

ANTHRO POS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

Jubilej

Ule, Motaln, Potrč, Knap,
Justin, Bojadžijev, Uršič,
Debenjak, Borstner,
Švajncer

Družboslovje

Bonča, Židan, Flere, Lukšič,
Štern, Muršič, V. S. Rus,
Šter, Števančec, Murko,
Rus-Makovec,
Jerman, Štern

Psihologija

Peruš, Selič, Lamovec,
Rutar, Vuk-Godina,

Filozofija

Velikonja, Ošljaj, Tóth,
Adlešič, Rus, Potrč

Prevod

Gstettner



Anthropos

leto 1993
letnik 25
številka 5-6

Jubilej
Družboslovje
Psihologija
Filozofija
Prevod
Povzetki



ČASOPIS ZA PSIHLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

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

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 2;
telefon 125-00-01

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

Cena te številke je 600 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

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

Tisk: Železniška tiskarna Ljubljana

Naklada: 1000 izvodov

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

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

VSEBINA
(Anthropos, št. 5-6/93)

I. JUBILEJ

- 5- 24 Jubilej prof. dr. Franeta Jermana

II. DRUŽBOSLOVJE

- 25- 58 Jaka Bonča: Barva, prostor in gibajne v arhitekturi
59- 64 Alojzija Židan: Demokracija - vrednotna sestavina naše nove politične kulture
65- 76 Segej Flere: Dva klasična prispevka sociologiji religije
77- 90 Igor Lukšič: Pluralizem versus neokorporativizem, I. del
91- 96 Artur Štern: Moč za altruizem
97-107 Rajko Muršič: Nekateri (meta)antropološki labirinti znanosti o človeku, I. del
108-127 Velko S. Rus, Jože Šter, Darko Števančec, Miran Murko, Maja Rus-Makovec: Samoevolucija in evolucija lastnega kraja kot komponenti turistične socialne klime (Primerjalna analiza dveh znanih slovenskih turističnih krajev)
128-145 Igor Jerman, Artur Štern: Od replikatorja k toku - vpeljava novega biološkega pojma

III. PSIHOLOGIJA

- 146-177 Mitja Peruš: Nevronske mreže kot model možganskih procesov (kratek pregled)
178-199 Polona Selič: Študij in stres
200-213 Tanja Lamovec: Motivacija druženja, koncepti izvori in dejavniki
214-223 Dušan Rutar: Psihologija skozi psihoanalizo, VII. del: Elementi negotovosti
224-237 Vesna Vuk-Godina: Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa, III. del: Analiza poteka socializacije na mikro ravni - od faze latence do faze študija

IV. FILOZOFIJA

- 238-258 Mitja Velikonja: Dialektika zloma
259-275 Borut Ošljaj: Schelling in mitologija / Mitološka redukcija filozofije, I. del
276-294 Cvetka Tóth: Solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja
295-304 Gregor Adlešič: Epilog ali zakaj umetniška dela v Adornovi estetski teoriji so in niso to, kar so
305-322 Vojan Rus: Realnost krščanskih temeljev nove Evrope
323-242 Matjaž Potrč: Femenologija ali pojavoslovje, organska enotnost in učenje; I. del

V. PREVOD

- 243-355 Peter Gsetner: Multikulturalna družba in njeni sovražniki (Prevedel: Marko Štuhec)

VII. POVZETKI

Jubilej prof. dr. Franeta Jermana

V tej rubriki so zbrana besedila s slavnostne akademije "Profesor Jerman in ljubljanska analitična filozofska šola", ki so jih sodelavci in učenci profesorja dr. Franeta Jermana brali decembra 1993 na Filozofski fakulteti v Ljubljani ob profesorjevem 60. rojstnem dnevu.

K dobrim željam in čestitkam se pridružuje tudi uredništvo.

