideja subjekta, ki izhaja iz hierarhičnega odnosa podrejanja (lat. subjacere), ni prikladna za razvijanje avtonomne etike, ker jo v zadnji konsekvenci odpravlja. Če je od njega odvisno vse, hkrati od njega ni odvisno nič. Očitno ne gre za interakcijo, ampak za prodiranje enega v drugo. Za Adorna (Adorno, 1950) sta nacizem in avtokratska osebnost tesno prepletena. Avtokratska osebnost<sup>6</sup> izhaja iz avtokratske družine. Kot vidimo iz svetovnega procesa demokracije, se ta krog vendarle da razkleniti.

Človek je nihajno bitje. Laže je nihati iz ene skrajnosti v drugo, kot pa vzdrževati zdravo ravnotežje nasprotujočih sil. Zato je bilo že v stari Grčiji vzdrževanje srednje mere težko izvedljivo. Konflikte sprožamo in razrešujemo. Avtonomija pomeni obvladovanje konfliktov. Zunanja varnost je smiselna le kot podpora notranje discipline, vendar pa jo pogosto zaduši. Kadar je edini cilj varnost namesto svobode, se država spremeni v organ nasilja, ki duši avtonomijo. Razreševanje konfliktov predpostavlja uporabo takšnega ali drugačnega načina enoumnega mišljenja na rok ali večdimenzionalnega mišljenja, ki ima dolgoročno perspektivo. Avtonomno etično držo si je posameznik vedno moral šele izbojevati. Izkazuje se v kazenski formi, ki je vidna že v grških tragedijah Antigoni in Kralju Ojdipu. Naša psiha je še vedno bolj občutljiva za mehaniko tiranije in upornišva, za to, kar je prav in narobe, nadrejanje in podrejanje, svobodo nekaterih na račun nesvobode drugih, kot na princip svobode vseh. Znotraj desno-levega strankarskega ekstremizma šole niso avtonomne ustanove. Svobodni individuum se pojavlja v svobodnih šolah, kot so šole Sončnega griča (Summerhill), valdorfska in Montessorijeva šola, vendar se tudi v teh lahko počuti neavtonomnega.

Avtonomne etike ni mogoče normativistično predpisovati, ampak se jo lahko priporoča, svetuje, opisuje in normira. Sloni na notranji svobodi kljubovanja duha slabim razmeram, lojalnosti, materialni bedi itd. Doslej še nobenemu totalitarističnemu režimu ni uspelo uničiti avtonomne etike, razen v negativnih utopijah orwelloščine, oblomovščine, šigajlovščine. Vendar pa ta etika še vedno ne more zaživeti in je pretirano omejena tudi v šoli zaradi strahov premajhne zavzetosti in poguma.

Poskus univerzalizacije delovne morale, po kateri je le delovna osebnost lahko avtonomna in se človek le z delom lahko osvobodi pod pogojem vseh poklicno enako

<sup>6</sup> Značilnosti avtokratske osebnosti so:

- togo izražanje in slog vodenja,
- samovolja, nesvoboda in neodgovornost,
- netolerantnost, obsojanje, krivenje drugih,
- delajo drugim to, česar ne želijo, da bi drugi njim,
- grožijo in so agresivni v samoobrambi,
- izražanje v jeziku zavračanja,
- prepričanje v pravilnost in enoznačnost lastnega mišljenja,
- črno-bela tehnika presoje, stereotipiziranje,
- dokazovanje lastne pomembnosti z nepomembnostjo drugih,
- nepripravljenost na dialog.



orientiranih šol, je bil ideološki. Aristotelova klasifikacija dejavnosti na teoretične, praktične in poetične se je nasproti usmerjenemu izobraževanju pokazala kot nepre-sežna. Vsak je lahko srečen in avtonomen le znotraj dejavnosti, ki jo rad opravlja, če ustreza njegovim psihosocialnim kompetencam. Politični aktivizem povezovanja dela in vzgoje je v socializmu ostal brez notranje motivacije, kar je vodilo do pedagoških in političnih iluzij o vsestranski osebnosti, revolucionarnosti in podružbljanju šole.

### 3. Vzgoja za svobodno osebnost

Avtonomija je vprašanje vesti. Vest je lahko dobra ali slaba. Vest razumemo kot notranji glas, duhovno oko, organ smisla, glas dolžnosti odgovornosti ter signal za nepravilno etično odločitev. Očitki vesti nastanejo takrat, ko posameznik dela v nasprotju s prepričanjem (samoobtožbe, kazni, depresija, skrb, zavist). Ko se posameznik ne ozira več na moralne sodbe, vest, prepričanje in identiteto, postane narcis. Izguba vesti nastane, ko se posameznik slepo identificira s kolektivom, stranko, narodom in ideologijo. V totalitarnih režimih dela posameznik le v skladu z najnižjimi oblikami vesti. Koristoljubni kriterij vesti, ki ga utrjujejo tržni odnosi, pogojujejo le posledice dejanj. Vprašanje vesti kot organa smisla je, zakaj poslušamo oblast kljub temu, da je ne spoštujemo. Odgovorov je več. Eden je v politični moči vsiljevanja volje vladajočih podrejenim, drugi je v pravici do državljanske neposlušnosti, ki se priznava v etičnem kodeksu (1998) kot ugovor vesti. Gre tudi za razliko med imperativnim in dosmrtnim mandatom tistih politikov, ki etično dobro ali slabo zastopajo državljane.

Pot do avtonomne etike vodi skozi emancipacijsko vzgojo. Če bi se človek pojavljal kot neodtujena država in družba, se ne bi razrešila dilema vzgoje za človeka ali za družbo v korist posameznika. Država ni nujno "lena žival", ki ne ve, kaj hoče in učitelja avtokratsko samo ovira v njegovi vzgojno-izobraževalni dejavnosti, ampak je lahko tista, ki jo učitelj potrebuje za svojo dejavnost. Svobodna šola za svobodno osebnost ni možna brez takšne ali drugačne podlage v svobodni družbi in državi. Ni nujno, da je v državi inkarniran (samo) zašolani, birokratski, neumni razum (Kantov "ignava ratio"), ampak je lahko svoboda kot skupno. Takšno državo državljani spoštujejo kot "objektivnega duha" (Heglov termin). Vprašanje je, ali služi instrumentalna racionalnost (Weber, Horkheimer) države državljanom, ki jo kontrolirajo. Naturalnemu pluralizmu interesov, v katerem je človek človeku volk, je Kant postavil pluralizem interesov na univerzalni osnovi. Da bi lahko razreševali probleme in konflikte, je potreben razsvetljenski pogum za samostojno razmišljanje.

Iz Kantove teoretične zasnove etike in vzgoje se da izpeljevati vzgojo za svobodo, kot tudi vzgojo od zunanje discipline k notranji. Pri Colorossovi in Bluesteinovi je notranja disciplina največ, kar lahko podarimo svojim otrokom. Pri Glasserju imamo podobno pot od zunanje kontrole k notranji. To, kar je pri Kantu ciljnost na najvišji etični umni ravni, je danes intrinzična motivacija za globinsko učenje na psihični. Ideja je, da notranja identifikacija z rodом daje posamezniku najvišji polet ustvarjalnosti. Vsa umetnost je v tem, kako ta skriti zaklad odkriti in po katerem vzorcu. Če so nemški klasični filozofi in pedagoški neohumanisti poudarjali pomen notranjega življenja kot vira avtonomije, pa je danes ta vir že izgubljen v narcisistični kulturi, tehnokratizmu, megastroju, kibernetičnih prostorih in virtualnih svetov.

Medtem ko so nazori, kot so (neo)pozitivizem, funkcionalizem, scientizem, skušali reducirati najstvo (nem. Sollen) na doseženost in danost, pa sta socializem in nacizem skušala človeka vrednotno enodimenzionalno zamejiti. Šele dvodimenzionalna vrednotna odprtost omogoča izbiro med eno in drugo pozicijo: med mehanicistično in

holistično paradigmo, moderno in postmoderno, socializmom in postsocializmom; lokalno, nacionalno in internacionalno kulturo, takšno ali drugačno nacionalno in svetovno državo (kozmpolitizem), materializmom in idealizmom itd. Tu lomijo kopja esencialna in eksistencialna, individualna in socialna pedagogika. V vsak vrednotni sistem je mogoče dvomiti, ker ima vsak določene omejitve, vendar pa ni smiselno sprejemati vrednotnega apriorizma, skepticizma in nihilizma, ki izbiranje že vnaprej izključujejo ali strogo determinirajo. Človek kot "bitje v situaciji" se vede ambivalentno do različnih bistev, vendar ne s stališča enake distance do njih (skepticizem), ampak z vidika nevarnosti absolutizacije, ideologizacije, monopolizacije enega izmed njih. V tem primeru se transcendentalna orientacija zavesti sprevrže v transcendentno.

Naša javna šola ne more delovati v duhu ciljev, ki jih zastopajo države članice Evropskega foruma za svobodo v izobraževanju: oblikovanje (nem. Bildung) kot polni razvoj človeške osebnosti omogoča vsakemu posamezniku odigrati koristno vlogo v svobodni družbi, tako da podpira razumevanje, toleranco in prijateljstvo med vsemi rasnimi, etničnimi in religioznimi skupnostmi in spodbuja dejavnost Združenih narodov pri ohranjanju miru. Država je po priporočilu Evropskega foruma za svobodno vzgojo podporno odgovorna za šolstvo. Zato je pravično, da imajo vse vrste šol enake finančne možnosti pri državi ne glede na izbiro ciljev, učnih metod in vsebin. Otroci naj bi skupaj s starši izbrali tisto šolo, za katero predvidevajo, da bodo najlažje razvili svoje sposobnosti.

#### **4. Kriteriji presoje avtonomnosti etičnih odnosov v šoli**

Šolske reforme so v 80. in 90. letih v državah Evropske zveze povzročile decentralizacijo pristojnosti upravljanja šole z države na lokalne skupnosti in marsikje tudi na šole. To je razširilo demokratizacijo odločanja o zadevah edukacije. Tako se je šolstvo približalo zainteresiranim državljanom, skupinam civilne družbe in staršem (Lipuzič, 1997:15). Tudi Delorova komisija postavlja šolo v srce družbe in poudarja, da imata vseživljenjska edukacija in učenje bistveni pomen za napredek družbe. Razširjena baza odločanja o šolstvu, kakor tudi razširitev polj učenja (ne le učiti se vedeti) omogočata avtonomijo šole, kakor tudi udeležencev v njej. Skratka: razširitev partnerstva v politiki šolstva omogoča tudi razširitev učenja za nove partnerske vloge.

Decentralizirana šola ni pretežno birokratsko nadzorovana in ima več možnosti, da uveljavlja avtoregulativne in samonadzorne principe. Čim manj sta šolsko življenje in delo determinirana od zunaj, tem bolj se določata od znotraj. Odgovor na vprašanje, ali šola te samsmerjevalne možnosti uveljavlja, je odvisen od interesov in kompetenc vseh udeležencev edukacije. Rezultanta silnic njihovega delovanja naj bi omogočala čim boljše skupne učinke in kakovost edukacije.

Šolstvo v kompleksni družbi postaja tudi samo kompleksno in vedno teže obvladljivo z vidika parcialnega monopolnega interesa. Učenje za sodelovanje znotraj členitve pluralnih interesov je pogoj demokratizacije šolstva. Očitno je, da ne zadostuje več učenje za znanje in delo, ampak je nujno razvijati tudi učenje za bivanje in sodelovanje. Kot vemo, sta bila znanje in delo dvojni cilj usmerjenega izobraževanja. Že kritiki usmerjenega izobraževanja so odpirali prostor odločanja o šolstvu pluralnim interesom, vendar ta prostor še ni docela odprt. Če se polarizacija odločanja ohranja, se podaljšuje obdobje "kulturnega boja", v katerem je pomembno, katera stranka upravlja s šolstvom. Šele odpiranje polja dialoga omogoča, da bi bila javna šola v skupnem nacionalnem interesu.

Vzgoja v sistemu javnega šolstva temelji na načelu avtonomije pouka in šole. Podlaga avtonomije ni nevtralnost šole, nevtralnost vzgoje, temveč pluralizem. Vpra-

šanje je, kako razumeti pluralizem ideoloških, strankarsko-političnih orientacij z vidika vzgojnih in izobrazbenih ciljev (Medveš, 1999). Težko je reči, ali je tedaj postal pojem nevtralnosti šole nepotreben. Da bi prišli bližje temu vprašanju, si oglejmo polemiko med Kodeljo in Pedičkom.

Skupno v polemiki med Kodeljo in Pedičkom ob ponovnem pojavu nevtralne šole je to, da tudi Kodelja sprejema vzgojo za vrednote in tudi Pediček ne sprejema doktrinarne, vsiljene vzgoje s klasičnim veroukom v šoli. Vendar pa Pediček predlaga tudi ukinitve ločitve Cerkve od države, kar bi bilo verjetno smiselno v novem srednjem veku ali znotraj katolicistične ideologije. Spor med Pedičkom in Kodeljo ni v odločitvi za enega od obeh členov napačne dileme "vzgoja v šoli da ali ne", ampak v vprašanju, kakšna naj bo vzgoja. Medtem ko Pediček še vedno zagovarja intencionalnost vzgoje pred njenimi učinki, s čimer je možno opravičevati slabe, stranske in kontraučinke oz. vplive z dobronamernostjo, pa Kodeljo (Kodelja, 1995) zanimajo predvsem učinki. Zato v "Objektu vzgoje" demantira frazo iz polpreteklega obdobja o dveh subjektih vzgoje. Ni toliko pomembno, ali vzgojitelj ljubi gojenca, kot je pomembno, ali gojenec ljubi vzgojitelja. Če gojenec vzgojitelja v vrtcu ali šoli ne neha sovražiti, potem iz tega lahko sledijo razne negativne posledice. Gojenec mora zamenjati vrtec oz. se prešolati iz še tako dobronamerne (alternativne) šole, ali pa mora vzgojitelj najeti varnostnika, da še lahko izpolnjuje svojo poklicanost.

Za Pedička nevtralna šola sredi 90. let ni več sprejemljiva v istem smislu kot na začetku 70. let, ker se tudi pojavlja v drugačnem, pluralnem družbenem kontekstu. Nevtralno šolo so v 70. letih negirali marksisti zoper Marxa (Kodelja, 1995), danes pa jo zagovarjajo liberali zoper desne stranke. Nevtralna šola ni vrednotno, ampak je svetovnonazorsko nevtralna. Kaj to pomeni je razvidno tudi iz uvajanja novega izbirnega predmeta v 7., 8. in 9. razred osnovne šole "religije in etika". Na ta način se izteka diskusija o enostranski dilemi: verouk v šole za in proti, ki se je začela že leta 1990 (Gaber-Kodelja), ki je tako rekoč rojstna letnica političnega pluralizma v šoli. Pediček in Kodelja se strinjata, da "verouk" v šoli ne pomeni konfesionalno katehetskega kurikula v šoli, vendar pa Pediček (1998) ne uporablja izraza religije (pluralno), ampak misli le na krščansko religijo. Če poznamo dvoumnost vprašanja, kaj je prej - jajce ali kokoš, se lažje odločamo v dilemi, ali smo vsi prebivalci Slovenije najprej državljani ali najprej (potencialni) verniki. Svetovne religije so nastale z državo. Formalnopravni odnos med cerkvijo in državo je odločen za odgovor, kaj je prej. Dilema državljske vzgoje ali/in religiozne vzgoje se ponuja hkrati z "rekatolizacijo" Slovenije. Možni odgovor je v pouku o religijah in državljskem pouku za državljane kot ateiste in pripadnike takšnih ter drugačnih verskih skupnosti.

Danes se ponovno lomijo kopja na vprašanju "nevtralne šole" med liberali in kontraliberali. Ideja nevtralne šole se je pri nas pojavila že v 70. letih, ko jo je zagovarjala tudi katoliška cerkev kot možnost presejanja monopolne ideologije ZKJ. Sedaj jo negira ne zaradi partijske, ampak zaradi liberalno-ateistične ideologije. Uvedba predmeta verstva in etika ni prinesla razrešitve.

Vprašanje nevtralnosti (angl. neutrality) šole od določene meje predstavnikov že sprejetega nacionalnega konsenza odprto vprašanje. Nacionalni konsenz seveda ni enkrat za vselej dano in nespremenljivo. Nevtralna šola skuša biti odgovor na temeljna pedagoška vprašanja, kot so odnos med znanjem in vzgojo, permissivno in represivno vzgojo, subjektom in objektom vzgoje, šolo in politiko, splošnim nacionalnim in partikularnimi strankarskimi interesi. Zaradi različnih strani gledanja udeležencev na šolo je nevtralnost oz. laičnost videti z ene strani del odprtega problema, z druge pa del rešitve problema šole. Šola je protislovna. To pomeni, da so katerekoli rešitve o njej omejene. Vprašanje je, katere so optimalne. Nevtralna šola je bila v 70. in 90. letih

zamišljena kot prispevek k normalizaciji oz. uravnoteženju vrednot. Nevtralnost kot sposobnost opredeljevanja med kontraverznimi stališči, tako da se upošteva obe sporni stranki (Winch & Gingell, 1999:161-163), je v bistvu princip tolerance. Pedagoško-praktično je pomembno, kdo odloča o ciljih kurikula, pouka ali učenja. Verjetno je, da sprememba subjekta odločanja pomeni tudi spremembo načina, ni pa nujno. Drugi subjekt lahko pomeni smiselno demokratično spremembo v načinu odločanja, do občuti določen interes kot ideološki, vsiljiv, kdo ne. Javna šola je stvar vsch. Nevtralna šola je poskus kompromisa med nasprotujočimi interesi zlasti ateistov in vernikov in posledično tudi takšnih in drugačnih vernikov, ni pa jasno, v katerih točkah je takšen kompromis možen in v katerih je lahko tudi dober. V naravi nasprotujočih interesov je, da vlečejo vsak na svojo stran, zaradi česar je videti nevtralnost le začasen kompromis na osnovi koalicijskih dogovorov. Nobena dialektična ali hermenevtična metoda ne more zagotoviti pričakovanih rezultatov. Zato se v zasnovi nevtralna šola kaj hitro izkaže za partijno v rezultatih. Marksizem je samokritično priznaval le partijne ustanove, ker so navidez obči interesi zanj dejansko le posebni interesi. Obči postanejo s pomočjo ideologije, indoktrinacije in represije. Tu gre za napačno univerzalnost. V družbeni (re)konstrukciji realnosti (v Lukmanovi terminologiji) bi pomenila nevtralnost idealno uravnoteženost nasprotujočih interesov, ki pa realnotipsko ne obstaja. V smislu M. Webra nevtralnost znanosti ne pomeni nevtralnosti vrednot. Če bi bila šola posredovalka le znanstvenega znanja, bi bila lahko nevtralna le kot šola brez vrednot in vzgoje (kar se ji pogosto očita), kajti znanost kot pozitivistična znanost lahko obstaja le, če vsebuje spoznanja brez protislovij, kar pomeni spoznanja, ki se jih ne da ovreči (falsificirati v Popperjevem smislu). Šola ne more biti enoznačno niti nevtralna niti nenevtralna ne le zato, ker je teorij za razlago znanosti več kakor tudi njenih paradig, ampak tudi zato, ker v šoli ne gre za le za znanstveno znanje, ampak tudi za religiozno in filozofsko, ki naj bi jih šola ne le prenašala v smislu zaključenih paketov, ampak jih tudi pomagala transformirati. Zato ni vprašanje, ali naj se šola sooča z različnimi vrednotnimi orientacijami ali ne, ampak je vprašanje, kako naj se sooča. Šola bi se na spravljiv način lahko soočala s protislovnostjo vrednot tudi znotraj enega izmed pomenov nevtralnosti, ne bi pa mogla ostati neprizadeta in nenevtralna znotraj odkritega kulturnega boja brez prevelike zaskrbljenosti za mladi rod ali več ali manj skrbi za mlade. Bistveno vprašanje je, ali nova kultura šole (ne le preverjanja znanja, ampak tudi mišljenja, učenja in čustev) presega dosedanje obrazce kulturnega boja med liberali in konservativci oz. klerikali. Šola je in ni nevtralna. Seveda pa ena ali druga stran zavrača nevtralnost, kadar šola to ni v tem smislu, da bi nevsiljivo zastopala obojne vrednote, ampak je le ščit pred ateističnimi ali krščanskimi vrednotami. Nevtralnost je sprejemljiva kot pedagoški proces univerzalizacije vrednot, iskanje resnice ali tretje poti med obema skrajnostima desno-levih oscilacij, odpiranje dialoga, ni pa sprejemljiva kot osebna etična neopredeljenost - nerazlikovanost dobrega in zla, zatajevanje vesti, nezavedna partijnost in partikularnost (lažna univerzalnost) in faktografija. Morda nevtralnost ni najboljši izraz za to, kar je v medosebnih odnosih enotnega in skupnega. Če gledamo na nevtralnost kot na distanciranje od kulturnega boja v polpreteklem obdobju, potem pomeni toliko kot narodna sprava. Z etičnega vidika bi bilo navidez nevtralno odpovedovanje sebičnih interesov v skupno dobro, npr. po Bluesteinovi komunikacijski strategiji "zmagam-zmagaš". Pravna nevtralnost lahko pomeni enakosti pred zakonom.