ANDREJ ULE

HOMMAGE A FRANE JERMAN

Zbrali smo se ob okrogli obletnici našega mentorja prof. dr. Franeta Jermana. Ob takšni priliki velja spregovoriti nekaj besed o njegovem delu in o njegovem pomenu za naš lasten filozofski razvoj. Naj kar na začetku povem, da sem zelo ponosen na to, da sva (skupaj z dr. Motalnom) prva doktoranta prof. Jermana in da sem bil prvi njegov asistent.

Preden naj povem kaj o filozofskem strokovnem delu prof. Jermana, bi rad spregovoril nekaj o tem, kaj mi je človeško pomenil in mi še pomeni. Prof. Jerman me je že v študentskih časih navdušil s svojim izrazito nepristranskim in ideološko neobremenjenim podajanjem snovi, s svojo neposrednostjo v podajanju različnih ocen filozofskih teorij in struj, pri čemer so bile njegove ocene vedno argumentirane in logično jasne. Prof. Jerman je veliko vplival name s svojim dejanskim, praktičnim humanizmom, s sposobnostjo za tolerantno soočenje nasprotnih stališč ter za racionalno iskanje rešitev konfliktnih situacij. Moram reči, da mi je zato prof. Jerman še danes vzor filozofske tolerance in specifične filozofske racionalnosti. Zelo me je radostilo, da sem hitro navezal osebni stik z njim in da sem lahko z njim odkrito izmenjal svoje misli in probleme, pri čemer sem od pogovorov z njim pogosto odnesel kak pomemben "praktičen" namig za svoje delo in življenje.

Impresioniralo me je obsežno znanje prof. Jermana, ne le filozofije, temveč tudi umetnosti, literature. Sam sem bil namreč precej naravoslovno (matematično) usmerjen in mi je bila zato Jermanova nadarjenost za spajanje logike, estetike in etike potrebna kot neke vrste duhovni kruh (tu seveda uporabljam Wittgensteinovo aluzijo na to zvezo v Traktatu). Enako pomembno je bilo zame njegovo nasprotovanje slehernemu verbalizmu, žargonu v filozofiji ali praznim spekulacijam. S svojimi treznimi in objektivnimi ocenami tako mojih začetkov v filozofiji kot tudi siceršnjega filozofskega dogajanja v Sloveniji je odločilno pripomogel k temu, da sem se sam odlepil od začetniškega navdušenja za hegeljanske predstave o "celovitosti znanja" in za novolevičarske predstave o "kritični in revolucionarni znanosti", ki naj zamenja obstoječo "pozitivistično" znanost ipd. Jermanove intervencije so mi tako pripomogle, da sem lahko našel pot do analitične filozofije in uspel produktivno povezati svoj študij matematike in filozofije.

Od obsežnega dela na filozofskem področju prof. Jermana bi rad posebej poudaril predvsem njegovo vztrajno zavzemanje za objektivno vrednotenje analitične filo-

zofije v primerjavi z drugimi sodobnimi filozofijami. Ni skrivnost, da je bila v povojnem obdobju analitična filozofija odrivana kot nekakšna ne-filozofija, očrnjevana za "pozitivizem" ali za tehnicistično izpraznjeni um itd. V tem negativnem odnosu do analitične filozofije sta bili združeni sicer tako medsebojno sprti struji kot sta npr. dogmatski marksizem in heideggerjanstvo. Zato tega zavračanja nimam le za znak tipično slovenske zaplankanosti pred svetom ali za posledico političnega in ideološkega pritiska, temveč tudi za mali primerek sicer splošnega odklanjanja in nepoznavanja analitične tradicije v "kontinentalni" Evropi. Prof. Jerman je s svojimi lastnimi deli in s svojimi prevodi veliko pripomogel k temu, da se je tudi v Sloveniji prebila blokada neznanja sodobne logike in nezaupanja do analitične filozofske tradicije sploh. Mislim, da ne pretiravam, če rečem, da je bila njegova vloga v slovenski filozofiji po drugi svetovni vojni podobna vlogi prof. Stegmüllerja v nemški filozofski kulturi. Oba sta namreč orala korenine v pretežno "kontinentalno" usmerjenih filozofskih kulturah svojih dežel in odprla pot za razvoj lastnih analitično usmerjenih filozofskih šol.

Od filozofskih dognanj prof. Jermana se mi zdijo zelo pomembne njegove analize enotnosti logike, t.j. vprašanju, ali so mogoče in kakšne so alternative k klasični logiki (v bistvu k logiki predikatov prvega reda), ki se jih je lotil v svoji doktorski nalogi in jih je tudi kasneje velikokrat načenjal. Ob analizi dela začetnika večvrednostne logike, poljskega logika Lukasiewicza je zagovarjal mnenje, da večvrednostne logike niso nekakšne poljubne algebre stavkov, temveč da izražajo zakonitosti določenih plati stvarnosti. Jerman je tu mislil na modalnost stvarnosti, na nedeterminizem in na verjetnostni opis dogajanj v svetu. Če prav razumem, je po Jermanu večvrednostna logika bližje stvarnosti kot dvovrednostna logika in to prav zato, ker je stvarnost modalna, nedeterministična, alternativna, tega vsega pa klasična logika ne zajema. Vprašanje seveda je, ali ima klasična logika sploh kaj opraviti s stvarnostjo in ali ni zgolj in samo temelj slehernih logičnih odnosov med stavki, ne glede na to, kako se, in če se le ti nanašajo na stvarnost. Tako bi nemara lahko dejali, da je nemara večvrednostna logika prej neke vrste prikrita formalna ontologija, ne pa prava alternativa klasični logiki. Vendar bi ta problem terjal obširnejšo raziskavo, v katero se tu ne morem spuščati.

Za moj filozofski razvoj so bili najpomembnejši Jermanovi filozofski prispevki tisti, ki so se tikali zgodnjega obdobja analitične filozofije, t.j. dela Fregeja, Russella, Schlicka in zlasti Wittgensteina. Njegova prevoda Traktata in Russellove Filozofije logičnega atomizma sta bila tudi meni v marsičem vzpodbuda za podrobnejši študij del Russella in Wittgensteina. V krog predstavljanja analitične filozofske tradicije sodijo tudi njegovi prevodi in interpretacije klasičnih del angleškega empirizma (Bacona in Huma), saj je le ta pomemben izvor analitične filozofije. Jerman je vedno utemeljeno opozarjal na zgrešeno prepričanje, da je Hegel "dovršil in presegel" vso filozofijo pred njim in empiristično filozofijo še posebej. Dejansko je šlo le za navidezno preseganje, tako da je ponovno oživljanje empiristične tradicije v dvajsetem stoletju le dokaz njene živosti in "nepreseženosti".

Profesor Jerman je sicer vsakemu od obravnavanih mislecev namenil tudi svojo kritiko, ne zgolj prikaz, vendar pa je ob tem utemeljeno pokazal, da gre pri filozofskih problemih logike in analitične filozofije za nek trden in logično utemeljen raziskovalni program, ki se mu je vredno pridružiti tudi v Sloveniji. To pa je navsezadnje izjemno pomembno za filozofijo v Sloveniji in jaz samo upam, da bomo z našim Franetom še dolgo ustvarjalno na tej poti, sam pa mu ob tej okrogli obletnici želim še mnogo uspešnih let, zdravja in sreče v življenju.

VALTER MOTALN

PROFESOR FRANE JERMAN IN LJUBLJANSKA ANALITIČNA ŠOLA

Ko razmišljam o delu svojega dragega profesorja in mentorja, si ne morem kaj, da me spomin ne bi zanesel tja v davno 1964. Spomnim se ga, kako je živahno prikorakal v predavalnico na 420 in pričel govoriti kaj je formalna logika. Njegova razlaga materialne implikacije skozi primer "Če dežuje, potem so ceste mokre" mi še dandanes odzvanja v glavi. Kako je mogoče, da je implikacija resnična že kar apriori, če je antecendes neresničen?