Nedavni simpozij Človek in kurikulum (7. in 8. oktober 99 v Ljubljani) je pokazal, da je javna šola delno avtonomna in delno še neavtonomna v primerjavi z zahodnoevropskimi državami. Glede tega niso vse naše šole v enakem položaju. Šole, ki imajo manj ustrezen kurikula, so manj avtonomne (npr. srednja gradbena). Kurikula,



ki je glede na interese učencev presplošen, ni ustrezen, ker ne spodbuja njihove notranje motivacije. Obratno bi veljalo, da preveč specialno praktični kurikula ne ustreza interesom učencev po splošni izobrazbi. V referatih in diskusijah se je pokazalo, da je več kriterijev avtonomije. Tako bi lahko govorili o približevanju šolskega kurikula notranjemu kurikulu učencev in spodbujanju njihove notranje motivacije, nadalje o kakovosti in integrativnosti pouka, šoli brez sovražnikov, kar pomeni brez lažne in preozke dihotomije mi in drugi, individualnem in decentraliziranem kurikulu, uravnoveženosti kognitivnih, epistemskih in nekognitivnih ciljev šole, značajskem mišljenju, ki presega zgolj spretnostno koncepcijo mišljenja, portfoliju kot spodbujanju učenčeve uspešnosti, okoljski vzgoji znotraj pouka kemije na gimnaziji, itd. Medtem ko duhovna vzgoja obstaja na valdorski šoli in omogoča njeno razširjenost po vsem svetu ne glede na veroizpoved okolja, v katerem se nahaja, pa javni šoli ta dimenzija manjka. Seveda pa načelna diskusija o duhovni vzgoji v javni šoli morda ni tako težavna kot operativna.

Vprašanje avtonomije na javni šoli zastruje heterogenost populacije. Ni jasno, kolikšno heterogenost šola še lahko prenese, da lahko govorimo o avtonomiji, ne pa zgolj o heteronomiji. Dejstvo je, da so učenci različno sposobni in imajo različne interese. Šola laže zadovoljuje edukacijske interese, če so interesi učencev hkrati individualni in podobni. Zaradi tega načela so ustanovljene alternativne šole s posebnimi cilji. Javna šola sledi splošnim ciljem domala cele mlade generacije in je zato v težjem položaju.

Z individualno osebne vidika se označuje avtonomno (pedagoško) etiko kot učenje za bivanje (*learning to be*), ki je v kontekstu učenja za skupno življenje, znanje in delo (Delors, 1995) v enakovrednem zastopstvu. Socialno okolje lahko te vidike učenja pri posamezniku omogoča, če je odprto za vse, in nanj deluje kot prava skupnost in blokira, kadar poudarja le enega, druge pa zanemarija in celo preprečuje. Vprašanje ene ali več avtonomnih etik sledi iz ugotovitve, ali gre za eno ali več skupnosti, ki takšno etiko potrebujejo. Dejstvo je, da jih obstaja več. Vendar šele iz predpostavke, da različne skupnosti rabijo različne avtonomne etike, sledi potreba, da je treba razvijati pluralizem etik zaradi pluralizma kultur.

Pluralizem avtonomnih etik je pogojen s tipi dejavnosti, ki so v tipih osebnosti in komunikacije. Brajša (1994) podaja šole glede na klasifikacijo komunikacijske kompetence. Najboljše so zanj demokratične šole. Če gledamo tipe šol s tipi, bi po Sprangerju lahko sklepali, da bi estet najlaže našel zadovoljitev svojih interesov na šoli za likovno umetnost, glasbeni šoli, religiozen človek na konfesionalni šoli, na gimnaziji, trgovec na srednji trgovski šoli, administracija na administrativni šoli itd. Vsaka šola ima svojo posebno pedagoško etiko, ki ustreza njenim ciljem. Pluralizmu edukacijskih interesov ustreza pluralizem (ne)avtonomnih etik. Tip šole sam po sebi še ne zagotavlja avtonomnosti pedagoške etike. Pedagoška etika se uveljavlja v pedagoškem procesu in v odnosih med udeleženci edukacije, ki ne morejo biti docela racionalno definirani. Razvijajo se v funkcionalni strukturi spontanosti in organiziranosti, odtujevanja in osvobajanja, osebne približevanja in oddaljevanja med učenci in učitelji.

## 5. O avtoriteti

Individualna osebnost se v mladosti in odraslosti vključuje v izobraževalne organizacije, ki pospešujejo njeno poklicno kulturno rast. Za realizacijo tega cilja rabi avtonomnega učitelja in ne učitelja z birokratsko maniro, zaradi katere je le transmissijski jermen vladajoče elite. Zato velja, da je učitelj strokovna avtoriteta, dokler je subjekt, ki je vreden zaupanja, sicer pa ni.

V novi šolski zakonodaji ni predviden učitelj le kot dober strokovnjak, ampak tudi



kot dober pedagog s pedagoško etiko, ki vključuje poslanstvo. Brez obeh komponent bi težko govorili o avtonomni etiki učitelja. Učitelj v razredu bi moral vedeti, kdaj sproža odpor pri učencih in kdaj ga ne, ko poučuje. V tem se kaže njegovo usmerjanje k učencem ali od njih. Učitelj izkazuje svojo neavtonomnost v človeških slabostih in pomanjkljivosti, kot so: monotonost, pridiganje, neprimerno izražanje. Po eni strani se slabosti spregleduje ali stigmatizira, po drugi strani pa se idealizira njegove pozitivne lastnosti, da mora biti vedno nasmejan, razumevajoč in pripravljen na razgovor, kar vse skupaj ustvarja le iluzijo avtonomnosti. Kvalitetni pouk doseže učitelj ne glede na uporabljen stil od prenašanja znanja do realizacije osebnosti s profesionalnostjo, ki v najširšem smislu vključuje tudi avtonomno poklicno etiko v različnih vlogah. V zadnjem času se uveljavlja vloga učitelja kot olajševalca (angl. facilitator) učenja.<sup>7</sup>

Vrsta avtoritete kot moč vplivanja določa (ne)avtonomne etične vzgoje. V pedagoškem procesu ne sodeluje le razum, ampak tudi (negativne) emocije. Vzgoja srca je lahko le v skritem ali tudi v javnem kurikulumu. Brez nje je za človeka po Horkheimerju in Adornu (1984) značilna le "poloblikovanost" (nem. Halbbildung), ki je polna predsodkov. Polizobrazba sestoji iz stereotipnega mišljenja in je v smislu kontrole parazit kulture. Kritična teorija<sup>8</sup> je enotna v stališču, da je treba v družbi kaj spremeniti le z vzgojo, ker se le z njo omeji. Vzgoja pa mora biti ozaveščena dvojnosti med posameznikom in družbo in usposobiti individua, da ta prepad vzdrži. Človek mora namreč razvijati vse svoje dimenzije, telo in duh, um in fantazijo, potrebe intelekta in emocij, če noče ostati objekt politične, tehnične ali kake druge oblasti v odvisnosti od avtoritarnosti drugih.<sup>9</sup>

Avtoriteta<sup>10</sup> ima racionalno in iracionalno stran in ni zgolj razložljiva. Pomeni medosebni in družbeni odnos, ki je v hierarhiji nadrejenosti in podrejenosti, kakor tudi v dialogu. Je osrednja kategorija vsake politične in pravne ureditve, tudi skupnosti same. Podrejanje avtoriteti kot disciplini je smiselno le v smislu podpore (subsidiarnosti) notranji disciplini.

Medtem ko je bila socialistična morala predvsem delovno-poklicna, javna, pa je postsocialistična tudi družinsko-privatna. Socialistična morala je izhajala iz ateističnega humanizma, postsocialistična pa je tudi religiozna. Zato v šoli nastajajo nove edukacijske potrebe, ki jih izpolnjujejo novi predmeti verstva in etika, učenje o učenju, retorika itd. Očitno je, da se da odnose med udeleženci edukacije urejati po pedagoški in pravni poti. Prvi etični kodeks za učitelje je v času tranzicije izšel pri nas pri Društvu katoliških pedagogov (1998), čeprav je med prvimi izrazil potrebo po splošnem etičnem kodeksu za učitelje Pediček že v 60. letih.

Glede na razmerje moči vplivanja in vzgajanja lahko ugotovimo, kakšni subjekti so prisotni v šolskem razredu. Učitelj kot absolutni subjekt z "apostolsko avtoriteto"

<sup>7</sup> Učitelj je v vseh svojih vlogah posredovalca znanj, strokovnjaka, vzora, trenerja, vodnika, udeleženca doživetij, soiskaleca (interlocuter), udeleženca v dialogu (učiti se od učencev), iniciatorja, inspiratorja, ozaveščevalca problemov (sensor) in olajševalca pri reševanju problemov (facilitator) avtonomen ali neavtonomen glede na način njihovega izvajanja.

<sup>8</sup> Splošni prikaz kritične teorije vzgoje, glej Gudjons Herbert (1994): *Pedagogija, temeljna znanja*. Zagreb, Educa, str. 35-39.

<sup>9</sup> Bogomir Novak (1992): *Analiza dejavnikov posodabljanja vzgojno-izobraževalnih ciljev osnovne šole*. V: Rajtmajer Adolf (et al.): *Mednarodni posvet o alternativnih vzgojnih konceptih in simpozij o raziskovalnih dosežkih v vzgoji in izobraževanju*. Zbornik referatov. Maribor, str. 134-142.

<sup>10</sup> Auctoritas pomeni: vest, nagovarjanje, priporočilo, izvor, potrditev, verodostojnost, ugled, dostojanstvo, znamenitost, mnenje, vzor; volja, odločitev, naloga. Beseda 'auctoritas' iz auctor: utemeljitelj, svetovalec, učitelj, zastopnik; 'augeo' auxi, auctum - množiti, povečati, povišati. Bernard je definiral avtoriteto kot avtoritarnost - sposobnost, da se dobi soglasje drugega. Meja sprejete avtoritete je tam, kjer se neha prostovoljno soglasje (Tadić, 1986).

danes v razredu ni več zaželen (Kroflič, 1997), decentriran učitelj pa tudi ni dober, ker je prešibak in mu grozi izguba potrebne avtoritete. Avtonomnost je odvisna od tega, kdo določa cilje. Če država določa cilje šoli kot ideološkemu aparatu, potem ostaneta v razredu učenec in učitelj le kot dva objekta, ki sta odvisna drug od drugega kot super-ega. Dva objekta sta še smiselna na ravni opredmetenja, če sta sama najprej subjekta, ne pa na ravni gole instrumentalnosti, kjer to nista. Učitelj bi moral učiti učenca, da sam ocenjuje vrednost tendenc in antitendenc v določenem času tako, da bi mu dal lastni vzor. Na ta način bi bili avtonomiji in avtoriteti obeh v premem sorazmerju.

Prav tako dva prazna subjekta, ki ne pristajata na opredmetenje iz strahu pred instrumentalizacijo, nista v pedagoški interakciji. Pot do avtonomije je v "produktivnih odnosih", ti pa so v relativno uravnoteženi izmenjavi med subjektom in objektom, odpiranjem prostora svobodnih izbir in določenosti z njimi. Avtonomija izhaja iz kulture življenja (biofilije po Frommu), ne pa iz kulture smrti, sistema ali stroja. Kot avtonomno štejemo samostojno odločitev in opredeljevanje osebnosti za delovanje, ki altruistično upošteva želje drugega. Razprave o učencu in učitelju kot dveh subjektih ali dveh objektih vzgoje so bile pogosto poenostavljene. Očitno je vzgoja za vrednote<sup>11</sup> avtonomne osebnosti v nenehnem iskanju ravnotežja med vsemi možnostmi odvisnosti, pred katerimi nobeno področje delovanja ni imuno, najmanj pedagoško.

## LITERATURA

- Adorno Theodor (1950): *The Authoritarian Personality*. New York, Brothers.
- Brajša Pavao (1994): *Pedagoška komunikologija*. Ljubljana, DZS.
- Coloroso (1996): *Otroci so tega vredni*. Notranja disciplina je vse, kar lahko podarimo svojemu otroku. Ljubljana, Tangram.
- Delors Jean (1995): *Učenje - skriti zaklad*. Ljubljana, Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Fromm Erich (1974): *Umevanje ljubezni*. Ljubljana, CZ.
- Gardner Howard (1995): *Razsežnosti uma*. Teorija o več inteligencah. Ljubljana, Tangram.
- Gudjons Herbert (1994): *Pedagogija, temeljna znanja*. Zagreb, Educa.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W. (1984): *Soziologica*. Frankfurt am Main. Europäische Verlagsanstalt.
- Kodelja Zdenko (1995): *Objekt vzgoje*. Ljubljana.
- Kren Tilka (1992): *Ideali maturantov*. Maribor, GZP.
- Kroflič Robi (1997): *Avtoriteta v vzgoji*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Lipužič Boris (1997): *Evropska šola med državo in civilno družbo*. Nova Gorica, Educa.
- Medveš Zdenko (1999): *Vzgoja v javni šoli*. V: *Pedagoško-andragoški dnevi 1999*. Filozofska fakulteta, 27. in 28. september 1999 (povzetki prispevkov brez paginacije).
- Mougniotte Alain (1995): *Odgajati za demokracijo*. Zagreb, Educa.
- Peček Mojca (1998): *Avtonomnost učiteljev nekoč in danes*. Znanstveno in publicistično središče.
- Pediček Franc (1998): *Ob prenovi*. Ljubljana, Jutro.
- Požarnik (1999): *Proti toku*. Ljubljana, Družina.
- Trstenjak Anton (1995): *Slovenska poštenost*. Ljubljana.
- Žabjek Marija (odg. ured., 1998): *Etični kodeks članov Društva katoliških pedagogov Slovenije*. Ljubljana, Društvo katoliških pedagogov Slovenije.

<sup>11</sup> Splošne dimenzije vrednot so: modaliteta (pozitivna in negativna), (estetska, kognitivna, moralna), intencija (vrednota - cilj, vrednota - sredstvo), dimenzije splošnosti, dimenzije intenzitete (kategorične in preferencialne), hipotetične (utopične in ritualne), eksplicitnost (eksplicitne in implicitne), dimenzionalnost obsega (idiosinkratične, personalne, univerzalne). Sociokulturne determinante vrednot pa so: socialni izvor, materialni, kulturna stopnja in integriranost v družbenopolitično življenje. Vse te dimenzije in determinante vrednot določajo avtonomne etike, medtem ko konkretne vrednote odločajo o njeni kvaliteti.

## Politika in etika raziskovanja zdravstvenega dela: Razmišljanje o razlogih za zastavljanje ali nezastavljanje določenih raziskovalnih vprašanj

MAJDA PAHOR

Univerza v Ljubljani, Visoka šola za zdravstvo,  
Poljanska 26a, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

Namen članka je osvetliti razlogov zastavljanja ali nezastavljanja določenih raziskovalnih vprašanj na področju zdravstvenega dela na dveh ravneh – teoretični in empirični. Na prvi je za razumevanje zdravstvenega dela in razmerij znotraj njega uporabljeno Habermasovo pojmovanje ločenosti sveta življenja in sistema, na drugi pa primerjava razvitosti raziskovanja zdravstvenonegovalnih vidikov zdravstvenega dela med Švedsko in Slovenijo. Podrobneje je predstavljeno raziskovanje na področju zdravstvene nege na Univerzi Umea, tako njihovi teoretični in metodološki raziskovalni okviri kot izbor raziskovalnih problemov. V razpravi avtorica razmišlja o kulturnih in družbenih vplivih na izbor raziskovalnih problemov ter v zaključku oceni, da razvoj ali nerazvoj raziskovalno utemeljenega znanja ni odvisen le od notranje dinamike neke stroke, ampak tudi od družbenih razmerij moči ter temeljnih dejanskih, ne deklariranih družbenih vrednot.

*Ključne besede:* raziskovanje zdravstvenega dela, zdravstvena nega, Švedska, Slovenija, vrednote

### ABSTRACT

**POLITICS AND ETHICS OF HEALTH CARE RESEARCH: WHY SOME QUESTIONS ABOUT HEALTH CARE WORK BECOME RESEARCH QUESTIONS AND OTHER NOT**

The article aims to illuminate the reasons for formulating or not formulating certain questions about health care work as research questions. It is organized on two levels, theoretical and empirical. On the theoretical level, Habermas' concept of duality between life world and system is used as a framework for understanding the health care work. On the empirical level, it looks at the difference in the nursing care aspects of the health care research between Sweden and Slovenia. The nursing care research at the Umea University in Sweden is discussed, its theoretical and methodological framework as well as selection of research problems. The comparison with Slovenia leads the author to discussing the cultural and social background of selection of research problems and to the estimation that not only the inner dynamic of a discipline, but also the social power relations and basic factual, not declared values, determine its development.

*Key words:* health care research, nursing care, Sweden, Slovenia, values

## Uvod

Zdravstveno delo, to je delo za vzpostavljanje, ohranjanje in vračanje zdravja, ima različne ravni, pomene in vidike. Na formalni ravni poteka v organiziranih enotah na osnovi napisanih pravil o tem, kdo in kako ga lahko opravlja. Neformalno zdravstveno delo poteka v družinah, lokalnih skupnostih, delovnih organizacijah, državnih ustanovah in v političnih strankah, skratka tam, kjer sprejemajo odločitve, ki vplivajo na zdravje ljudi. Lahko je usmerjeno na telesne, duševne ali socialne vidike zdravja, lahko se opravlja poklicno ali nepoklicno. Zdravstveno delo je predmet širokega raziskovalnega prizadevanja. Različne znanosti si prizadevajo pojasniti vzroke in potek bolezni in poiskati najbolj učinkovite oblike pomoči. Medicina se pri tem opira predvsem na dosežke naravoslovnih znanosti pri obravnavi telesa kot fizičnega pojava, za celovito razumevanje zdravja in bolezni pa je potrebno tudi angažiranje družboslovja. Ne razlikujejo se samo pristopi, ampak tudi izbor problemov za raziskovanje. Nekatera vprašanja se pogosto pojavljajo, druga se pojavljajo samo v nekaterih družbah, ali pa se sploh ne pojavljajo kot raziskovalna vprašanja.

Namen tega članka je ravno osvetlitev razlogov zastavljanja ali nezastavljanja določenih raziskovalnih vprašanj o dejavnosti skrbi za tiste, ki potrebujejo pomoč pri svojih zdravstvenih težavah. Naj tu pojasnim, da uporabljam besedo skrb v pomenu angleške besede *care*, izvedeno iz latinske *caritas*, to je ljubezen do bližnjega, materska ljubezen, dejavna ljubezen, dobrodelnost, spoštovanje (Verbinc, 1974; Snoj, 1997). Etimološko gledano bi verjetno bolj ustrezala beseda *nega*, po Snoju (1997) pomoč pri okrevanju, zdravljenje, tj. pomoč, da nekdo spet postane živahen. Gre torej za dejanja, ki jih opravljajo ljudje z namenom pomagati drugim ljudem z aktualnimi ali potencialnimi zdravstvenimi težavami na različne načine, od svetovanja glede zdravja, preko operativnih posegov do pomoči pri hranjenju ali izločanju. Na tem mestu se bom omejila na obravnavo tistih oblik skrbi, ki jih v institucionaliziranem zdravstvenem varstvu opravljajo medicinske sestre in jih imenujejo zdravstvena *nega*.

Neposredna spodbuda za to razmišljanje je bilo spoznavanje raziskovalnega dela v zdravstveni negi na Švedskem in primerjava s slovenskimi razmerami. Razlike so očitne: raziskovanje zdravstvenonegovalnih problemov je na Švedskem mnogo bolj razvito kot v Sloveniji. Zakaj so ta vprašanja relevantna tam, tukaj pa ne? V iskanju odgovora se bom izognila ekonomskemu vidiku in ne bom upoštevala razlik v gospodarski razvitosti, narodnem dohodku in njegovi porazdelitvi med Švedsko in Slovenijo. Ekonomski dejavniki imajo gotovo vpliv, ki bi ga bilo potrebno posebej analizirati, a tudi drugi dejavniki, obravnavani v tem članku, so pomembni in manj pogosto izpostavljeni.

Ena od mnogih mogočih opredelitev raziskovanja je, da raziskovati pomeni gledati to, kar vsi gledajo, in videti, česar drugi (še) ne vidijo. Pomeni gledati bolezen in trpljenje in ne videti neizogibne usode, ampak prostor izzivov za človeško znanje in spretnosti različnih vrst in strok. Kaj je (še) nevid(e)no v procesu zdravljenja in zdravstvenega dela? Marsikaj, čeprav je medicinska znanost v sodelovanju z naravoslovjem, pa tudi družboslovjem, naredila velike korake v razumevanju zdravja in bolezni in v zmanjševanju trpljenja. Vendar so mnogi vidiki zdravstvenega dela še nevidni in zato "neobstoječi", na primer delo medicinskih sester. Kaj delajo medicinske sestre?

Opredelitev področja zdravstvene nege je predmet razprav med akademskimi pripadnicami poklica, zlasti v ZDA in Zahodni Evropi. Teorije poudarjajo različne vidike dejavnosti (Bohinc, Cibic, 1995; Mariner-Tomey, 1989). Če po Kuhnu (1998) sklepamo, da je prevladujoča paradigma tista, ki se je največ učijo študenti na



dodiplomskem študiju, potem je najbolj uveljavljena teorija Hendersonove, ki pravi, da je zdravstvena nega pomoč pri vsakodnevnih življenjskih dejavnostih, ki bi jih ljudje sami opravili, če ne bi imeli zdravstvenih problemov (Bohinc, Cibic, 1995). Pomemben element te dejavnosti je približevanje pacientom, vzpostavljanje skupnosti, zaveznitva, ki je temeljno za odnos med medicinsko sestro in bolnikom (Royal College of Nursing, 1992, cit. po Davies, 1995). Profesionalno zdravstveno delo ni zasnovano le na znanstvenem znanju; to samo zase ne zadostuje, ampak je učinkovito samo v povezavi s čustvi, ki so nujen del skrbi in ne nekaj, kar bi morali zdravstveni delavci zatreti.

Kako torej raziskovalno in racionalno prijeti to, kar je nevidno, na videz neoprijemljivo, ne-samo-racionalno v procesu vzpostavljanja zdravja? Ali so kakšni razlogi za to, da določeni vidiki zdravstvenega dela zlasti v nekaterih družbah ne predstavljajo raziskovalnih prioritet?

### **Teoretični okvir razumevanja zdravstvenega dela**

Kot teoretični okvir za razumevanje zdravstvenega dela lahko uporabimo Habermasovo razlago razlike med svetom življenja in sistemom (Habermas, 1984; Scambler, 1987). Habermas pojmuje svet življenja kot tisti prostor vsakdanje dejavnosti, kjer se življenje reproducira. Skrb za bolne in pomoči potrebne, torej zdravstveno delo, je element sveta življenja. Temelji na predrefleksivnih predpostavkah, prepričanjih in odnosih, ki delujejo kot nezavedno ozadje eksplicitne komunikacije in medsebojnih odnosov. Svet življenja je torej "predracionalen", a hkrati iz sebe skozi razvoj človeške družbe producira "racionalizacije" kot zgoščene izkušnje in znanje. Produkt teh racionalizacij imenuje Habermas "sistem", ki najprej nastane na področju materialne produkcije, sčasoma pa racionalizira in potegne vase tudi dejavnosti sveta življenja. Sistem temelji na formalnem znanju, dejavnost v njem je ciljno-racionalna in v osnovi drugačna od dejavnosti v svetu življenja, ki je predvsem komunikacijska. Prevlada sistema nad svetom življenja pomeni "paradoks racionalnosti", saj se življenjska racionalizacija v sistemu osamosvaja, instrumentalizira življenje in ga lahko celo ogroža. Sistemska racionalizacija kolonizira življenje in prevlada nad drugimi vrednostnimi orientacijami. Primer za to je tudi institucionalizacija in birokratizacija zdravstva in medikalizacija življenja (Scambler, 1987), temelječa na formalnem medicinskem znanju in prevladi poklicnih zdravstvenih delavcev. Vendar kolonizacija sveta življenja ni nujna sama po sebi. Možna je tudi drugačna pot. Možna je racionalizacija sveta življenja s kritično prisvojitvijo formalnega znanja. Na osnovi svobodne in enakopravne razprave je mogoče doseči racionalno soglasje za uravnavanje življenja. Za to nista potrebni sila in dominacija.



## DVOJNOST DRUŽBENEGA PROSTORA PO HABERMASU

Svet življenja	Sistem
(re)produkcija ljudi - rojevanje, nega, socializacija, skrb za nemočne, prenos kulture, razvoj osebnosti	produkcija stvari - trg, ekonomija, država
neformalna organiziranost	formalna organiziranost
temeljno gibalno je preživetje	temeljno gibalno je moč in denar
racionalizacija na tem področju pomeni iskanje smisla teh dejanj, njihova organizacija in formalizacija pa selitev <b>v sistem</b>	racionalizacija pomeni rast in ekspanzijo proizvodnje, moči in profita, vstop skrbi v sistem pomeni prevzem novih "pravil igre"
<b>paradoks racionalnosti</b>	
izhod iz njega možen z <b>uporabo razuma v korist vseh na osnovi svobodne in enakopravne razprave</b>	

(prirejeno po Habermas, 1984, in Scambler, 1987)

Enostavneje povedano, to, kar si razum izmisli, da bi življenje olajšal, se od njega osamosvoji in se mu (lahko) postavi nasproti, kar se kaže na primer v neracionalnosti birokratskega upravljanja, ki izvira iz racionalnega pristopa, ali v neracionalni uporabi racionalnih znanstvenih dosežkov.

Obstaja možnost racionalizacije sveta življenja in razumevanja pojavov, ki nas obdajajo na osnovi kritične analize tega, kar velja za dano, in pridobitve pravega racionalnega konsenza. Racionalno uravnavanje življenja temelji na **svobodni in enakopravni razpravi**, ne pa na sili. Z modernizacijo je prišlo samo do sistemske racionalizacije, ne pa do življenjske. Za življenjsko racionalizacijo pa so pomembni družbeni pogoji za odprt, demokratičen dialog. **Samo neomejena razprava daje možnosti za razvoj samoreflektiranega kritičnega znanja in zavedanja.** Posebno vlogo pri tem imajo družboslovne vede, ki so po Habermasu nosilke emancipacijskega spoznavnega interesa. Poskušajo izpostaviti in kritizirati tiste okoliščine, ki deformirajo človekovo komunikacijo in naredijo znanje nezanesljivo in nenatančno (Habermas, 1976, 1984). Primer deformirane komunikacije je npr. še vedno praviloma neenakopraven odnos med zdravnikom in bolnikom (Turner, 1995). Pogoj za spremembo tega odnosa ni le prevzgoja zdravnikov in bolnikov, ampak **realna družbena sprememba na področju odnosov med profesionalci in laiki.** Ta pristop je primeren tudi za analizo odnosov med zdravniki, medicinskimi sestrami in bolniki.

Zdravstvena nega je tipičen primer sistemske podreditve sveta življenja. Čeprav gre za pomoč pri vitalnih dejavnostih, ki omogočajo obstoj človeka, dobi v institucionaliziranem zdravstvenem varstvu podrejen položaj, in z njo njene izvajalke. V preteklosti (in deloma še sedanjosti) je šlo za pretežno enosmeren pretok komunikacij od zdravnikov, prek medicinskih sester do bolnikov. Do sprememb je začelo prihajati zaradi procesov profesionalizacije pri medicinskih sestrah in zaradi sprememb pri bolnikih, ki postajajo organizirani uporabniki zdravstvenega varstva, kar naj bi omogočilo bolj odprto komunikacijo. Ključni procesi demokratizacije pa potekajo v širši družbi in se šele sčasoma uveljavijo tudi v zdravstvenem varstvu.

## Raziskovanje nekaterih vidikov zdravstvenega dela na Švedskem

Namen tega prispevka je osvetliti eno od področij, na katerem je precejšnja razlika med državama: raziskovanje v zdravstveni negi. Pri tem se bom omejila na predstavitev raziskovalnega dela na Oddelku za zdravstveno nego Medicinske fakultete Univerze v Umea. Raziskovalni inštitut za zdravstveno nego je tam država ustanovila leta 1987. Raziskovalna uspešnost inštituta je kmalu pritegnila raziskovalni denar različnih fundacij, raziskovalne sodelavce ter doktorske študente. Seveda drži, da je na Švedskem več raziskovalnega denarja kot v Sloveniji, a je vendarle mlada veda, kot je zdravstvena nega, morala premagati marsikateri odpor bolj uveljavljenih akademskih strok. Uvajanje znanstvenega znanja na tako pomembnem področju zdravstva, kot je zdravstvena nega, pa je bilo dovolj močan argument za racionalne Švede, da so začeli financirati njegovo produkcijo - raziskovanje.

Raziskovalno delo na tem inštitutu poteka v raziskovalnih skupinah, ki so praviloma interdisciplinarne.

### Teoretična in metodološka konceptualizacija raziskovanja

Kot teoretični okvir je najbolj pogosto uporabljena eksistencialistična filozofija, različne psihološke teorije in teorije razvoja osebnosti, od zdravstvenonegovalnih pa največkrat teorija življenjskih aktivnosti, prirejena po V. Henderson.

Raziskovalne metode so kombinacija biomedicinskih in družboslovnih, največkrat socialnopsiholoških. Ker pri večini raziskav sodelujejo pripadniki različnih strok, se to pozna tudi v metodološki širini. V nekaterih raziskavah se uporablja pretežno deskriptivne pristope, druge gre za uvajanje določene intervencije in opazovanje ter merjenje rezultatov. Intervencija je največkrat usposabljanje zdravstvenih delavcev ali so različne oblike svetovanja oz. supervizije. Obdelava podatkov je običajno kombinacija kvantitativnih in kvalitativnih načinov. Pri prvih gre za uporabo različnih deskriptivnih in analitičnih statistik, pri drugih pa za utemeljeno teorijo ali kvalitativno analizo vsebine.

V zadnjih letih pa na oddelku razvijajo lastno, fenomenološko-hermenevtično metodo po Ricoeurju (Ricoeur 1976a, cit. po Soderberg, 1999), ki jo uporabljajo za analizo intervjujev. Metoda temelji na predpostavki, da živa izkušnja človeka ne more postati izkušnja drugega človeka. Vendar pa, čeprav je nemogoče posredovati izkušnjo kot tako, je mogoče prenesti njen pomen. Živa izkušnja ostane osebna, njen smisel, njen pomen pa lahko postane javen. Fenomenološka hermenevtika je deskriptivni interpretativni pristop, ki temelji na Husserlovi fenomenologiji kot vrnitvi k pojavom samim, k posameznikovi izkušnji bivanja v svetu. Fenomenologija je predvsem usmerjena na ugotavljanje pomena na osnovi postopkov reduciranja. Skozi razkrivanje smisla žive izkušnje se odkrivajo pogoji in možnosti realnosti in njeno zavedanje skozi refleksijo (Soderberg, 1999). Hermenevtična dopolnitev fenomenološkega pristopa pa temelji na prepričanju, da uvid v pomen ni mogoč neposredno, ampak je pridobljen skozi proces interpretacije (Ricoeur, 1982, cit. po Soderberg, 1999). Cilj fenomenološko-hermenevtične razlage je razumevanje sveta, ki je odprt *pred* preučevanim tekstom z razprtjem novih mogočih načinov bivanja. V ta namen so potrebni trije koraki, ki pomenijo dialektično gibanje med celoto in deli teksta, med razumevanjem in razlago, med dekontekstualizacijo in rekontekstualizacijo, med sodelovalnim pripadanjem in namensko oddaljčitvijo in nazadnje, med tem, kar tekst govori v semantičnem smislu, in tem, na kar kaže, to je, katere možnosti odpira. Te možnosti so nato predmet refleksije (Soderberg, 1999). Ti trije koraki se začnejo s prvim branjem kot površinsko inter-

pretacijo teksta kot celote, ki usmerja nadaljnjo analizo. Naslednji korak je strukturalna analiza, ki na objektivni način preučuje dele dekontekstualiziranega teksta, in tretji je interpretacija celote, ki upošteva rekontekstualizirani tekst, osvetljen s celotnim zbranim materialom. Cilj je odkriti nove možnosti v obstoječem tekstu (Soderberg, 1999).

Raziskave se razlikujejo glede na predmet: nekatere so bolj usmerjene na paciente, druge na medicinske sestre ali ostale zdravstvene delavce, pogosto zajemajo tudi vidik sorodnikov ali preučujejo medsebojne odnose med udeleženci procesa. Zanimiva je obravnava okolja kot dejavnika zdravljenja - kot fizičnega prostora in organizacije dela v prostoru - npr. ločenosti ali povezanosti prostorov za bolnike in zdravstvene delavce, vpliva barv na počutje bolnikov in zdravstvenih delavcev ipd.

Rezultati raziskovanja se "materializirajo" v številnih objavljenih člankih v referiranih strokovnih revijah, pa tudi v doktorskih disertacijah, napisanih v angleščini, ki jih objavlja medicinska fakulteta, kamor oddelek spada.

### Raziskovanje v okviru doktorskega študija

Disertacije so končni izdelek doktorskega študija, ki je, tako kot vse izobraževanje na Švedskem, za udeležence (tudi tujce) brezplačen in ga izvajalcem financira država. Študenti morajo poskrbeti le za svoje vzdrževanje med študijem. Nekateri kombinirajo študij z delno zaposlitvijo, veliko pa jih zaprosi za štiri do petletne doktorske štipendije, ki so sicer nižje, kot je povprečna plača, a omogočajo dostojno preživetje. Vsebinsko je študij ponavadi povezan z večjimi projekti, ki tečejo na oddelku in se navezujejo na raziskovalne interese nosilcev in financerjev. Študij traja 4 do 5 let in je lahko kombiniran z (zelo majhno) pedagoško obveznostjo. V tem času se študenti usposabljaajo za uporabo specifičnih raziskovalnih pristopov, ki jih potrebujejo za svoje delo. V ta namen obiskujejo različne tečaje na univerzi, kar jim omogoča kreditna organizacija in brezplačnost pouka. Če torej potrebujejo dodatno znanje iz epidemiologije, se vpišejo na ustrezen podiplomski tečaj na oddelku za javno zdravstvo medicinske fakultete, če bi jim prišlo prav psihološko znanje, se pridružijo podiplomskim študentom psihologije itd. Študenti imajo pogosto več mentorjev z različnih oddelkov. V okviru oddelka imajo doktorski študenti redne seminarje, kjer drug drugemu predstavljajo fazne rezultate svojega dela in jih kritično obravnavajo. Obenem skupaj z mentorjem in drugimi člani raziskovalne skupine načrtujejo raziskavo, zbirajo in obdelujejo podatke in pišejo članke. Običajna pot do doktorata je namreč objava petih do sedmih raziskovalnih člankov v referiranih strokovnih revijah, ki nastajajo v večletnem raziskovalnem delu in obdelajo uvodoma zastavljeni problem z različnih vidikov. Ti članki so skupaj s teoretičnim uvodom, razlago metodološkega pristopa in zaključki zbrani v natisnjeni doktorski disertaciji, ki jo kandidati zagovarjajo pred komisijo, ponavadi sestavljeno iz strokovnjakov različnih disciplin, povezanih s problemom, obravnavanim v disertaciji. V zagovoru ima pomembno vlogo oponent, katerega naloga je, da izpostavi morebitne šibke točke disertacije in opozori na pomanjkljivosti. Aktivno vlogo ima tudi občinstvo, ki je praviloma zelo številno, saj je udeležba na zagovorih odlični način za hitro seznanjanje z najnovejšimi raziskovalnimi rezultati.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Na oddelku za zdravstveno nego Univerze v Umea je trenutno 28 doktorskih študentov. Nekateri delajo na oddelku, drugi pa prihajajo samo na seminarje in konzultacije. Do sedaj jih je s tega oddelka doktoriralo že prek dvajset. Večina doktoratov je dostopna v knjižnici Visoke šole za zdravstvo Univerze v Ljubljani, ki s to švedsko univerzo razvija sodelovanje pri izmenjavi študentov in učiteljev, razvoju študijskih programov in raziskovalnem delu. Članek je napisan na osnovi dvomesečnega študijskega bivanja na Univerzi Umea na Švedskem v

Raziskovalni rezultati so včasih neposredno uporabni v zdravstvenonegovalni praksi, včasih pa prinesejo nepričakovane ugotovitve in namesto odgovorov odpirajo nova vprašanja, kot na primer ugotovitve Maj-Britt Palsson, da je dodatna podpora bolnicam z rakom na prsih povečala njihovo nezadovoljstvo oz. močnejše izražanje potreb (Palsson, 1995). Zanimivo področje odpira raziskava Britt-Inger Saveman o zlorabi starejših, kot jih na njihovih domovih opažajo zdravstvene in socialne delavke (Saveman, 1994).

Na osebno znanje in etične dileme medicinskih sester pri hranjenju in negi težko bolnih rakavih in dementnih bolnikov je bila usmerjena raziskava Lilian Jansson. Po intervenciji raziskovalcev v obliki skupinske supervizije so bili analizirani njeni rezultati in sicer na osnovi podatkov, zbranih z intervjuji, z videosnemanji interakcij med medicinskimi sestrami in pacienti ter analizo gibanja obraznih mišic. Rezultati so pokazali tako izboljšave pri pacientih kot pri medicinskih sestrah. Te so poročale, da so povečale repertoar svojih aktivnosti, pridobile nove perspektive in predvsem povečale znanje s tem, ker so se naučile reflektirati svoje lastne pripovedi o doživljanju negovanja ter pripovedi svojih sodelavk (Jansson, 1993).

Drugačna intervencija je opisana v disertaciji Mone Kihlgren, ki je predpostavila, da izboljšanje integritete pacientov vpliva na funkcioniranje dementnih pacientov v domu za starejše. Longitudinalna raziskava je pokazala tako spremembe znotraj istega doma, kjer so uvedli intervencijo, kot glede na podobno kontrolno ustanovo. Intervencija je obsegala usposabljanje osebja o zdravstveni negi, usmerjeni na izboljšanje integritete pacientov, delo s sorodniki in preoblikovanje prostora. Obravnavani so bili fiziološki, psihološki in socialni vidiki. Izboljšano stanje bolnikov je bilo očitno posledica zdravstvenonegovalne intervencije, saj so ostali medicinski posegi nespremenjeni (Kihlgren, 1992).

Študija Sture Astroma, ki je preučeval stališča do pacientov, empatijo zdravstvenih delavcev in sindrom izgorelosti pri medicinskih sestrah ter njegove dejavnike, je bila pretežno kvantitativna. Ugotovil je, da je izgorelost povezana z delovnim mestom oz. značilnostmi bolnikov, z višino izobrazbe medicinskih sester in stopnjo empatije (Astrom, 1990).

Berit Lundman je preučevala probleme sladkornih bolnikov in načine oblikovanja zdravstvenonegovalne diagnostike, ki bi omogočala ustrezno intervencijo medicinskih sester glede na specifične probleme bolnikov (Lundman, 1990).

Ingalill Rahm Hallberg je za obravnavo izbrala 37 glasovno motečih močno dementnih pacientov in njihovih negovalk. Videoposnetki njihovega obnašanja in interakcij z negovalkami ter intervjuji z negovalkami so bili osnova za analizo zdravstvenonegovalnega procesa. Negovalke so izražale močno željo, da bi potolažile take bolnike, a so se počutile nesposobne. Negovanje je bilo omejeno predvsem na fizični vidik, bilo je pogosto fragmentarno in hitro ter je rezultiralo v čustvenem umiku bolnikov. Raziskavo je avtorica zaključila z razpravo o možnih izboljšavah z vidika eksistencialistične filozofije in psihoanalize (Rahm Hallberg, 1990).

Kako smiselno živeti sredi umiranja, je bilo izhodiščno vprašanje Birgit Rasmussen, ki je raziskovala zdravstveno nego umirajočih v hospicu, in sicer z vidika medicinskih sester in "gostov". Večletna študija je zajemala tako primerjave med zdravstveno nego v bolnišnici in v hospicu, kot profesionalni in osebni razvoj v hospicu zaposlenih medicinskih sester. Opazovanje izvajanja zdravstvene nege v bolnišnici in hospicu je generiralo podatke za kvantitativno obdelavo, intervjuji z medicinskimi sestrami in "gosti" v hospicu pa so bili obdelani po fenomenološko-hermenevtični



metodi in identificirali elemente smisla zdravstvene nege umirajočih (Rasmussen, 1999).

Ker skrb za resno bolne paciente na oddelku za intenzivno nego pomeni srečevanje z etičnimi dilemami, je Anno Soderberg zanimalo, kako jih doživljajo različni zdravstveni delavci. Intervjuvala je srednje medicinske sestre, višje medicinske sestre in zdravnike v šestih intenzivnih oddelkih. Prve ugotovitve so kazale, da gre pri zdravnikih predvsem za etične dileme glede delovanja, pri medicinskih sestrah pa glede odnosov do pacientov in sorodnikov. Poglobljena analiza pa je ugotovila skupni imenovalac glavnega vira etičnih problemov: to je omejeno "sprejemanje" drugega, sprejemanje njegovega sodelovanja. Avtorica zaključuje, da etično dobra dejanja omogoča odprtost zdravstvenih delavcev, da komunicirajo z realnostjo na več načinov: z odkritimi razpravami, skozi proces sočustvovanja, skozi proces vzpostavljanja dostojanstva, s prisotnostjo in s povezanostjo. Bistveno je, da sprejmeš vase sporočilo drugega. Na ta način je mogoče potolažiti, spoštovati človekovo dostojanstvo in zagotoviti realistično zdravljenje in nego ob tem, da zdravstveni delavec hkrati vzpostavlja lastno etično integriteto (Soderberg, 1999).

### **Tekoči raziskovalni projekti na oddelku**

Med projekti, ki trenutno tečejo na oddelku, naj omenim le nekatere, ki pokažejo, kaj vse je lahko predmet raziskovanja v zdravstveni negi. Več projektov je interdisciplinarnih z drugimi zdravstvenimi in družboslovnimi strokami, od geriatrije in splošne medicine, psihiatrije, zgodovine, socialnega dela in teologije. Tudi financiranje raziskovalnih projektov spodbuja interdisciplinarnost. Prednost imajo namreč projekti, ki povezujejo več oddelkov in raziskovalcev različnih strok.

Eden od projektov se ukvarja z razumevanjem zdravja pri najstarejših starejših (nad 85 let), ki prehajajo v zadnjo fazo razvoja osebnosti po Eriksonovi. V tej raziskavi sodelujejo poleg medicinskih sester še raziskovalci z oddelka za psihologijo, geriatrijo, psihiatrijo in splošno medicino. Cilj je ugotoviti življenjsko situacijo teh ljudi, izmeriti njihovo "notranjo moč", ugotoviti, ali so že prišli v fazo integritete, in vprašati po doživljanju prehoda v drug svet, o pogledu nazaj, zadovoljstvu z življenjem, mirni vesti. O teh procesih je zelo malo znanega. Kar se nam pri starejših lahko kaže kot pasivnost, kot ždenje, je lahko tudi kontemplacija, obračun z življenjem in ne apatija.

"Moteče obnašanje" dementnih bolnikov je predmet drugega raziskovalnega projekta. Izhodiščna predpostavka raziskave je, da je "moteče obnašanje" oblika oz. poskus komunikacije bolnikov in da je mogoče, da se negovalke naučijo "brati" sporočila za njim. Raziskava je intervencijskega tipa in poteka v enem od domov za dementne starejše osebe, za kontrolo pa je drugi podoben dom, kjer intervencije (usposabljanja negovalk) ne bodo izvedli. V raziskavi sodelujejo medicinske sestre in zdravniki.

Na oddelku želijo preučiti tudi zgodovino zdravstvene nege pred letom 1960. Podatke zbirajo s skupinskimi intervjuji z upokojenimi medicinskimi sestrami, ki pripovedujejo o skrbi za bolnike v preteklosti. Skupinski intervjuji so se bolj obnesli kot individualni, saj se upokojene medicinske sestre lažje spomnijo dogodkov v medsebojnem razgovoru. Teme, ki se bodo izkristalizirale, bodo podrobneje obravnavali v intervjujih s posameznicami in o njih zbirali podatke še na druge načine.

Na podoben način preučujejo razlike med tradicionalnim in akademskim izobraževanjem medicinskih sester. Z razgovori s starejšimi medicinskimi sestrami želijo ugotoviti, kakšne so bile značilnosti izobraževanja za zdravstveno nego v preteklosti in kako so ga doživljale tedanje študentke. Gre za pomembno vprašanje v času, ko se na Švedskem izobraževanje za zdravstveno nego premika na akademsko



raven, kar je lažje opraviti na normativni kot na vsebinski ravni.

## Razprava

Razmišljanje o raziskovanju v zdravstveni negi na Švedskem, pa tudi o raziskovanju in življenju v švedski družbi nasploh, bi lahko organizirala okoli nekaterih ključnih pojmov (in njihovih nasprotij), ki zgoščeno povzemajo moje ugotovitve in predstavljajo nekakšen interpretacijski kontrapunkt. Je izbor raziskovalnih problemov kulturno določen, je rezultat in hkrati pokazatelj temeljnih vrednot določene družbe?

### INTERPRETACIJSKA SKICA

RACIONALNOST	EMOCIONALNOST
SOLIDARNOST	TEKMOVALNOST
ZAUPANJE	DVOM
SKUPNOST	POSAMEZNIK

**Racionalnost** je ena od temeljnih značilnosti švedske družbe. Razpravljanje o posameznih trditvah in dokazih, ki te trditve podpirajo ali ovržejo, pri čemer je moč argumentov ključna za sprejemanje odločitev, poteka tudi na področju določanja prioritet v raziskovanju zdravstvenega dela. Ali je prisotna tudi emocionalnost, čustvena intenzivnost, strast, želja, narediti nekaj ne glede na racionalne račune in seštevke o prednostih in pomanjkljivostih določene odločitve? Kaj je temeljno za odločitev za določen raziskovalni problem: želja po razumevanju ali čustvena povezanost s predmetom raziskovanja?

**Solidarnost** do drugih, zlasti do šibkejših, je vrednota in obveza na individualni in družbeni ravni. Kaže se kot prostovoljna pomoč, sosedska podpora, pa tudi na primer pri sprejemanju beguncev iz drugih držav. Oblika solidarnosti je tudi pomoč »mladim« akademskim disciplinam, kot je zdravstvena nega, pri njihovem teoretičnem in metodološkem razvoju, npr. z vključitvijo oddelka za zdravstveno nego v medicinsko fakulteto, z interdisciplinarnim mentorstvom in recenzentstvom raziskovalnega dela. Medsebojna pomoč doktorskih študentov, ko na seminarjih predstavijo zagate, v katere so prišli pri svojem raziskovalnem delu, in iščejo nasvet ali drug drugemu komentirajo osnutke člankov, je tudi primer za to. Vprašanje je, ali bi večja tekmovalnost in določena ostrina do tekmecev, ki na površini ni zaznavna, delovala bolj stimulatивно kot blago kimanje in načelno sprejemanje.

**Zaupanje** kot prepričanje v predvidljivost in obvladljivost sveta je na Švedskem temeljni družbeni kapital. Verjetno je posledica dolgotrajne družbene stabilnosti brez vojn in velikih družbenih preobratov, ko se pomembne družbene odločitve sprejemajo na osnovi konsenza. Ta temeljni odnos do sveta ima za posledico občutek varnosti – fizične, psihične in socialne – ter vnaprejšnjo odprtost do neznanega in novega. To se bolj ciničnemu zunanjemu opazovalcu lahko kaže celo kot določena naivnost. Pogreša dvom kot kritično distanco do okolja in se čudi uspavanemu prepričanju, da živimo v najboljšem od možnih svetov. To prepričanje sicer ni vseobsegajoče, a je presenetljivo močno prisotno.

**Skupnost, povezanost** je pomembna vrednota v deželi z neprijaznim podnebjem in redko naseljenostjo, kjer posameznik ne more preživeti sam. Posledica je težnja večine ljudi, da bi se prilagodili povprečju in nikakor ne izstopali in poudarjali svoje drugačnosti. To se vidi že po vseprisotnem tikanju in uporabi osebnih imen brez vljud-

nostnih nagovorov in akademskih naslovov, ki bi kazali na posameznikovo izstopanje. Prevlada skupnosti, družbe nad posameznikom, ima za zunanjega opazovalca lahko že elemente totalitarizma. Tudi raziskovalno delo poteka praviloma skupinsko, pogosto interdisciplinarno in rezultira v soavtorstvu člankov. Biti del skupine najbrž daje večji občutek gotovosti, ampak kaj pa posameznikova unikatnost, drugačnost, posebnost – je še razvidna iz kolektivnega rezultata ali se vanj utopi?

## Zaključek

Moje izhodiščno vprašanje je bilo, zakaj vprašanja o zdravstvenonegovalnih vidikih skrbi za pomoči potrebne na Švedskem postanejo raziskovalna vprašanja v okviru nacionalno financiranega programa preučevanja zdravstvenega dela, v Sloveniji pa le v okviru diplomskih nalog študentk zdravstvene nege na visokih strokovnih šolah in magistrskih ter doktorskih del tistih, zelo redkih, medicinskih sester, ki nadaljujejo študij na drugih fakultetah.

Preveč poenostavljeno bi bilo odgovoriti, da so si medicinske sestre v Sloveniji pač same krive, saj niso razvile lastne teoretične baze in specifične metodologije, niti niso omogočile zadostnemu številu strokovnjakinj pridobitev najvišjih akademskih nazivov, npr. na univerzah v tujini. Res je, da postsekundarno izobraževanje za zdravstveno nego obstaja že skoraj petdeset let (Višja šola za medicinske sestre v Ljubljani je bila ustanovljena leta 1951), a poteka ves čas v senci "velike sestre", medicinske fakultete, ki je že večkrat jasno pokazala, kje so po njenem mnenju meje izobrazbene ravni za zdravstveno nego, da bi ta še naprej lahko ohranjala sedanjo, zdravnikom podrejeno vlogo. To prepričanje se je usidrilo tudi v glavah mnogih pripadnic poklica. Kako se je ta čas stroka razvijala po svetu in kakšne potrebe po zdravstveni negi imajo slovenski bolniki, pa ni nikogar posebno zanimalo. Tudi če pogledamo po slovenskem akademskem prostoru, vidimo, da so zdravstvena nega in drugi zdravstveni poklici, nekoč imenovani "paramedicinski", kot so delovni terapevti, fizioterapevti, sanitarni in radiološki inženirji, babice, zaostali v razvoju za nekaterimi drugimi poklici, ki so svoje izobraževanje utemeljili na raziskovalnem delu, kot so to naredili recimo učitelji ali športni vzgojitelji.

Razlogi za tako stanje so predvsem v političnih okoliščinah, ki omejujejo svobodno razpravo. Te okoliščine je potrebno izpostaviti, tudi na področju zdravstva, in s tem pripomoči k odpravljanju deformirane komunikacije, ki temelji na odnosih moči. Ko se družbeni odnosi dominacije transformirajo (racionalizirajo) v odnose sodelovanja, recimo v družbi, ki se imenuje demokratična, se razprejo novi raziskovalni problemi v zdravstvu. Po Habermasu bi jih lahko imenovali problemi notranje racionalizacije sveta življenja z izpostavljanjem nevid(e)nega, z omogočanjem glasu neslišanim, z refleksijo (še) nereflektiranega. Zato lahko stopnja razvitosti raziskovanja zdravstvenonegovalnih problemov deluje kot indikator temeljnih, dejanskih, ne deklariranih vrednot in etičnih principov v družbi.

Etika skrbi (Sevenhuijsen, 1998) kot tradicionalen element sveta življenja in kot domena žensk in ženskih profesij v zdravstvu se v poznomoderni družbi spreminja v politično kategorijo. Kakovost življenja postaja cilj sam po sebi in zdravje sredstvo za kvalitativno življenje, ne pa le sredstvo za funkcioniranje posameznikov v interesu družbene strukture. Skrb v odnosu do drugih ljudi in do okolja je pogoj obstoja družbe. In če pojmuje kot vire človeškega bivanja in delovanja npr. denar, vpliv, znanje in sposobnosti, je to prav gotovo tudi skrb. Vendar je ta vidik, tudi zaradi majhne družbene moči njegovih nosilk in nosilcev, pogosto spregledan, neviden in neslišan.

Nadaljnji razvoj raziskovanja v zdravstveni negi v Sloveniji je torej odvisen od

teoretičnega in metodološkega razvoja stroke, števila pripadnic z akademskimi kvalifikacijami za raziskovalno delo in kakovosti njihovega raziskovanja ter znanstvene utemeljenosti njihovih publikacij. Še pomembneje kot od teh "notranjih" dejavnikov pa je odvisen od družbenih razmerij, političnih prioritet in uveljavljanja etike skrbi kot temeljne družbene vrednote.

## LITERATURA

- Astrom S. Attitudes, empathy and burnout among staff in geriatric and psychogeriatric care. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1990
- Bohinc M, Cibic D. Teorija zdravstvene nege. Didacta, Radovljica, 1995
- Habermas J. Saznanje i interes. Nolit, Beograd, 1976
- Habermas J. The theory of communicative action. Heinemann, London 1984
- Jansson L. Ethical reasoning among experienced registered nurses in relation to communication with severely ill patients. Disclosing personal knowledge. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1993
- Kihlgren M. Integrity promoting care of demented patients. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1992
- Kuhn TS. Struktura znanstvenih revolucij. Krtina, Ljubljana 1998
- Lundman B. Daily living and coping strategies in insulin-dependent diabetics. Diagnostic reasoning in nursing. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1990
- Marriner-Tomey A. Nursing theorists and their work. Second edition. Mosby, St. Luis, 1989
- Palsson MB. Support for women with breast cancer, and for the district and hospital nurses involved. An intervention study. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1995
- Rahm Hallberg I. Vocally disruptive behaviour in severely demented patients in relation to institutional care provided. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1990
- Rasmussen B. In pursuit of a meaningful living amidst dying: nursing practice in a hospice. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1999
- Saveman, BI. Formal carers in health care and the social services witnessing abuse of the elderly in their homes. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1994
- Scambler G (ed). Sociological theory and medical sociology. Tavistock Publications, London and New York, 1987
- Sevenhuijsen S. Citizenship and the ethics of care. Routledge, London and New York, 1998
- Soderberg A. The practical wisdom of enrolled nurses, registered nurses and physicians in situations of ethical difficulty in intensive care. Umea University Medical Dissertations. Umea, 1999
- Turner BS. Medical power and social knowledge. Second edition. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1995

## Nosi opera v sebi simptom smrti?

VLADISLAV-VLADO KOTNIK

Cesta 27. aprila 31, p.p. 4262, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

*Esej o operi z naslovom Nosi opera v sebi simptom smrti? je nastal kot odziv na podlagi dognanj nekaterih teoretikov, da je opera nekaj zastarelega, tradicionalističnega, okorelega, arhaičnega ali nekaj, čemur bi lahko rekli passé ali celo mrtvo. Poanta je bila pogledati na razvoj ideje o smrti opere in najti zgodovinske zametke koncepta o zastarelosti opere. Razlogi za raziskovanje tičijo v paradoksnih ambivalenci: na eni strani govorimo o preživelosti opere kot minulosti, na drugi pa doživljamo pravi razcvet operne dejavnosti. Dvoumni problematiki sledi enako dvorezen sklep: opera je preživela ravno kot preživela stvar.*

*Ključne besede: smrt opere, zastarelost opere, tradicionalizem v operi, opera kot sodobni arhaizem*

### ABSTRACT

#### DOES OPERA ITSELF CONTAIN SYMPTOMS OF DEATH?

*Does opera itself contain symptoms of death? is an essay written in response to several theories that opera is old-fashioned, obsolete, traditional, stiff, archaic, we could say passé or completely death. The point of the article was to look at how the idea the death of opera developed based on the concept that opera is obsolete. The research were based on the ambivalent paradox: on the one hand opera is said to bi passé and on the other it is still in full bloom. The problem of ambiguity stems from the same double-edged conclusion: perhaps opera has survived simply because we accept it even though it is a thing of the past.*

*Key words: death of opera, obsolescence of opera, traditionalism in opera, opera as modern archaism*

K pisanju eseja o operi me je navedlo dejstvo, da lahko ob pregledovanju številne takšne in drugačne humanistične literature, ki obravnava področje opere, pogosto naletimo na nadvse zanimivo sintagmo "smrt opere" ali na debato o njenih eksistencialnih (z)možnostih. Pomembni teoretiki, ki so si za področje socioloških in antropoloških analiz med drugim izbrali tudi opero, kot so npr. Philippe-Joseph Salazar, Ferruccio Busoni, Theodor W. Adorno in drugi, na različne načine namigujejo na problem preživelosti opere kot nečesa odvečnega. V bistvu se za to aluzijo razkriva osnovno vprašanje: kakšna je smiselnost nečesa takšnega, kot je opera z vso svojo institucionalno mašinerijo in scensko-spektakelsko kramarijo. Po eni strani gre za vprašanje eksistencialne vprašljivosti opere kot vprašanje sodobne družbe: ali je opera, takšna kot danes je in kakršna se kaže, sploh družbeno potrebna in znosna ne glede na njeno

estetsko-umetniško vrednost. Po drugi strani pa se poraja dilema izvora ideje o zastarelosti opere kot specifične umetniške zvrsti in zakaj enako ne govorimo o zastarelosti gledališča, ki ima prav tako precej dolg zgodovinski staž in je dostikrat delilo skupno usodo z bližnjo prijateljico opero. Glede potrebnosti opere je očitno tako kot z vsako drugo kulturno institucijo. Potrebna je v tolikšni meri, v kolikšni ji vrednost pripisujemo mi sami. Zanimivo je, da bolj ko se vprašujemo, ali je opera danes potrebna, bolj postaja pomembna za sodobno družbo. Postala je eden od bazičnih ritualov moderne družbe in tako rekoč merilo civiliziranosti oziroma kultiviranosti kulture, tako kot je plemenski obred utemeljitveni akt domorodske zavesti in skupnosti. Tako kot plemena potrjujejo svoj obstoj skozi ritualno dejavnost, tako je za sodobno družbo, kar zveni sicer kapriciozno, opera tista, ki omogoča in poverja, da se družba še lahko zagleda in vidi s pomočjo ritualnega ogledala v svoj lasten obraz. Še več: opera je danes bolj kot kdaj koli prej tesno vpeta v družbeno mrežo razmerij. Do družbe ima velike dolžnosti in nacionalno pomembne funkcije. Kar pa ne čudi, saj je že od samih začetkov predstavljala silno javno zadevo družbe, z omejeno dostopnostjo sicer, kot simboličen dokaz vrednosti in premožnosti določene družbe, pri čemer ni nujno upoštevati vse njene raznovrstne manifestacije in nenehne manipulacije v zgodovini, od Wagnerjeve *Gesamtkunstwerk* do fašističnega zlorabljanja opere.

Bistvo opere kot glasbene zvrsti je vsebovano v dejstvu, da je to kombinirani medij: je glasbeno-scensko delo, ki kombinira teater in glasbo. Ta dvojnost po prepričanju francoskega teoretika Salazarja izziva vse od njenih začetkov dileme in zakoreninjeno polarizacijo: ljudje so običajno za ali proti operi kot taki, nevtralnih ni. Opera je imela in ima ali navdušene ljubitelje ali bolj ali manj razdražene nasprotnike.<sup>1</sup> Zato Salazar postavlja originalno tezo, fundirano na izkustvih sociologije, v kateri opero vidi kot paradigmatško obliko meščanske kulture evropskega zahoda; obliko, ki v svoji evoluciji izraža tudi evolucijo vrednosti te kulture in opero opredeli kot mrtvo umetnost. Je edina umetnost, ki ji lahko bolj ali manj precizno določimo datum rojstva (konec 16. stol. - Perijeva Dafne l. 1594 oz. l. 1597) in datum smrti. Tega uvršča v leto 1926; to je leto premiere zadnje Pucinijeve opere Turandot. A smrt opere kot umetnosti vidi kot paradigmo smrti tistih vrednot, od renesanse naprej, katere je, na svoj neobičajen toda istočasno karakterističen način, opera izražala. Teza o smrti opere je torej v visoki meri provokativna, a vseeno vredna premisleka.

Ob vsej dvoumnosti in morebitni absurdnosti problematike, ki veje v zapisih o operi, bi si bilo potrebno zastaviti vprašanje, kdaj in zakaj se je v zgodovini sploh pojavila ideja o zastarelosti opere in se razvila v kontinuirano tendenco, ki napeljuje na njeno preživelost kot odvečnost ali celo na pesimistično napoved njene smrti, ki jo spremlja tako v znanstveni literaturi kot na ravni povsem vsakodnevnih debat o operi vse do današnjih dni. Francesco Algarotti<sup>2</sup> je sredi 18. stoletja opisal operne razmere približno takole: prve velike opere in njihove uprizoritve je spremljala dovršena mašinerija, ki se je predstavljala ob različnih priložnostih, od kraljevskih porok do zasebnih zabav v palačah plemstva. To so bili gromozanski spektakli, ki jih do tedaj zgodovina ni še nikdar videla. Prekašali naj bi celo znamenite grške tragiško-božanske

<sup>1</sup> Kako globok prepad zeva med različnimi dojemaji opere, nakazujeta tudi označitvi dveh velikanov: Mozarta in Tolstoja. Prvi je dejal: "Če sem v operi in slišim petje, ni srečnejšega človeka od mene." Drugi pa nekje zapisal: "Opera je popoln nesmisel in obžalovanja vredno tratenje časa in denarja."

<sup>2</sup> Francesco Algarotti (1712-64), rojen v Benetkah, je sredi 18. stoletja veljal za resničnega kozmopolita Evrope. Sodeloval je pri različnih kulturnih projektih in postavljanju opernih predstav. Njegova vednost je bila značilno enciklopedična. Njegov zapis *Saggio sopra l'opera in musica*, napisan okoli 1754, je kmalu postal znan kot "najbolj popularen manifest o operni reformi" v 18. stoletju. (Ulrich Weisstein: *The Essence of Opera*, The Norton Library, New York, 1969, str. 68).



dionizije. Toda stroški so se kmalu vrtoglavo povišali, zato so bili takratni menedžerji prisiljeni k narativnemu postavljanju meja. Tako Algarotti sklepa, da je opera iz samih nebes padla na realna tla in se spremenila iz podjetja božanskega v podjetje človeških bitij.<sup>3</sup> Ta zapis nakazuje, da je opera celo v enem svojem največjem razmahu, tako rekoč na vrhuncu svojih življenjskih moči že doživljala mučne trenutke ob poskusih redukcije njene problematične eksistence. Bega tudi misel o mobilnosti opere, medtem ko se danes senilno poudarja strogo vezanost opere zgolj na Opero, ki je očitno prefrigano iskala najbolj plodna tla za svojo nemoteno udejanitev in delovanje. Stroga vezanost zgolj na takratne operne hiše bi opero verjetno vrgla v precej nezavidljiv položaj, ki bi zelo hitro pokazal na določene konceptualne pomanjkljivosti, česar pa bi si tedanja vzvišena, razbrzdana družba, predvsem elita, najmanj želela, saj je bila preveč samovšečno-egoistična, ki je v operi hotela ugledati le odsev lastnega iluzornega sveta. Elita je morala za vsako ceno dokazati, da je njena umetnost - opera nekaj nenadkripljivega kot verodostojni znak lastne uspešnosti. Kajti trenutek šibkost opere bi naznanil, da je z elito nekaj narobe. Zato se ne gre čuditi skepticizmu in kriticismu stanja današnje opere, ko se ta manifestira zgolj na zoženem teritoriju predvsem opernih hiš. Opera na TV, radiu in v drugih medijskih formah ali tehnologijah pa tako skorajda ne priznavamo kot operi primerno. Za nas se opera lahko zgodi samo v Operi. Nekdanja opera je bila glede tega dosti bolj premetena in pripravljena celo na *compromissum flexibilis*.

Opera je skozi svoj zgodovinski potek doživela korenite spremembe in preobrate kot družbena institucija oziroma ustanova in tudi kot estetsko-glasbena struktura oziroma specifična umetniška zvrst ali forma, kljub svoji nekakšni že kar "prirojeni" okorelosti, ki je očitno danes zanjo značilna bolj kot kdaj koli prej. Oblikovale so jo številne umetnostno-humanistične smernice: od boja med klasičnim in neoklasičnim, prek romantike in Wagnerjevega poskusa sinteze glasbe in drame do epske opere. Christoph Willibald Gluck je vneto branil t.i. neoklasičen pogled in poudarjal, da glasba služi tekstu. S filozofskega vidika bi tej teoriji najbolje ustrežal Kant s svojim racionalizmom. Tej smernici je radikalno nasprotovala romantična teorija opere s svojim klasičnim antecendensom, ki je slavil tankočutnost, občutek za splošno senzibilnost in predvsem zmagoslaven triumf glasbe nad dramo in tekstom. Romantika je glasbi odprla pot "do nebes". Tako je npr. Arthur Schopenhauer s silnim revoltom odreagirjal na Kantov racionalizem in glorificiral Rossinijevo glasbo kot tisto, ki govori svoj jezik tako razločno in čisto, da ne potrebuje nikakršnih besed ter producira samo sebe v popolni učinek. Ti dve radikalno razpoteni teoretski poziciji sta očrtali obdobje do Wagnerja, ki je izzivajoče razglasil enotnost glasbe in drame v t.i. "glasbeni drami" kot *Gesamtkunstwerk* (celostna umetnina kot ideja o univerzalnem poslanstvu operne umetnosti, ki nosi izrazito hajdegerjansko bitno konotacijo). Izumitelji *epske opere*, Brecht, Stravinsky in Claudel, so nato zlomili wagnerjansko enotnost med "duhom in telesom" in s separacijo glasbi spet zagotovili neko neodvisnost in svobodnost.

Iz površnega vpogleda na idejni razvoj opere je razvidno, da se je slednja prelamljala na ključnih točkah svojega obstoja. Pa vendar ne na tako ključnih, da opera ne bi (iz)našla nove poti in mehanizme za podaljšanje bivanja, če ne vsaj za brezskrbno vijuganje med čermi prostora in časa. Kar je ugotovil med drugimi tudi Salazar, ko je izzval (operni) "svet" s šokantno domnevo o koncu opere. Smrt opere je proglasil na prav enako sumljivo-dvoumen način kot mnogo pred njim veliki nemški čudež z imenom Friedrich Nietzsche neko drugo smrt, smrt samega Boga namreč.

<sup>3</sup> Ulrich Weisstein: The Essence of Opera (povzetek Algarottijevega eseja iz 1754 *Essey on Opera*), str. 69-73.

Salazar<sup>4</sup> se naslanja na tekst Ferruccia Busonija *Von der Einheit der Musik*, ki ga je vzpodbudil k razmišljanju in iskanju možnosti za pojasnitev smrti opere.<sup>5</sup> Busoni je v operno umetnost hotel vnesti novotarijo, s čimer bi se potrdil v prepričanju, da ima ta umetniška zvrst v svoji odločitvi glede eksistence le dve možnosti: vnesti novotarijo ali se ukvarjati z arheologijo. Idejo o arheološkosti opere je prevzel tudi Phillipe-Joseph Salazar, ki navaja Busonijevo izjavo, v kateri se izreka misel o mejniku tradicionalistične, zastarele in moderne vzvišene umetniške forme. *Doctor Faust* naj bi bila tako prva moderna opera. Zakaj? Zato, ker s svojo novo estetiko vgrajuje novo imaginarno na področju tehnike petja in opernega glasu. Kajti glas se v sodobnem času lahko izrazi le, če samemu sebi ustvari sfero imaginarnega, v katerem se (lahko) svobodno giblje. Skratka, ta razpor med zastarelostjo in sodobnostjo se obesi na fascinantni objekt opere: na glas, ki naj bi bil hkrati nekaj najbolj naravnega in kot operni tudi nekaj najbolj izumetničenega. Zato je pri Busoniju opera prava sinhronija vseh diahronij. Ne zajema sveta, temveč ustvarja drugi: svoj svet. Po Salazarju je arheologija zadnji del poti opere. Opera je mrtva, ker ni zgradila nove estetike. Je mrtva, ker naša razmišljanja o njej izključujejo njeno obnovo po kateri drugi poti. Nima več nikakršne svojske enotnosti: raztrgana je med scenskim znakom, dramskim znakom in "opernim znakom",<sup>6</sup> ki razvija prva dva. Toda od kod Salazarju ideja, da opera nima več svojske enotnosti, kot da jo je kdaj prej imela. Mar ni opera že v samem svojem začetku izšla iz neke temeljne razklanosti med lástnostjo in tujostjo; od tega, kako se je v grški klasični tragediji glasba zvesto spogledovala z dionizičnim gledališčem, do "boja" s francosko neoklasično dramo, ki se je petju in glasbi izognila in izbrala za svojo reprezentacijo le govor. Glasbena prvina je zmagoslavno padla na plodna tla res (še)le v italijanski operi. Toda ne vem, kdaj je opera zares bila tako enotna, da ne bi potrebovala scenskega ali dramskega znaka. Kompleksna v svoji eksistenci bi bila brez njiju tako rekoč nemožna. Salazarjeva trditev, da je opera mrtva, ker je svoj imaginarni prostor vpisala v slikarsko in gledališko polje, je precej sporna. Salazar meni, da je tisto, kar drži opero še danes pri življenju, sen o nemogočem ženskem kastratu. Ženska danes v petju nosi težo, breme vsega imaginarnega pred vse večjim razkorakom med današnjimi zahtevami po formah kulture in opero npr. 19. stoletja. Absolutna diva rešuje opero. Maria Callas ni samo pela, ona (si) je ponovno izmislila podaljšanje življenja.<sup>7</sup> S čimer bi se morda strinjal celo sam Schopenhauerjev um, ko je absolutiziral glas(beno formo) kot postulat same volje za reprezentacijo *Urgrund* (praizvor) bivanja.

Če je opera arheologija, kako naj še govorimo o njej? Je morda ravno zavest o smrti opere tista, ki jo dela večno, ki ji daje krila, da še vedno leti v nebo. Kakšna smrt je to? Gre za lažno smrt opere, da lahko prikrije svojo moč, ali lažno zavest o tej smrti?

Po Salazarjevem mnenju ima opera svojo zgodovino, katere konec je isti kot konec modernega Zahoda. Ta arhivski trenutek bi se dalo asimilirati s krizo vrednot, ki je vladala že pred stotimi leti in še nazaj, če verjamemo genialnemu Nietzscheju, in ki vlada danes predvsem v najrazvitejšem svetu, manj razviti pa pri tem nič kaj dosti ne

<sup>4</sup> Philippe-Joseph Salazar: *Ideologije u operi*, Nolit, Beograd, 1984, str. 175-210.

<sup>5</sup> Njegov poskus so drugi razumeli kot namero, da se operni žanr zaokroži in se prepreči mešanje z gledališčem. Busoni je predlagal popoln preobrat v problematiki: ne bo več opera tista, ki bo proizvajala družbeno imaginarno, temveč bo morala iznajti svojstveno imaginarno.

<sup>6</sup> "Operni znak" kot predstavnik zamišljenega absolutnega glasu, kateri vsakokrat, ko se pojavi, razvija prva dva sistema in nosi celoten operni svet.

<sup>7</sup> Opera je arheološka, ker tudi njeni živi elementi (nove teorije, diva ...) delujejo v skrajni točki kot arheološka načela. Paradoks dive je v naslednjem: da bi se pojavila, potrebuje formalni okvir 19. stoletja, a ko se pojavi, ga diva razbija. Ali ni Callasova izjavila, da pevka Joan Sutherland s svojim načinom petja uničuje njeno delo in vrača "belcanto" sto let nazaj, čeprav vemo, da je bila Sutherlandova tudi velika pevka. (Ph.-J. Salazar: *Ideologije u operi*, str. 208).

zaostajajo. Skratka, opera oponaša umiranje neke (bolje naše) družbe. Njena zgodovina odkriva, da ji je smrt tukaj: tedaj namreč ne reproducira več drugega, temveč poskuša reproducirati samo sebe. To je po njem že operna arheologija. In to zavedanje, to vedenje je njena smrt. Tako je opera nerodno vprašanje za humanistične vede. Zanimivo je, da se je vprašanje smisla opere ponavljalo v pravilnem ritmu v teku zgodovine Zahoda. Opera kot mrtva forma je prava *matensis*.<sup>8</sup> To pomeni, da spet postaja predmet nauka, internega raziskovanja (ponovno odkrivanje nepoznanih oper, ki nekoč niso bile cenjene) in eksternega preverjanja: operna umetnost kot *rei praesentatio* sveta. Svoje nezadovoljstvo nad dejavnostjo, ki poteka v operi, Salazar izrazi v naslednjem stavku: "Živi in ustvarjalni kulturi ne bi bila potrebna takšna opera, kakršna se piše, kakršna se prikazuje in kakršna se ustvarja kot vednost."<sup>9</sup>

Kaže, da je v sami idejni zastavitvi opere prišlo do specifičnega "izmika" kot izneverjenega nenadzorovanega koncepta snovalcev, ki ga je po eni strani, prefrigana kot je bila, opera uspešno izkoriščala, po drugi strani pa jo zlagani fundament o njeni absolutnosti in vsemogočnosti neusmiljeno cefra in prisiljuje, da nosi vse bolj zadušljivo masko. Pomembnost je v tem, da tako družba 17. stoletja kot današnja nujno potrebujeta ideološki okvir iluzornega področja, ki družbi zagotavlja nenehno možnost identifikacije z objektom želje in stalni pogled v zrcalo kot tisti manevrski prostor, ki zavaja in laže - že zato, ker je fizično omejen. Markantno je dejstvo, da se družba s takim pogledom brez pomislov z lahkoto zadovolji. Manj šokantno postane, ko se zavemo, da je družba nekaj preveč abstraktnega in iracionalnega, da bi lahko mislila. Družbo vodijo strasti. Opera ustvarja strasti. Zato družba potrebuje opero ne oziraje se na stoletja. Kurt Weill<sup>10</sup> govori o operi, ki vztraja v lastni veličastni izolaciji. V tem smislu bi opero lahko primerjali s staro damo, ki je razpeta med užitkom svobode, ki ji ga omogoča izolacija (da je sama s seboj, kar namiguje na prikrito seksualnost in egoizem), in osamljenostjo kot zapuščenostjo, ki je ne morejo nadomestiti niti blišč, razkošje in dobrine. Ta izolacija naj bi se udejanjala tudi na področju operne publike, ki naj bi še vedno konstituirala koherentno skupino ljudi, za katero se zdi, da obstaja ločeno od gledališke publike. Razlika je v spervverziranosti narave publike. Zaslediti pa je mogoče še en fenomen, ki stopnjuje dvome o operi. Moderna opera v svojem anahronizmu namreč prav nič ni prerasla svoje preteklosti, kar jo zares dela tradicionalistično v pejorativu. Še vedno je mogoče slišati: "To je mogoče morda v teatru, v operi nikoli." Kar povsem nedolžno prevzema konotacijo ideologije totalitarizma o lastni superiornosti. Kar naj bi bilo zdavnaj preživela stvar. Modernega sveta take parole ne nasitijo več. Opera je bila fundirana kot aristokratska oblika umetnosti in vse operne konvencije ter zakonitosti so služile poudarjanju specifične sociološke naravnane držbe žanra. Okorelost opere izvira iz dovratne zadržanosti aristokratov, zato je ta neprožnost v samem konstituensu opere. Lahko govorimo o epistemološki nefleksibilnosti, ki je vpisana v samo naravo opere. Zato je Weill zahteval spremembo ogrodja, ki bi zadevalo restavriranje primitivne oblike opere (drastična simplifikacija institucije, enostavni umetniški in tehnični prijemi in predvsem preproste in identifikabilne melodije).<sup>11</sup> Ideje v praksi niso našle ustrezne uresničitve. Zamisel je bila očitno preveč tuja in radikalna za aristokratski svet.

8 Mathesis (gr. μαθησις) ima tri glavne pomeni: 1. Učenje, spoznavanje, izkustvo; 2. Nauk, poduk; 3. Znanost, veda; (Dokler, Anton (sestavil): Grško-slovenski slovar, Knezoškofijski zavod Sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano, Ljubljana 1915).

9 Philippe-Joseph Salazar, str. 211-215.

10 Kurt Weill (1900-50) je bil glasbeni sodelavec Bertolta Brechta. Bil je Busonijev študent in skladatelj številnih oper, med katerimi je najbolj znana *Dreigroschenoper* (Opera za tri groše) iz leta 1928.

11 Ulrich Weisstein: *The Essence of Opera*, str. 329-332 (povzeto in prirejeno).

Opera je bila v zgodovini neprestano preverjana. In zdi se, kot da je vsako obdobje iskalo v njej tisto, kar ga je zanimalo. Sedemnajsto stoletje je od nje zahtevalo odgovor o naravi resničnega, 18. stoletje o naravi jezika, 19. stoletje o naravi vzvišenega, etičnega. Vseskozi je bila izbrana umetnost, v kateri je prihajalo do utelešenja krize družbe.

Mladen Dolar<sup>12</sup> trdi, da je bila opera skozi stoletja kraj uprizarjanja fantazme skupnosti, nato utemeljitveni mit nacionalne države. Opera kot družbena institucija je stopila na mesto države in jo celo pomagala konstituirati. Četudi je nastala v prelomnem času, nikakor ne velja, da bi bila glasnica novih obzorij, ki so se najavljala v tem prelomu. Nasprotno, njen vzpon je bil zvezan s paradoksnim obdobjem absolutizma. Perry Anderson predpostavlja, da je ravno dolgoletna ekonomska in družbena kriza v 14. in 15. stoletju, ki je zajela Evropo (kriza fevdalnega produkcijskega načina), prispevala k temu, da je 16. stoletje zahodu prineslo absolutistično državo, ki pa je v bistvu pomenila revitalizacijo aparata fevdalnega gospostva. Absolutistična država ni bila razsodnica med fevdalno aristokracijo in novo buržoazijo, še manj je bila orodje v rokah prebujajoče se buržoazije v njenem boju z aristokracijo: bila je kratko malo nov zaščitni oklep vse bolj ogrožene aristokracije. Absolutizmu je ustrezala oživitve rimskega prava in nadalje kraljevi centralizem, ki je poudarjal, da so kralji in vladarji sami po sebi *legibus solutus*, njih volja je moč zakona. Absolutistična monarhija je protislovni hibrid, kjer spod površinske "modernosti" znova in znova udarja na dan globoka arhaičnost.<sup>13</sup> Tudi opera naj bi kljub neki "novi modernosti" vsebovala apriorno zastarelost, s čimer potrjuje svoj protislovni hibrid in v tem že deli nenavadno naravo skupne usode s principi absolutizma. Absolutistična država je bila predvsem stroj, namenjen vojskovanju. Razvili so davčni in uradniški sistem, velik izum tistega obdobja je bila institucionalizacija diplomacije. Absolutistična država je centralizirala politično oblast in poskušala poenotiti pravni sistem. Tako je tudi opera z Opero centralizirala področje glasbeno-scenske umetnosti. Absolutistična država je temeljila na primatu aristokracije, ki je bila v začetku glavna operna publika.<sup>14</sup> Opere so se uprizarjale na dvorih in so šele sčasoma zadobile širše občinstvo, njihov naslovnik pa je aristokracija, v zadnji instanci sam kralj. Opera je postala odlikovan kraj razkazovanja in uprizoritve oblasti. In po Dolarjevem mnenju je ob svojem vzniku bila ideološko inherentno zvezana z absolutizmom; je njegov *pomanjšani model*,<sup>15</sup> njegova fantazma. Absolutistična država je fevdalna država, kakršna je bila mogoča na prehodu v kapitalizem. Konec je je bilo, ko je bilo konec njenega razreda (fevdalnega plemstva kot aristokracije): namreč z buržoaznimi revolucijami in nastankom kapitalistične države. Čudno, toda opere s tem ni bilo konec. Svoje življenje je uspešno nadaljevala med novo publiko še sveže kapitalistične buržoazije, ki je opero brez pomisleka vzela za svojo. Ta ekskurz v absolutizem potrjuje trditev, da je vsako obdobje (vladajoče strukture, od katerih je bila odvisna eksistenca opere) v njej našlo nekaj zase.<sup>16</sup> Ne gre pa pozabiti

<sup>12</sup> Dolar, Mladen/Žižek, Slavoj: Filozofija v operi, Problemi-Razprave (Razprave 3-4/1992, Problemi 7-8/1992), Analecta, Ljubljana 1993, str. 9, 12.

<sup>13</sup> Anderson, Perry: Rodovniki absolutistične države, SH, ŠKUC Filozofske fakultete, Ljubljana 1992, str. 15-30.

<sup>14</sup> Perry Anderson, str. 33-44.

<sup>15</sup> Slavní antropolog Claude Lévi-Strauss se je vpraševal, kaj proizvaja estetski učinek. Zakaj je neka stvar lepa? Ugotavljal je, da ves estetski učinek izhaja iz t.i. "pomanjšanega modela". Model je pomanjšanje originala. Je "miniaturizacija" nečesa. Poteze pomanjšanja naredijo stvar estetsko, magično. Govori o estetiki strukture, za katero je značilno, da se je drži učinek estetizacije. Primer: opera je pomanjšan model družbe. Vzroki fascinacije ležijo tako v sami naravi strukture. Opera metaforizira minimalne poteze nečesa velikega, ogromnega, kompleksnega. Zato absolutizem deluje zastrašujoče, opera pa ljubko.

<sup>16</sup> Perry Anderson, str. 154-186.



dejstva, da je razmerje Italija : Evropa od 15. do 17. stoletja kompleksno. Italija razvije mnoge kulturne in civilizacijske forme "oživljene antike", ki so dejansko novoveške, a na ravni MESTA, mestne državice. Italijansko mesto v tem času je hegemonija meščanske aristokracije, ki se naknadno, za nazaj "refeudalizira". Italija torej je posebnost, vendar je opera postrenesanci izum, tipično dvornega značaja. Izvaža se (v Francijo, Nemčijo, Avstrijo, Ogrsko), prihajajo jo poslušat plemiči in druga gospoda, od Anglije do Rusije. Če bi hotel najti še bolj absolutistično formo od opere, je to balet: razvijeta ga francoski in ruski dvor, ki seveda človeškemu glasu in še zlasti zboru absolutizem zapre usta. Balet je najbrž "derivat" opere, kjer absolutizem najbolj razpre svoja krila (v obliki neme figure - podobe brez pravice do artikulacije glasu).<sup>17</sup>

Nemara se je na opero obesil emblem o njeni smrti predvsem zaradi estetske "zastarelosti" in družbenozgodovinskega vztrajanja. Nenavadnost opere je v tem, da predstavlja zaključen historični korpus. Toda ona sebi dopušča to razkošje, da "ne ustvarja" nič novega, temveč izkopava tradicionalna dela. Opera živi od pozabljenosti preteklosti. Najverjetneje govori Salazar o arheološkosti opere ravno zato, ker "vemo", kdaj je bila rojena in kdaj naj bi umrla. Toda sama določitev roka smrti opere je sila vprašljiva. Problem opere današnjega časa in njenega uprizarjanja je že v sami institucionalnosti, kako jo učvrstiti v strukturah družbenokulturnih idealov in jo obvarovati pred procesom okamnitve, v katerem vse bolj postaja kot živ fosil okoreli ritual absurda družbene smetane, vreden posmeha, z arheološkim govorom, ki ga že skoraj nihče ne razume več in z jezikovnimi sposobnostmi živega mrtveca, ki ne zmore slediti zahtevam govorice družbenega, ekonomsko-tehnološkega razvoja. Opera je tako postala problematična na vseh ravneh svoje akcije. Gre za problem pojma kot Pojma. Gre za totalno problematičnost. Zaradi svoje tradicionalnosti in zakrnelosti je mogoče opaziti, da je v "naprednih" elitističnih krogih predvsem tehnične in ekonomske inteligence postala zasmehovana umetnost, umetniški poklic, nekoč celo čaščen, pa pojmovan kot finančno neperspektiven za tovrstno idealistično mešanje megle. Torej, naletimo tako na uprizoritveno, institucionalno in vsesplošno pojmovno problematičnost opere. Kar pa nas sploh ne bi smelo čuditi, če vemo, da je Voltaire že pred več kot 250 leti ugotavljal podobne simptome morebitne bolezni. Tako je v predgovoru k *Sémiramis* (1748) razpravljal o tem, kako se pomanjkanje okusa, tako pri publiki kot pri umetnikih, vztrajno povečuje, in zahteva, da mora biti opera dvignjena na višjo raven, sicer bo postala predmet zasmeha, ki ga je Voltaire že zaznaval, zato je tem ugotovitvam primerna tudi njegova definicija opere.<sup>18</sup>

"Niti z glasbenega niti z estetskega vidika se ne moremo zlahka otresti vtisa, da oblika opere zastareva," meni prav tako Adorno.<sup>19</sup> Po njegovem je permanentna kriza opere postala manifestna kot kriza upodobljivosti oper. Režija mora nenehno izbirati med zaprašenim dolgočasjem, šibko primernostjo času in mučnim poživljanjem starejših del z režijskimi domislicami, ki so privlečene za lase.<sup>20</sup> Adorno navaja različne spodrsiljaje v opernem ustvarjanju, ki nakazujejo na strmo nazadovanje opere. Skladateljsko produktivno nasilje, manifestacija nasilja v notranjosti glasbe, nekritičnost

<sup>17</sup> Vladislav-Vlado Kotnik: Opera - razpeta med estetsko-glasbeno strukturo in družbeno institucijo (diploma), FF, Ljubljana, 1999.

<sup>18</sup> Ulrich Weisstein citira Voltairovo pismo iz 1732, namenjeno njegovemu prijatelju Cidevilleu, v katerem s prezirljivostjo opero označi kot "javno zbirališče, kjer se nekdo srečuje na določen dan brez prave vednosti zakaj", in kot "hiša, ki se frekventira z vsem, čeprav je njen mojster revno pozdravljen in dolgočas vlada odličnim" (poslovenil Vladislav Kotnik); v: The Essence of Opera, str. 74-80.

<sup>19</sup> Adorno, Theodor W.: Uvod v sociologijo glasbe, DZS, Ljubljana 1986, str. 98.

<sup>20</sup> Ibid., str. 105-106.



publike<sup>21</sup> in javnosti, dolgočasna režija, poživljanje preverjenega, a oguljenega železnega repertoarja, stihijsko vodenje operne inštitucije ... Ta dejstva vendarle kažejo na to, da se celo opera spreminja. V katero smer se spreminja, je seveda drugo vprašanje.

Če se ukvarjamo s preučevanjem in razjasnjevanjem idejnih naporov teoretikov ter praktikov v izostritvi dileme o vprašljivosti eksistence opere, potem ne moremo mimo še enega poskusa in programa, kako opero renovirati. Tu mislim na silne napore Bertolta Brechta, ki jih je vložil v nepopustljivi borbi z Wagnerjevim konceptom *Gesamtkunstwerk*. Sam Brecht je pozdravljal gibanje *avant-garde*, ki je podpiralo inovacije, ki bi vodile k renoviranju opere, toda nihče ni zahteval fundamentalne diskusije o operi in njeni funkciji. Vsakršna morebitna diskusija je bila zaradi pomanjkanja pravih interesov vnaprej obsojena na neuspeh. Kajti družba absorbira vase vse, kar potrebuje za svojo lastno reprodukcijo. Ker zahteve po inovacijah v operi niso neposredno zadevale eksistenčnih pogojev družbe, te niso bile nikoli izvedene.

Glede na vso problematiko se kar samo po sebi zastavlja vprašanje, kakšna bi morala biti opera danes, da ne bi bila pojmovana kot nekaj zastarelega, arhaičnega. Sicer pa, v čem je sploh problem, če je zastarela, pomembno je, da ta zastarelost deluje in da se družbi še zmeraj zdi pomembna, celo reprezentativna.

Brecht je ugotavljal, da je opera 20. stoletja postala trgovsko blago. Pred tem je bila nekaj povsem drugega. Po njegovem mnenju je resnično eksistirajoča opera *kulinarična opera*. Opera, ki s svojim specifičnim vonjem in okusom omamlja in vzbuja dušne užitke. Ta si vsak objekt približa hedonistično v žlahtnem pomenu in se kot hedonistična tudi daje. Služi doživetju in se doživlja kot enkratno doživljanje.<sup>22</sup> Poudarek je na doživljanju. Opera mora postati doživljanje (ne kot *experience*, temveč kot *das Erlebnis*) v bitnem pomenu, doživljanje sam na sebi. S trgovsko-blagovno-transakcijskim pomenom je opera del mistične duhovne sfere materializirala. Brecht predlaga, da bi lahko operi bil dober vzor razvoj modernega teatra. Medtem ko je Ernst Krenek, dunajski skladatelj prve tretjine 20. stoletja, nadaljnji obstoj opere videl v njeni modernizaciji, ki bi zadevala, zgolj in samo, glasbo. Taka nova glasba bi morala doseči superlativno stopnjo iskrenosti in resnice ob vrhunski moči izraznosti, smelosti in logične konsistence glasbene strukture. Hkrati naj bi bila izredno spiritualizirana, s čimer bi neposredno nasprotovala tendencam zunanjega sveta. To novo glasbo je prepoznal v Schönbergovi atonalni glasbi.<sup>23</sup> Toda opera ni samo glasba. Je še marsikaj drugega. Zato takšno razmišljanje ne sme zadovoljiti ambicij pri kritični osvetlitvi celotnega prizorišča dogajanja. Glede glasbene plati je bil že neponovljivi Verdi veliki operni reformator, ki je opero reformiral v popularno formo in ki je vedel, da umetnost brez spontanosti, naravnosti in preprostosti ni več umetnost, kar je pokazal v praksi. Tako so vse njegove opere (lahko) velike mojstrovine. Očitno je, da je opera največ sprememb doživela na področju glasbe. Njeni institucionalni okviri in ideološki mehanizmi pa so zakrknjeni še naprej.

Priljubljenost opere se je iztrgala poznavalstvu. "*Sila, ki veže ljudi na opero, je spomin na nekaj, česar se sploh ne morejo več spomniti, na legendarne zlate čase meščanstva, ki dobijo svoj sijaj šele v železni dobi, ki ga niso nikoli imeli. Medij tega irealnega spomina je poznavanje posameznih melodij, ali npr. pri Wagnerju, v glavo vtepenih motivov.*"<sup>24</sup> Konsum oper je tako postal v veliki meri prepoznavanje, tako kot pri šlagerjih in popevkah, kar je značilno predvsem za publiko z nekritičnim in

21 "Ploskanje se na premierah, seveda s sumljivo rednostjo, frenetično vzdiguje; navdušenci skoraj ničesar ne grajajo" (Th. W. Adorno: Uvod v sociologijo glasbe, str. 110).

22 Ulrich Weisstein: *The Essence of Opera*, str. 333-339.

23 *Ibidem*, str. 349

24 Theodor W. Adorno, str. 110-111.

nestrokovnim poslušanjem klasične glasbe. Povrh vsega to prepoznavanje ne poteka tako zelo natančno oziroma precizno kot pri šlagerju. Le malo poslušalcev bo lahko od začetka do konca popevalo celo zelo zljajnano "Libiamo, libiamo ..." iz Verdijeve Traviate, temveč bodo prej reagirali na signal: to je napitnica, in se veselili, ker so to opazili. In pri njih se s tem opera konča. Ostalo gre še zgolj nekam v zrak. K površnemu konzumiranju operne glasbe je prav gotovo pripomogel tudi izum fonografije (gramofona in drugih nosilcev zvoka), ki so omogočili zapis zvoka oziroma glasbe in s tem tudi množično reprodukcijo glasbe. Predstavljajte si, kako sveto in nedotakljivo so delovale operne melodije pred poplavo množičnih medijev in novih tehnologij. Te spremembe so radikalno vplivale na položaj umetnika kot proizvajalca in na celostno dožemanje glasbe. Opera je postala del popularne kulture. Tako se je začel kapitalizem v klasični glasbi. Pred nastankom *posnetka* so operni pevci peli le določeni publiki, zdaj pojejo potencialni množici kot zamišljeni skupnosti (*imagined community* po Benedictu Andersonu), arije pa so postale "vseprisotne". Privoščiš si jih lahko kadarkoli in kjerkoli, s čimer je opera izgubila na silni železni misterioznosti in ritualnem čaščenju.

Slavko Gaberc tako predlaga, da je treba opero približati občinstvu na izviren način. Med umetnikom in občinstvom mora biti dialog, da bi spet postala moderen spektakel. In tako še zdaleč ne bi bila "mrtva". Za njeno hitrejšo oživiljanje bodo torej potrebne določene spremembe. Po njegovem prepričanju jo lahko obudi v življenje tudi film.<sup>25</sup> Vendar se zastavlja dvom, mar ne bi s tem opera izgubila ne le vso svojo vitalnost in naravnost, temveč bi se najverjetneje strukturno predugačila. Bi taki izvedbi potem lahko še rekli opera? Bi res lahko prek filma opero približali občinstvu, in to na izviren način? Zadenemo ob dve kritični točki: izviren način in približati opero občinstvu. Opera in film lahko imata sicer veliko skupnega, še posebej, če ju pogledamo skozi prizmo Aristotelovega pojmovanja umetnosti, toda zdi se, da se že prvo neskladje pojavi na specifični socialni ravni, ki jo nudi opera in ki jo film nikoli ne bo mogel doseči, kaj šele nadomestiti. Film odpravi skripturalni zapis z artikulacijo virtualne uprizoritve, toda v ponovljivi individualni izvedbeni formi. Izvedbena raven opere je enkratna, neponovljiva. V tem je njena moč in živost. Čeprav je res, da je uprizorjena opera na odru prav tako lahko brez prave vizualne razsežnosti, kakor opera na plošči. Namreč gibi in geste so manj pomembni. Opera lahko, ali predvsem, naredi vtis tudi brez gibov. Glas je dominantna, aktivna, gibajoča linija. Kar opera s filmom lahko dobi, je morebitna večja estetska razsežnost, pa še to le poredko: npr. z gibanjem kamere. Tako kot film oživi šele na platnu kina, in morda sploh ne na televiziji, ki proizvede že povsem drugačne učinke, tako tudi opera resnično živi le na opernem odru. Ne vem, kaj bi lahko naredil iz opere film, česar še niso npr. gramofon, kaseta, zgoščenka, televizija ... Zato mi je bližje mnenje Rastka Močnika, ki pravi, da je opera, že čisto intuitivno, v naši civilizaciji nekaj "arhaičnega". Raje ne reče, da je "zastarela", in tudi ne reče, da je "prežitek", saj je ta pojem iz tradicionalne antropologije sodobna veda pregnala. Tako sklepa, da je opera sodoben "arhaizem".<sup>26</sup> Kar pa ne pomeni nič drugega kot to, da se sedanji operni *habitué* vede sila retrospektivno in varuje kulturne dobrine kot posest. "Opera je mašilo v svetu kulture, ki je od mrtvih vstala, polnilo v razstrelilnih luknjah duha."<sup>27</sup> Vendar sprijaznjenje prav nič ne pripomore k ugotavljanju smiselnosti vsega tega cirkusa. Še več, dela jo za nebidogatreba, ki pač mora biti, ker je tu že od nekdaj - brez prave funkcije: v tem naj bi bila njena funkcija.

Po drugi strani pa opere z njenim zatonom še zdaleč ni konec - nasprotno, pre-

<sup>25</sup> Gaberc, Slavko: Zakaj opera?, v: Primorska srečanja, letnik XIX, leto 1995, št. 175, str. 751-752.

<sup>26</sup> Močnik, Rastko: Misliiti opero, v: Maska, letnik II, št. 3, avg.-sept. 1992, str. 19.

<sup>27</sup> Th. W. Adorno, str. 104-5.

živela je svojo teoretsko-ideološko smrt in se utelesila v velikanskem pogonu, ko jo kot neznanski anahronizem ohranja pri življenju in v katerem se čedalje bolj bohoti, hkrati marginalna in centralna, kvintesenca visoke kulture in absurdni ritual. Opera kljub svoji smrti trdovratno vztraja. Ohranja se neznanski operni pogon, ki se nenehoma širi - zdaj je večji in kompleksnejši, kot je bil kdaj koli za časa njenega življenja. Mladen Dolar navaja, kako se gradijo nove operne hiše, spektakli so čedalje dražji in zahtevnejši, vzdržuje se glamorozni "star-system", ki mu konkurira le še filmski, k temu pa se dodaja velikopotezne televizijske prenose, video itd.<sup>28</sup>

Sintagmo *smrt opere* moramo razumeti kot zabsolutizirano in zavajajočo označitev. Za to teoretizirano "smrtjo" se v bistvu skriva realnejša "kriza opere", s čimer pa dilemo le omilimo in ji damo neupravičeno potuho. Če je opera kot konkretna reprezentacija umetnosti res v krizi, to pač ni nič takšnega. Če brez pomislekov govorimo o konfuznosti celotne družbe na prelomu tisočletja, če živimo čas brez pravih vrednot, če je globalna ekonomija nepredvidljiva predvsem na račun lokalne nestabilnosti, če je celotna družbena kolektivna zavest ne le prepričana, da je v krizi, temveč je v resnici v krizi, potem ni čudno, da se je ta pesimistično zastavljena ideologija naselila tudi v vzvišene sfere človekovega udejstvovanja. Prepričan sem, da opera ni toliko mrtva umetnost, kolikor je umetnost, ki je priča svojemu lastnemu iskanju, kot že mnogokrat v svoji zgodovini, in prisiljena odgovarjati na izzive časa. Giblje se med *živeti* in *životariti*, saj zaenkrat še brezuspešno išče kulturno formo, ki bi zapolnila to ideološko praznino. Salazar bi verjetno dodal: rešuje jo absolutna diva. Toda kako dolgo še, če vemo, da so jo nekoč v nekem daljnem stoletju na enak način reševali tudi kastrati, ki so danes tako rekoč prazgodovina.

Njen "glamur" po eni strani spet reproducira nove elite. V milanski Scali in v Metropolitanki se na prehodu v 21. stoletje zbira izumetničena družbena smetana, tako kot v dobrih starih časih Ludvika XIV. S tem kaže na zastarelost družbene smetane, ali pa ji to daje edino možnost reprezentacije, potem ko ni več sloja družbene smetane. Ker ni homogena skupina, kot npr. družbeni sloj, je determinirana z naravo heterogenosti, saj se samo na videz zliva v neko izoblikovano celoto, ki v resnici to ni. V družbeno smetano so subjekti nametani kot slama na kup, ki nase in vase sprejme skoraj vse boleznj morbidnih tal brez večjih omejitev in zadržkov. Je zanjo res edino merilo snobizem? Saj je zanjo pomembno le, da obstaja, manj pa, kako obstaja in kdo jo sestavlja. Njena prepustnost je precejšnja. Po drugi strani pa z množičnimi mediji postaja vsakomur dostopna in dosegljiva, presajena v dnevno sobo. Ob vsem tem pogumu pa je standardni repertoar zelo omejen in zaključen. Kako je vse skupaj absurdno! Saj vendarle opera živi bolj kot kdajkoli prej. Čemu potem sploh še njena smrt? V čem bi bila korist? Hopla! Smrt ali tudi kriza opere še zdaleč ne bi imeli tako minimalističnega vpliva. Prej bi rekel, da ravno nasprotno, fraza "smrt opere" operi nalaga, da proizvaja in poganja svoj skrivni mehanizem moči. Ta njena smrt ni tako nedolžna. Ravno embalaža smrti ji služi, da vzpostavlja aparat gospostva in moči. Njena smrt ni realna, ampak gre za simbolizacijo smrti. Ta naziv ji omogoča njeno maskiranje pred družbo. S tem ona kaže masko in prikriva svoj pravi obraz. "*Maska v en mah nekaj kaže in nekaj skriva, kaže, kar naj bi bila, in skriva, kar dejansko je v njej/za njo.*"<sup>29</sup> Ko smo opero opredelili za mrtvo, smo ji pripravili teren za še večji manever. Ne gre za smrt. Gre za ("lažno") razglašanje smrti. Razlika je tako očitna, kot je razlika med Nietzschejem in Heglom. Nietzsche je bil dosleden, dobeseden. Smrt je dojel kot absolutni dogodek. Hegel je bil glede smrti večji simbolist, bolj zvit. Z bogastvom

<sup>28</sup> Mladen Dolar/Slavoj Žižek, str. 8.

<sup>29</sup> Kolenc, Aljoša: *Maska*, v: *Maska*, letnik V, št. 1/3, pomlad 1995, str. 40.

semantike je hotel premagati smrt. Ta pri njem ni nič drugega kot predstopnja popolnega preobrata, kot vstajenje v življenje. Smrt je smrt smrti same, je negacija negacije. Gre za zvižčajnost uma, ki smrt obrne sama vase k duhu, kljub ukinjeni končnosti, naravnosti, čutnosti. Gre morebiti za heglovske smrti opere? Z lingvističnega vidika gre za razliko med semantiko in sintakso, s katerima se igra literatura. Sintagma na ravni sintakse je realna in enoumna, na ravni semantike simbolna in dvoumna, zastarelo in arhaično se spreminjata v mrtvo. "Simptom smrti" kot metafora oziroma prisposodba pa kaže na problematičnost upada fenomena. V antropološkem smislu je treba vsekakor smrti opere razumeti v okviru specifičnega ideološkega dispozitiva in narave institucionalne vpetosti kot teoretskega obravnavanja družbe in njenih fenomenov.

Na naslovno vprašanje, ali opera nosi v sebi simptom smrti, je lahko odgovor tudi pritrdilen, vendarle pa gre prej za simbolno (ki jo celo konstitutivno izrablja) kot pa dejansko smrt. Vprašanje: *Nosi opera v sebi simptom smrti?* razkriva v sebi neko drugo vprašanje: *Nosi opera simptom smrti?*, ki zadobi povsem novo konotacijo. Pa pustimo smrt, da se ne bi zapletli v epistemološke zagate in poskušajmo obravnavani problematiki dati nek zaključen okvir.

Že od prvega začetka je opera bila vprašljiva zaradi svoje kompleksnosti in ideološkega poslanstva, ki ji ga je družba pripisovala, tudi vsiljevala. Tega pritiska in nabitega momenta institucionalni okvir opere z vsem pojmom kot Pojmom in pojavom kot Pojavom ni mogel prenesti. Zato trdim, da je opera bila spodletelo zastavljena. Saj veste: stvar, od katere veliko pričakujete, se rada izjalovi. Opera je bila zastavljena na trhljih, idealističnih temeljih in ambicijah, kako je mogoče ustvariti nedotakljivo, sveto imaginacijo božanskega na zemlji, ki bi nadgradila in nagradila vsa prizadevanja malega človeka v boju s perfektno božjo silo. Se ena človekova iluzija, samoprevara! Uvodna ambiciozna tendencioznost je operni pomp pahnila v neusmiljeni proces nenehnega ustvarjanja in nenehnega uničevanja sebe, ko se redno izmenjujejo vzponi in padci. Verjetno si renesančni človek v svoji pokončnosti nikoli ne bi priznal, da lahko operi od časa do časa gre tudi slabo. Opera je bila vseskozi v nekakšni subtilni krizi, pa je vendarle vseskozi delovala. Šele ko so se fiksne ideje družbe o operi zavestno razodele, morda tudi kot stereotipi, je postala problematična, zastarela ... Skratka, ko je postala predmet teoretskih obravnav, je postala problem. Nadaljnji tok razmišljanja bi pripeljal do sklepa, da sploh ni nikakršne problematičnosti v operi. Problem je v glavah ljudi in v našem dojetju opere. Na tem mestu bi mi lahko bila očitana nekonsistentnost, saj sem nekaj strani nazaj poudarjal, da je opera zavita v problematičnost že od njenih začetkov oziroma da gre za neko apriorno zastarelost ali prirojeno težavnost, ki zadeva njene konceptualne temelje. Paradoks med neko apriorno problematičnostjo, ki je inherentna naravi opere, in momentom, ko je ta postala predmet zavestnega ukvarjanja in obravnavanja, je zgolj navidezen. Bistvena razlika je v tem, da je opera, preden je postala del teoretske obravnave, lahko funkcionirala (tudi) kot problematična povsem neproblematično, ko pa je zašla v območje zavestne debate, da predstavlja zapleten pojav in težaven pojem, in načrtnega spremljanja, se je zgodil miselni preobrat: zdaj je kot problematična sprožila vprašanja in dvome o lastni možnosti oziroma nemožnosti.

Opera je dandanašnji le ena od večernih zabav,<sup>30</sup> dogodek, ki skrbi za ceremonial in iluzije, na podlagi katerih še zmeraj zaseda izrazito mesto v družbi. Iluzije so postale izredno pomembna socialna funkcija. Zaradi teh iluzij in domišljij družba potrebuje opero. Opera kot barometer, ki meri vrednost družbe. Zaradi tega imajo Italijani La Scala, Angleži Covent Garden, Avstrijci Staatsoper, Američani Metropolitanko. Celo

<sup>30</sup> Nek Dr. Johnson se je takole izrazil: "Opera je eksotično in iracionalno razvedrilo."



Rusi v tem niso hoteli zaostajati, zato so zgradili "večni" Boljšoj, medtem ko si je avstralska družba za svoje zahtevne kapriciozne potrebe umislila grandiozno sidneyjsko operno hišo. Slovenci pa ...

Ko govorimo o teoretski ideji o zastarelosti, zastaranosti, okorelosti, tradicionalističnosti opere kot nečesa, kar je povsem *passé* ali celo že napol mrtvo, moramo prestopiti mejo konkretni ravni in se dvigniti na ideološko (v smislu Ideje v abstrahiranem pomenu brez marksovskih primesi izkrivljene zavesti, vsaj ne na tem mestu) oziroma idejno raven. Kajti šele na idejni ravni dobi sintagma *smrt opere* ali arhaičnost opere pomenski okvir za smiselno debato na ravni znanosti, čeravno ideološkega momenta v marksovskem pomenu niti za trenutek ne smemo spregledati in zanemarjati. Ko je opera postala predmet kritične znanosti, je postala problematična.

Zlata leta opere, od Mozarta do Verdija, se skladajo z zlato dobo liberalnega humanizma<sup>31</sup> in nevprašljivega verjetja v svobodo in razvoj. Če so dobre opere danes redke, je to morda ne le zato, ker se čutimo bolj nesvobodne, kot bi si to sploh lahko predstavljala renesansa 16. stoletja in humanizem 19. stoletja, temveč predvsem zato, ker smo čedalje manj gotovi, da je svoboda resnično nedvoumen blagoslov, da je nujno dobro, kot so to bili prepričani v 16. ali 19. stoletju. Verjetje v nemožnost opere bi pomenilo, da smo nehali verjeti v svobodno voljo. Kajti vsak visoki C spodjedajoče razbija teorijo, da smo ljudje zgolj neodgovorne marionete usode ter zgodovine in da je opera preživela stvar. Opera je preživela ravno kot preživela "stvar".

## LITERATURA

Adorno, Theodor W.: Uvod v sociologijo glasbe, DZS, Ljubljana 1986.

Anderson, Perry: Rodovniki absolutistične države, SH, ŠKUC Filozofske fakultete, Ljubljana 1992.

Dokler, Anton (sestavil): Grško-slovenski slovar, Knezoškofijski zavod Sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano, Ljubljana 1915.

Dokler, Mladen/Zižek, Slavoj: Filozofija v operi, Problemi-Razprave (Razprave 3-4/1992, Problemi 7-8/1992), Analecta, Ljubljana 1993.

Gabrec, Slavko: Zakaj opera?, v: Primorska srečanja, letnik XIX, leto 1995, št. 175, str. 751-752.

Kolenc, Aljoša: Maska, v: Maska, letnik V, št. 1/3, pomlad 1995.

Kotnik, Vladislav-Vlado: Opera - razpeta med estetsko-glasbeno strukturo in družbeno institucijo (diploma), FF, Ljubljana 1999.

Močnik, Rastko: Misliti opero, v: Maska, letnik II, št. 3, avg.-sept., 1992.

Salazar, Philippe-Joseph: Ideologije u operi, Nolit, Beograd 1984 (Presses Universitaires de France, Paris 1980).

Weisstein, Ulrich: The Essence of Opera, The Norton Library, New York 1969.

<sup>31</sup> Na tem mestu naletimo na še eno paradokšno ambivalenco: na eni strani naj bi opera vsebovala poteze absolutizma (v smislu dominantne centralizacije različnih zvrsti umetnosti), po drugi strani pa jo povezuje z razvojem liberalizma in humanizma (glasba kot univerzalni jezik, ki osvobaja), s čimer se še dodatno potrjuje zapletena narava opere in kompleksne okoliščine, v katerih se je dogajala. Totalna razpetost je očitno njena notranja meja obstoja.



recenzija

## Milan Butina: Uvod v likovno oblikovanje - O slikarstvu - Prvine likovne prakse. - Ljubljana: Debora, 1997

JOŽEF MUHOVIČ

Univerza v Ljubljani, Akademija za likovno umetnost,  
Erjavčeva 23, SI-1000 Ljubljana

### 1. Uvod

V začetku leta 1998 je (z letnico 1997) na slovenski knjižni trg prišel komplet treh monografij likovnega teoretika in slikarja prof. dr. Milana Butine (1923-1999). Komplet, ki ga odlikuje simpatična knjižna oprema z reprodukcijami avtorjevih zgodnejših slikarskih del, se je v tem času v strokovni (likovni) javnosti že dobro "prijel". Obstajata pa vsaj dva razloga za to, da Butinov knjižni triptih predstavim tudi tako pisani humanistični javnosti, kakršno okoli sebe zbira revija *Anthropos*. Prvi razlog je v tem, da je bil prof. Butina dolgoletni aktivni sodelavec revije, od objave svoje prve razprave v njej leta 1979 do smrti. Drugi, pomembnejši razlog pa leži v dejstvu, da je bil velik del Butinovitih teoretičnih prizadevanj in invencij usmerjen natančno v to, da bi pripravil konceptualne pogoje za ploden dialog (likovne) umetnosti in (humanistične) znanosti.

Knjižni triptih tvorijo tri - tehnično sicer ločene, a vsebinsko in problemsko logično povezane - enote, ki si v smeri naraščajoče strokovne kompleksnosti sledijo v naslednjem vrstnem redu: 1. **Uvod v likovno oblikovanje** (s podnaslovom *Priročnik za likovne šole*), 2. **O slikarstvu** (s podnaslovom *Likovnoteoretični spisi*) in 3. **Prvine likovne prakse**. Ne glede na različno vsebino, koncepcijo in strokovno zahtevnost imajo našeta dela nek skupni imenovalec: vsa po vrsti so namreč - četudi je to eksplicitno omenjeno samo pri prvem delu - *strokovni priročniki*, po katerih bo zaradi njihove fenomenološke širine, konceptualne prečiščenosti in konciznosti z veseljem in potrebo segal vsakdo, ki se v svojem življenju iz tega ali onega razloga želi intenzivneje srečevati z likovno umetnostjo, še prav posebej pa vsak likovni intelektualec.

### 2. Kratek problemski in medias res

*Problematika.* Problemski in vsebinski *aksijski radij* Butinovega monografskega triptiha (v dobršni meri pa tudi njegovega celotnega likovnoteoretskega opusa) bi bilo na kratko mogoče povzeti v naslednjem dvojnem prizadevanju: 1. slediti likovni umetnosti na *izkustvena* (!) tla in zaznati utrip, ki ji je določen z delovanjem v prostoru in času, in 2. razkriti, v čem je bistvo in zahteva likovne ustvarjalnosti, če jo želimo celovito zajeti v teoretski okvir, in če v njej človeka - z dušo in telesom - postavimo v gorišče.

*Metodologija.* Tisto, kar Butino primarno zanima, je po eni strani *okolje, kontekst*, v katerem se nahaja in deluje fenomen, ki se ga je namenil raziskati, po drugi strani pa funkcionalna povezanost fenomenov znotraj določenega integralnega problemskega okolja. Butina pojavov ne le ne trga iz konteksta, ampak jih vanje vstavlja, če smo jih v

naših mišljenjih in delovanjih na abstrakten način iz njih izločili in s tem popačili. Vedno skuša raziskati, če se in kako se fenomeni v določenem kontekstu "sklicujejo drug na drugega", kako so drug od drugega funkcionalno odvisni in kje je področje, na katerem se medsebojno podpirajo in navdušujejo. To ga pogostokrat pripelje do radikalno drugačnega pogleda na stvari, kot smo ga vajeni. Še posebej zato, ker poleg *zunanjosti* fenomenov zna videti in dosledno upoštevati tudi njihovo diskretno *notranjost*.

Postavljanje pojavov v kontekst, raziskovanje matric funkcijskih odvisnosti med fenomeni in upoštevanje notranjosti stvari - vse to v obilni meri razodevajo študije, ki tvorijo likovnoteoretski triptih.

**a. Uvod v likovno oblikovanje** je zgodba o *eksternem* in *internem* kontekstu likovne ustvarjalnosti v vsem razponu od t. i. čiste umetnosti, prek ročnega in industrijskega oblikovanja do *stylinga*. Ideje za to zgodbo je Butina, kot piše v Predgovoru, dobil v svoji profesorski praksi na *Srednji šoli za oblikovanje* v Ljubljani, ko je opazil, "... da imajo dijaki kar precej znanja, vendar ga ne znajo uporabiti tako, da bi z njim naredili celoto, v kateri bi se njihova razpršena znanja lahko povezala". "Posebej malo," piše, "so vedeli o stvareh, ki bi jih pripeljale do tega, da bi svojo poklicno izbiro umestili med druge poklice in dejavnosti in tako določili svoje mesto med njimi. Zato sem začel kmalu predavati tudi o teh širših povezavah oblikovanja in jim tako poskušal olajšati njihovo poklicno umestitev v družbi. Pričujoča knjiga je nastala iz takratnih izkušenj ..." (str. 7). Knjiga je bila torej v prvi vrsti pisana z namenom, da bi dijakom srednjih likovnih šol pomagala osmisлити polni akcijski radij in s tem digniteto njihovega poklica. Vendar je treba takoj povedati, da je knjiga namenjena tem dijakom zgolj po poljudnejši dikciji in po študijskih pripomočkih, kakršen je *Slovar pojmov* (str. 111-117), nikakor pa po zmanjšani kompleksnosti obravnavane problematike. Ta ostaja vseskozi na ravni *stanja stvari*, le elementi te kompleksnosti in njihove povezave so predstavljeni na način, ki mu je mogoče slediti z običajno splošno izobrazbo. V tem oziru je knjiga primerna za bistveno širši krog bralcev, kot ga tvorijo dijaki srednjih likovnih šol. Ker ne prikazuje zgolj mesta likovnega oblikovanja v celoti človeških dejavnosti, ampak istočasno tudi njegove povezave *navzven*, z drugimi strokami in poklici in povezave med strokami in poklici sploh, je knjiga naslovljena najmanj na populacijo vseh srednješolcev. Idealno bi pa bilo, ko bi njene vsebine zaradi interdisciplinarne širine in logične preglednosti sploh postale integralni del splošne izobrazbe. Morda bi se potem ne dogajalo, da bi v *stoletju vizualnih komunikacij* in v času, ko je kognitivna znanost s poudarkom pokazala, da temelj kognicije ne predstavljajo ne občutki ne pojmi ampak *slike*, šolski reformatorji likovno vzgojo v osnovnih in srednjih šolah raje "reformirali" z amputacijami kot s posodobitvami in temeljito konceptualno prenovo.

*Eksterni kontekst likovne ustvarjalnosti* v vsej njegovi širini je v Butinovi knjigi nazorno predstavljen v prvih dveh poglavjih, ki nosita naslov *O človeških dejavnostih* (str. 11-16) in *Ustvarjanje spoznanj* (str. 17-27). Likovna ustvarjalnost je v Butinovem prikazu, ki izhaja iz najbolj splošnih ontoloških predpostavk človeškega sveta (narava, družba, človek), skupaj z znanostjo, filozofijo in drugimi umetniškimi disciplinami uvrščena med dejavnosti, ki človeku omogočajo, da spoznava naravo, svet in samega sebe, torej med dejavnosti, ki producirajo spoznanja (str. 16). Če je filozofija, piše Butina, čisto miselno iskanje resnice, ki za svoje delo skorajda ne potrebuje materialnih sestavin, če je znanost miselno spoznavanje objektivnih zakonitosti narave, pridobljeno z neposrednim eksperimentiranjem z naravnimi snovmi in energijami, potem lahko rečemo, da je likovna umetnost spoznanje, pridobljeno z neposrednim čutnim zaznavanjem in čustvenim doživljanjem človeka, prostora in teles v njem, izraženo z likov-

nimi izrazili in materiali. Predmet oblikovanja likovne umetnosti in likovnega oblikovanja (*design*) je torej prostor in stvari v njem. Namen likovnega oblikovanja je preoblikovati in na novo oblikovati vidni in tipni prostor ter prostorske in površinske lastnosti stvari. In sicer na tak način, da njeni produkti ustrezajo vsakokratnim estetskim potrebam človeka in produktivnim možnostim, ki jih nudijo historično določene oblike družbene produkcije (str. 23). Funkcija likovne umetnosti je oblikovanje in izražanje osebnega doživljanja in pojmovanja naravne in družbene stvarnosti. Ima torej osebne in družbene poteze. Še posebej značilno zanjo pa je, da ni samo spoznavanje oz. spoznanje, ampak tudi *simultana praktična uporaba* spoznanj, ki se konkretno kaže v likovnih produktih kot kulturnih formah.

Svoje korenine ima likovna umetnost torej v naravi, družbi, filozofiji, znanosti in tehniki, svoje veje pa poganja v samo *kvintesenca* človeške civilizacije. In sicer zato, ker je, kot ugotavlja antropolog *E. Sapir*, umetnost avtentično *izražanje* izkustva v najbolj zadovoljivo humani obliki, pri čemer ni mišljeno s pomočjo znanosti logično urejeno izkustvo, ampak izkustvo, kakor se človeku neposredno in intuitivno kaže v življenju. Ker kultura temelji na skladnem razvoju občutka obvladovanja sveta, po katerem nagnostko hrepeni vsak posameznik, mora, pravi *Sapir*, umetnost kot oblika zavesti, v kateri je pečat osebnega izjemno neposreden in kar se le da malo oviran od zunanje nujnosti, to kulturo izražati bolje kot vsi drugi podvigi človekovega duha.

*Interni (operativni) kontekst likovne ustvarjalnosti* pa predstavlja poglavje z naslovom *Funkcija, struktura in forma* (str. 77-87). Človekova biološka značilnost je, da telesno ni prilagojen svojemu okolju, ampak je prisiljen okolje prilagajati svojim potrebam. Pri tem izboljšuje že obstoječa stanja ali ustvarja nova, še neobstoječa, ki mu jih diktirajo njegove kompleksne potrebe. Skrajno na kratko, piše Butina, lahko rečemo, da narava in človek kot del narave oblikujeta po načelih sousklajenosti funkcije, strukture in forme. Ali z drugimi besedami: *likovna umetnina in vsak likovno oblikovani izdelek je rezultanta treh vektorjev, funkcije, strukture in forme*. Funkcija je pri tem - pravi Butina, sklicujoč se na misli francoskega teoretika arhitekture *A. Hermanta* - namen predmeta, njegov "zakaj", je smoter določujoče izhodišče. *Struktura* je vse, iz česar je predmet realiziran, je povezava njegove snovne podstat in njegove duhovne zamisli. *Forma*, ta "kako", pa se naši čutni in duhovni občutljivosti odkrije kot sinteza vseh njenih (čutnih, emocionalnih, racionalnih, zunanjih in notranjih) sestavin, kot enovita in enkratna oblikovna celota. Funkcija tedaj izhaja iz umetnikovih duhovnih zahtev in mora odgovarjati potrebam oči, srca in telesa. Struktura je način prilagoditve likovne materije duhovnim zahtevam z ustreznimi tehnikami in oblikotvornimi strategijami. Forma pa je značilna oblika funkcionalnih odnosov med sestavinami strukture, ki strukturo delajo enkratno. V umetniškem izražanju in oblikovanju se torej funkcija nanaša na umetnikov namen, na njegovo potrebo po subjektivni kreativni reakciji na okolje, v katerem živi. Po njej se vprašamo "kaj?" (nam želi povedati likovni ustvarjalec). Struktura se nanaša na njegovo likovno znanje, inventivnost in originalnost pri preoblikovanju dane oblike likovne materije v obliko, ki bo kar se da natančno prilagojena njegovemu namenu. Po njej se vprašamo "iz česa?" in "kako?" (je čutno in prostorsko organizirana neka likovna resničnost). Forma pa pokaže umetnikovo celovitost in relevantnost pri realizaciji funkcije v strukturi. Tudi po njej se vprašamo "kako?", vendar je pri tem to vprašanje merjeno predvsem na ugotavljanje inventivnosti, celovitosti in daljnosežnosti likovne rešitve v vseh njenih snovnih in duhovnih razsežnostih. Se pravi, da se vprašanje "kako?" tu samodejno povezuje z vprašanjem "zakaj (ravno) tako?" in ne drugače.

V teh bazičnih komponentah oz. determinantah vsake kulturne produkcije pa ni zaobsežena samo tehnična matrika likovne ustvarjalnosti, ampak nič več in nič manj kot

merilo oz. parameter uspešnosti likovnega produkta v človeški kulturi. Razlog več, da se z njimi zelo dobro seznanimo. In razlog več, da se z njimi spoprijateljimo prav s pomočjo Butinove knjige ...

b. Knjiga z zgoščenim naslovom **O slikarstvu** je po eni strani zgodba o praktični aplikaciji likovnoteoretskih spoznanj na konkretne primere in situacije, po drugi strani pa zgodba o permanentni likovnoteoretski avtorefleksiji. Pravzaprav je pravilneje reči *serija zgodb* o teh dveh aspektih likovnoteoretskega prakticanja, saj knjigo sestavlja *štirinajst* logično povezanih razprav, ki so nastajale v obdobju med letoma 1965 in 1996, se pravi v *intervalu dobrih 30 let*. Razprave, ki jih najdemo v knjigi, so bile svoj čas že objavljene v slovenskih revijah (*Sodobnost, Anthropos, Likovne besede*), vendar jih je avtor za to izdajo deloma predelal in dopolnil. In sicer na ta način, da je izpustil tisto, kar je bilo v že objavljeni verziji vezano na čas objave in za samo temo ni pomembno, in dodal marsikatero spoznanje, do katerega se je v zvezi z obravnavano problematiko dokopal šele kasneje. Zelo zgovorno pa je dejstvo, da je osnovna zgradba razprav še vedno lahko ostala *natančno* taka kot v prvi objavi.

Razprava z najstarejšo zasnovo - in mislim da ena najbolj atraktivnih za širši krog bralcev - je **Moderno slikarstvo in industrializacija** iz leta 1965, v kateri avtor na zanimiv in luciden način pokaže *korelacije* med družbenimi dogajanja in stilnimi transformacijami v zgodovini likovne umetnosti, zlasti moderne in postmoderne. Razprava obravnava širok razpon likovne tvornosti, od njenih začetkov v paleolitiku in neolitiku, posebej osredotoči pa se na modernistične in postmodernistične likovne smeri, ki jih Butina obravnava kot izraze človekovih zakonitih oblikotvornih reakcij na subtilne spremembe človekovega položaja v svetu, ki spremljajo razvoj (post)modernih steh-niziranih družb. Tako npr. v postmodernej nagnjenosti k instalacijam, izdelovanju para-funkcionalnih objektov in v novi figuraciji Butina vidi izraz srečanja med snovno resničnostjo industrijsko nastalih predmetov in prizadevanjem umetnikov, da bi tem predmetom vzeli mehansko anonimnost serijskega izdelka in zanimali njihovo potencirano uporabno funkcijo, ki jo ti predmeti ali njihovi deli izgubijo, ko so vključeni v neko likovno strukturo. Zanimanje postmodernih umetnikov za že narejene predmete vsakdanjega življenja je popolnoma logično, saj je ena od funkcij likovne umetnosti v tem, da naredi naš steh-nizirani in hladni svet človeškemu duhu emocionalno in čutno sprejemljiv. To pa lahko umetnik najbolj neposredno doseže s tem, da se polasti otipnih lastnosti predmetov množične proizvodnje, in s tem, da tem predmetom z odvzemanjem njihove uporabnosti odvzame tudi njihovo vsiljivost, katere izvor je psihološka napadalnost reklame, ki jih propagira (str. 197).

Najmlajša razprava - mislim da enako zanimiva za širši krog bralcev - pa je **Umetniki, znanstveniki in imaginacija**, v kateri Butina s pomočjo teorije nevronske mreže in kompleksne psihološke analize ustvarjalnih dogajanj pokaže veliko vlogo vida in vizualizacije, s tem pa tudi likovne ustvarjalnosti pri oblikovanju in kibernetiziranju *imaginacije* kot izjemno pomembnega dejavnika invencije na vseh področjih ustvarjalnega mišljenja. Skoraj vse besede, ki jih uporabljamo pri opisovanju tistega izkustva, ki se pokaže v vizijah ali podobah, so, pravi Butina, povezane s čutom vida: vizualno, vizija, vizionarstvo; podoba (= *imago*), imaginacija, imaginarno. Posebnost imaginacije je ravno v tem, da nam pokaže podobe, ki niso zgolj predstave nečesa že videnega, ampak podobe nečesa šele zamišljenega, nečesa, kar najprej biva samo v teh podobah. Imaginacija je zato izrazita ustvarjalna sposobnost našega uma, ki bistveno določa vsakršno, tako umetniško kot znanstveno ustvarjanje novega spoznanja. (Zanimivo je, pravi Butina, da v slovenskem jeziku za imaginacijo nimamo pravega izraza, saj izraz



domišljija, s katerim ga navadno nadomeščamo, kaže bolj na misli kot na podobe /str. 54./ - Imaginacijo definira Butina kot tvorbo *form operiranja z izkustvom*, ki se praviloma javljajo v obliki zelo posplošenih vidnih podob, s katerimi je zaradi njihove nazornosti mogoče zlahka operirati, in so zaradi svoje posplošenosti in nezavezanosti zdravorazumskemu realizmu izjemno primerne za *koordinacijo in integracijo* mnogoterih izkustvenih dejstev. Imaginativne podobe so neke vrste formalni modeli, logična jedra, ki zaradi svoje *strukturalne izrazitosti* omogočajo, da se čutna izkustva in empirični podatki kristalizirajo okoli njih in zaustavijo tok čutnih vtisov in empiričnih dejstev v zaznavi *stabilnih oblik* izkustva. Naloga znanstvene in umetniške vzgoje je zato, pravi Butina, v temelju ista: naučiti bodoče znanstvenike in umetnike opazovati zunanji in notranji svet in uzreti notranje podobe obeh svetov, da bi jih lahko uporabili pri oblikovanju človeškega sveta. Biti ustvarjalen pomeni, privzgojiti si in se izobraziti v svoji ustvarjalni imaginaciji, jo čim bolj razviti in napraviti operativno, saj mora vsakdo, ki želi ustvarjati, biti sposoben *uzreti* možno podobo nove misli oz. produkta. Pri tem vsi izhajamo iz že znanih čutnih podob in jih skušamo razviti v nove podobe - modele naše resničnosti na vseh področjih ustvarjalnosti. Shakespearova tragedija, pravi Butina s sklicevanjem na *J. Huxleya*, je model človeških odnosov v določeni družbi, podobno kot je kemijska formula model odnosov med atomi določene snovi (str. 55-59). - Razprava bo poslastica za vse, ki jih zanimajo izvori in strategije ustvarjalnega mišljenja, še posebej pa za vse umetnike in znanstvenike, ki se reflektivno sprašujejo po temeljih svoje strokovne uspešnosti.

Omeniti pa velja še naslednje bolj specializirane razprave: *Mesto likovne umetnosti v kulturi* (1992), ki govori o vlogi (likovne) umetnosti pri konstruktivnem in humanem razreševanju človekovih konfliktov med njegovimi biološkimi goni in kulturno zavezujočimi simbolizmi; *Roka in tip* (1984), ki obravnava vlogo ročnega dela in čutnosti za človekovo razvojno ravnovesje v današnjem stehiniranem in virtualiziranem svetu; *O problematiki definicije likovnega jezika* (1987), ki na argumentiran način zagovarja in teoretsko precizira jezikovno naravo umetniškega izražanja; *Likovna teorija in teorija likovne umetnosti* (1985), v kateri Butina na temelju analize celostnih dogajanj v likovni praksi napravi zelo precizno distinkcijo navidez sinonimnih sintagm; *O odnosu (likovna) umetnost - estetika* (1988), ki obravnava relacije divergenc in konvergenca med svetom proizvajalca estetskih vrednot in svetom njihovega uporabnika, ki sta po Butinovem mnenju dva bistveno različna sistema, dve v temelju različni duhovni držji; *Likovna umetnost kot proizvod stiske* (1990), v kateri Butina tematizira stisko, ki se poraja iz neskladja med notranjim in zunanjim svetom človeka, kot eno od pomembnih gibal produkcije novih umetniških oz. estetskih vrednot; *Opičje slikarstvo in abstraktno slikarstvo* (1966), ki je nastala na temelju nekdanje Butinove polemike z *Josipom Vidmarjem* in v kateri Butina s pomočjo primerjave med slikanjem primatov, otroškim likovnim izražanjem in ustvarjalnostjo modernih likovnih umetnikov na zelo kompleksen način predstavi notranja kognitivna gibala in interno logiko likovne ustvarjalnosti; temu naštevanju pa seveda ne sme manjkati tudi najdaljša razprava knjige, ki nosi naslov *Srednjeveško slikarstvo* (1980-81) in je eksplicitno posvečena Butinovemu dolgoletnemu mentorju in prijatelju *prof. dr. Antonu Trstenjaku*; gre za veliko in znansirano likovnoteoretsko fresko o odnosu med duhovnim prostorom srednjega veka in iz njega izhajajočim likovnim prostorom srednjeveške umetnosti.

Pisanje, ki si več kot zasluži svoj *labor legendi* ...

**c. Prvine likovne prakse**, strokovno najzahtevnejše in najbolj kompleksno delo triptiha, pa so zgodba o odnosu med zunanostjo in notranostjo v likovnih fenomenih.



domišljija, s katerim ga navadno nadomeščamo, kaže bolj na misli kot na podobe /str. 54./ - Imaginacijo definira Butina kot tvorbo *form operiranja z izkustvom*, ki se praviloma javljajo v obliki zelo posplošenih vidnih podob, s katerimi je zaradi njihove nazornosti mogoče zlahka operirati, in so zaradi svoje posplošenosti in nezavezanosti zdravorazumskemu realizmu izjemno primerne za *koordinacijo* in *integracijo* mnogoterih izkustvenih dejstev. Imaginativne podobe so neke vrste formalni modeli, logična jedra, ki zaradi svoje *strukturalne izrazitosti* omogočajo, da se čutna izkustva in empirični podatki kristalizirajo okoli njih in zaustavijo tok čutnih vtisov in empiričnih dejstev v zaznavi *stabilnih oblik* izkustva. Naloga znanstvene in umetniške vzgoje je zato, pravi Butina, v temelju ista: naučiti bodoče znanstvenike in umetnike opazovati zunanji in notranji svet in uzreti notranje podobe obeh svetov, da bi jih lahko uporabili pri oblikovanju človeškega sveta. Biti ustvarjalen pomeni, privzgojiti si in se izobraziti v svoji ustvarjalni imaginaciji, jo čim bolj razviti in napraviti operativno, saj mora vsakdo, ki želi ustvarjati, biti sposoben *uzreti* možno podobo nove misli oz. produkta. Pri tem vsi izhajamo iz že znanih čutnih podob in jih skušamo razviti v nove podobe - modele naše resničnosti na vseh področjih ustvarjalnosti. Shakespearova tragedija, pravi Butina s sklicevanjem na *J. Huxleya*, je model človeških odnosov v določeni družbi, podobno kot je kemijska formula model odnosov med atomi določene snovi (str. 55-59). - Razprava bo poslastica za vse, ki jih zanimajo izvori in strategije ustvarjalnega mišljenja, še posebej pa za vse umetnike in znanstvenike, ki se reflektivno sprašujejo po temeljih svoje strokovne uspešnosti.

Omeniti pa velja še naslednje bolj specializirane razprave: *Mesto likovne umetnosti v kulturi* (1992), ki govori o vlogi (likovne) umetnosti pri konstruktivnem in humanem razreševanju človekovih konfliktov med njegovimi biološkimi goni in kulturno zavezujočimi simbolizmi; *Roka in tip* (1984), ki obravnava vlogo ročnega dela in čutnosti za človekovo razvojno ravnovesje v današnjem stehnziranem in virtualiziranem svetu; *O problematiki definicije likovnega jezika* (1987), ki na argumentiran način zagovarja in teoretsko precizira jezikovno naravo umetniškega izražanja; *Likovna teorija in teorija likovne umetnosti* (1985), v kateri Butina na temelju analize celostnih dogajanj v likovni praksi napravi zelo precizno distinkcijo navidez sinonimnih sintagm; *O odnosu (likovna) umetnost - estetika* (1988), ki obravnava relacije divergence in konvergence med svetom proizvajalca estetskih vrednot in svetom njihovega uporabnika, ki sta po Butinovem mnenju dva bistveno različna sistema, dve v temelju različni duhovni drži; *Likovna umetnost kot proizvod stiske* (1990), v kateri Butina tematizira stisko, ki se poraja iz neskladja med notranjim in zunanjim svetom človeka, kot eno od pomembnih gibal produkcije novih umetniških oz. estetskih vrednot; *Opičje slikarstvo in abstraktno slikarstvo* (1966), ki je nastala na temelju nekdanje Butinove polemike z *Josipom Vidmarjem* in v kateri Butina s pomočjo primerjave med slikanjem primatov, otroškim likovnim izražanjem in ustvarjalnostjo modernih likovnih umetnikov na zelo kompleksen način predstavi notranja kognitivna gibala in interno logiko likovne ustvarjalnosti; temu naštevanju pa seveda ne sme manjkati tudi najdaljša razprava knjige, ki nosi naslov *Srednjeveško slikarstvo* (1980-81) in je eksplicitno posvečena Butinovemu dolgoletnemu mentorju in prijatelju *prof. dr. Antonu Trstenjaku*; gre za veliko in znansirano likovnoteoretsko fresko o odnosu med duhovnim prostorom srednjega veka in iz njega izhajajočim likovnim prostorom srednjeveške umetnosti.

Pisanje, ki si več kot zasluži svoj *labor legendi* ...

**c. Prvine likovne prakse**, strokovno najzahtevnejše in najbolj kompleksno delo triptiha, pa so zgodba o odnosu med zunanostjo in notranostjo v likovnih fenomenih.

Delo je prečiščeni ponatis originalne izdaje, ki je leta 1982 pod prvotnim naslovom *Elementi likovne prakse* izšla pri založbi Mladinska knjiga v Ljubljani.

*Prvine likovne prakse* temeljijo na observaciji in problematiziranju nekaterih dozdnevno samoumevnih odnosov do (likovne) umetnosti, ki vsi po vrsti bolehajo za nerazumevanjem relacij med *zunanostjo* in *notranostjo* v likovnih fenomenih. - Ljudje, ugotavlja Butina, običajno vidijo glavno psihično gibalno umetnosti v čustvenem življenju, le malokdo pa ga vidi tudi v razumskem življenju. Gledano od zunaj, se zdi, da človek v umetnosti samo čustvuje, da pa v njej ne razmišlja in ne uporablja razuma. - Znanosti, ki se ukvarjajo z (likovno) umetnostjo, se z njo ukvarjajo predvsem kot z *informativno* dejavnostjo (vsebina), veliko manj, če sploh, pa kot s *formativno* dejavnostjo (forma). V njej jih zanima človek v prvi vrsti kot *homo narrator* oz. *homo communicator*, zelo malo in zgolj obrobno pa kot *homo faber* oz. *homo poeticus* (v izvirnem grškem pomenu; od glagola *poiein* = delati, proizvajati, ustvarjati). - Za zunanjega opazovalca je v likovni praksi vidna in opazna v glavnem le tehnična plat te prakse, torej akt slikanja ali kiparjenja, ne pa miselna aktivnost, ki ta akt kibernetizira in se odvija na ravni likovnih pojmov, ki se skrivajo v likovni material, torej v samo slikarsko in kiparsko snov in v tehnična opravila z njo. Še posebej tistemu, ki ne pozna narave tega skrivanja.

Butina v *Prvinah likovne prakse* vseskozi na argumentiran in hkrati nazoren način dokazuje, da je s stališča polne likovne stvarnosti ta doživljajsko-raziskovalna reduktibilnost ne le logično vprašljiva, ampak predvsem fenomenološko docela neutemeljena, saj insuficienca *kognitivnega* in *poetičnega* (izvirni gr. pomen) deformira ravno bistvo likovnega fenomena. In sicer tako bistvo likovnega uspeha kot bistvo osebnega likovnega doživljanja. Bistvo likovne produkcije je namreč ravno v tem, da v njej *homo faber* (= *poeticus*) dopolnjuje *homo sapiens* na ta način, da mu ničesar ne odvzema, ampak mu dodaja pomembno dimenzijo konkretnega vstopanja v stvarni svet, se pravi dimenzijo neposredne praktične verifikacije duhovnih spoznanj in dimenzijo realnega (pre)oblikovanja sveta. V umetniški produkciji med tematskim in formalnim, opozarja Butina, ne obstaja le neka, sicer tehnično nujna, a inertna *kohabitacija*, ampak neogibna soodvisnost, funkcionalno sodelovanje, ki ga omogoča in kibernetizira *likovno mišljenje* s svojo *sinkretično*, tj. istočasno *kognitivno* in *čutno-nazorno* naravo.

Likovno mišljenje, kakršnega v *Prvinah* izrisuje Butina, se razlikuje od znanstvenega in filozofskega mišljenja. Za logično in diskurzivno mišljenje, pravi, je značilno, da ima predvsem spoznavne funkcije in se po svoji naravi odvija linearno. Vrh tega je čisto abstraktno, čisto miselno. Likovno mišljenje pa je že po svoji naravi čisto drugačno. Predvsem ni samo spoznavanje, ampak je zaradi svoje nujne navezanosti na materialne nosilce *neposredno produktivno mišljenje*. Likovnik likovno misli, ko oblikuje likovne materiale. Zato je likovno mišljenje neposredno ustvarjanje in uporabljanje spoznanja v procesu preoblikovanja narave. Likovni ustvarjalec s svojim delom neposredno spreminja abstraktno zamisel v novo možnost bivanja duha in snovi v likovnem proizvodu, ki ima materialno in prostorsko naravo. Likovno mišljenje torej ni diskurzivno mišljenje, ampak je mišljenje o prostoru in se odvija v treh prostorskih dimenzijah, ki jih presega s svojo duhovno dimenzijo (str. 8).

Mišljenje po Butinovem mnenju ni edini in tudi ne najpomembnejši dejavnik likovne produkcije, je pa dejavnik, ki v likovni umetnosti *posreduje med vsebino in obliko*, se pravi dejavnik, ki je likovnikove duhovne intence in vsebine edini sposoben kanalizirati v produktivne postopke, brez katerih bi te intence in vsebine likovno sploh ne eksistirale. (Ob tem velja omeniti, da je svojevrstna potrditev pravilnosti Butinove analize, ki ugotavlja, da med zamisljivo in produktom v likovni umetnosti posreduje specifično mišljenje, spoznanje sodobne kognitivne znanosti, ki ugotavlja, da bist-

venega sloja človeške kognicije ne tvorijo niti občutki niti pojmi, ampak slike.)

Butini je *tuje sleherno mistificiranje umetniške ustvarjalnosti*. Zanj umetniška ustvarjalnost raste iz istih korenin kot npr. znanstvena, saj človek nima dvojnih možganov, enih za znanstveno in drugih za umetniško ustvarjanje. To, kar Butino resnično zanima, pa je, kakšno je *skupno jedro* različnih človeških ustvarjalnih praks in kakšne so z ozirom na to jedro *posebnosti* likovne produktivne prakse. V tem oziru njegova razprava tudi prehaja meje zgolj likovnoteoretskega raziskovanja in razmišljanja.

Knjiga *Prvine likovne prakse* bo prav prišla vsem, ki jih zanimajo celostni vidiki razumevanja likovne ustvarjalnosti in bi radi v tej smeri svoje znanje poglobili, še zlasti pa tistim, ki na likovnem področju - bodisi kot ustvarjalci bodisi kot pedagogi - profesionalno delajo in potrebujejo od časa do časa učinkovito sredstvo za refleksijo svojega početja.

### 3. Recenzijska bilanca

*Gnostična inventura*: Temeljne rezultate *Triptiha* bi bilo mogoče strniti v naslednjih štirih ugotovitvah: 1. da je formalni oz. *poetski* sloj likovnih form ne le eksistencialno, ampak tudi funkcionalno temeljni sloj likovne semantike, zaradi česar je v likovno umetnost smotrno vstopiti samo skozi njega; 2. da v likovni umetnosti, ki izraža iz radikalne drugosti *signifikata* in *signifikanta*, ne gre za preprosto oblikovno ilustriranje "že izgotovljenih" signifikatov, ampak za njihovo razvijanje in verifikacijo s pomočjo likovnih artikulacijskih postopkov in strategij; 3. da ima v skladu s tem umetniška artikulacija neizpodbitne *semantične* konsekvence; in 4. da likovne forme niso samo zbirke ekscentričnih oblik in bolj ali manj atraktivnih barv, čeprav se nam velikokrat predstavljajo ravno na tak način, ampak *sistemi* takih oblik in barv s sebi lastno oblikovno gramatiko, torej možni *modeli* razumevanja in organizacije prostora in človekovega bivanja v njem.

*Recenzijske konstatacije*: Z Butinovo obravnavo izbrane problematike se je mogoče strinjati ali ne strinjati, v nobenem primeru pa ji ni mogoče odrekati naslednjih objektivno preverljivih oz. merljivih lastnosti:

1. mnogostranskega *neposrednega* stika s preučevano stvarnostjo (Butina sledi likovni kreativnosti na empirična tla na več prepričljivih načinov: najprej že samo s tem, da je sam likovni ustvarjalec, še posebej pa s tem, da vsa, tudi najbolj abstraktna spoznanja dosledno izpeljuje iz likovne konkretosti in jih tudi nenehno preverja na konkretnih likovnih primerih);

2. logične konsistentnosti in interdisciplinarne širine;

3. metodološke strogosti in inventivnosti (velik delež primarne argumentacije, terminološka preciznosti, bibliografska širina in pluralnost);

4. epistemološke izčrpnosti in fenomenološke holističnosti (logična členjenost poglavij, inkontekstualizacija, shematični prikazi problemskih celot);

5. konceptualne temeljnosti, teoretske aktualnosti in namerno izgrajevane aplikabilnosti njegovih spoznanj (cf. *O slikarstvu*);

6. nazornosti in jezikovne svežine;

še posebej pa

7. njegove izrazite izvornosti v pogledih, načinih mišljenja in smereh raziskovanja.

Vse to pripravlja Butini posebno mesto v slovenski - ker bo njegovo delo *Slikarsko mišljenje* kmalu prevedeno v angleški jezik - pa nedvomno tudi v svetovni teoriji likovne umetnosti.

Časopis *Anthropos* objavlja prispevke s področja filozofije, psihologije in drugih humanističnih in družboslovnih ved.

Prispevki so praviloma napisani v slovenskem jeziku; uredništvo jih ima pravico jezikovno lektorirati. Obsegajo lahko 1 avtorsko polo in morajo biti pregledno strukturirani, po potrebi tudi z vmesnimi naslovi. Naslov (in podnaslov, kadar je to potrebno) prispevka mora jasno odražati njegovo vsebino.

Naslovna stran tipkopisa naj vsebuje naslov in podnaslov prispevka, ime in priimek avtorja, avtorjeve nazive in akademske naslove, ime in naslov inštitucije, kjer je zaposlen, oz. domači naslov.

Vsak prispevek mora avtor oskrbeti s povzetkom v slovenščini in enem svetovnem jeziku, navadno v angleščini (dolžina okoli 250 besed) ter s ključnimi besedami v slovenščini in angleščini (okvirno 5-10 ključnih besed). Uredništvo lahko po potrebi ključne besede ustrezno popravi, članek pa opremi tudi z UDK vrstilcem.

Uredništvo razvršča prispevke v naslednje kategorije:

*Izvirna znanstvena dela* vsebujejo izvirne rezultate lastnih raziskav, ki še niso bili objavljeni. Dela pošlje uredništvo v recenzijo. Avtor se obvezuje, da prispevka ne bo objavil drugje.

*Strokovna dela* prikazujejo rezultate strokovnih raziskav. Tudi te prispevke uredništvo pošlje v recenzijo in avtor se obveže, da prispevka ne bo objavil drugje.

*Pregledni članki* imajo značaj izvirnih del. To so natančni in kritični pregledi literature iz posameznih zanimivih strokovnih področij (review article).

*Poročila* vsebujejo krajše znanstvene informacije o zaključenih raziskovanjih ali kratek opis strokovnih in znanstvenih knjig ali srečanj. Taki prispevki ne smejo presegati 5 strani.

Vsebinske opombe se navajajo pod črto, ne pa tudi bibliografski navedki, ki naj bodo vključeni med besedilo v skrajšani obliki (npr.: Priimek, 1998, 11). Vsa citirana literatura mora biti s popolnimi podatki navedena na koncu članka v poglavju "Literatura". Bibliografske navedbe morajo biti razvrščene po abecedi avtorjev ter po letu izdaje, kadar gre za več del istega avtorja, vsebovati pa morajo vso citirano literaturo. Posamezne tipe bibliografskih virov navajamo na naslednji način:

- *knjiga*: Avtor (leto izida): Naslov. Zbirka. Kraj, Založba.

- *zbornik*: Avtor (leto izida): Naslov prispevka. V: Avtor knjige: Naslov knjige. Izdaja. Kraj, Založba, strani od-do.

- *članek v reviji*: Avtor (leto izida): Naslov članka. Naslov revije, številka. Kraj, Založba, strani od-do.

Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, ki jih je postavilo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS, bo uredništvo prisiljeno zavrniti. Članke je treba oddati v dveh izvodih tipkopisa (dvojni razmak) in po možnosti na disketi na naslov uredništva (*Anthropos*, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana). Rokopisov ne vračamo.