Profesor nam živahno razlaga osnove stavčnega računa. Neutrudno nam odgovarja na naša vprašanja glede prevajanja vsakdanjega jezika na strogi jezik simbolne logike. Ko smo pred tablo nam hitro priskoči na pomoč, če se nam zatakne pri pisanju, nam takrat čudnih formulah. Še posebej pa rad pomaga visoko in nasploh dobro raščeni pedagoginji, kateri so formule nekam sovražno razpoložene. Njihovo sovražnost pa punca s profesorjevo pomočjo uspešno premaguje. To učno metodo sem takrat na tem primeru dobro usvojil in jo rad uporabljal pri svojih razlagah.

Rad se spomnim njegovih provokativnih razmišljanj o temelju filozofije, še posebne razlike med materializmom in idealizmom. Povdarjal je, da ta razlika ni velika, in da je stvar filozofske interpretacije. Ta stališča so bila takrat zelo nenavadna in nasploh drugačna od tistih, ki smo jih osvajali pri drugih predmetih.

S svojim doktoratom o Lukaszewiczevi logiki in filozofiji je bil naš profesor prvi, ki se je lotil take teme pri nas. Oral je po čisti ledini. Tako je bil prvi, ki je poskušal na bolj formalen in nasploh strog način pokazati na probleme okrog zakona zaključene tretje možnosti in dvojne negacije. Z znanjem, ki si ga je pridobil ob študiju poljske logične šole in ki ga je presajal na naša tla, je oplemenitil takratno filozofijo. Tako nismo govorili o Heglovi dialektiki in o transformaciji le te v Marxovo, kot so to počeli vsi drugi filozofi in družboslovci okrog nas. Ko je izšla knjiga, ki je temeljila na profesorjevem doktoratu in ker sem bil takrat edini, ki se je vsaj malo spoznal na tovrstno problematiko, mi je pripadla čast, da napišem recenzijo o njej. Izšla je v Teoriji in praksi (Anthroposa takrat še ni bilo - obstajal pa je že v konceptualni zasnovi - bi lahko rekel Meinongov privrženec).

Ko sem pozneje prijavil magistrsko temo o Carnapovi in Quinovi logiki in spoznavni teoriji, jo je naš mentor takoj sprejel.

Tako sem se pod njegovim vodstvom spustil v goščavo sintaktičnih in semantičnih pojmov, katere pa je bilo treba prečesati, če sem hotel kaj vedeti o moderni filozofiji. Ko sem pozneje prijavil doktorsko tezo o Quinovi logiki in spoznavni teoriji mi je rekel "me zanima, kako boš to izpeljal".

Vode iz vrelca, ki ga predstavlja naš dragi mentor in slavjenec pa so kmalu narasle, ko je pristopil še zadnji profesor Andrej Ule. Z znanjem, ki ga je prinesel še iz študija matematike in velikim entuziazmom za logiko in filozofijo znanosti je potoček narasel in postal potok, še posebno, ko so mu pridružili svoje vode še prof. Matjaž Potrč, docent Marko Uršič in docent Žiga Knap. Iz tega vira se je delno napajal tudi profesor Izidor Hafner (drugi del vira predstavlja matematika). Ta je logiko prenesel na osnovne in srednje šole. Tako imamo celo tekmovanja iz logike, ki se prirejajo vsako leto.

Prof. Frane Jerman in prof. Niko Prijatelj pa sta približno pred desetimi leti ustanovila krožek "Alfa-beta". Pridružilo se mu je veliko število matematikov (Tomaž Pisanski, Vladimir Bagatelj, prej omenjeni Izidor Hafner, Andreja Prijatelj in Marko

Petkovšek). Štiri leta smo skoraj vsak ponedeljek poslušali in kreirali teme iz osnov logike in teorije množic.

Ko sta se nam pridružila še Matjaž Potrč in Nenad Miščević so zadeve dobile mednarodno razsežnost. Z neumorno energijo je Matjaž izbrskal in privedel na naša srečanja vrsto uveljavljenih ljudi na področju logike, spoznavne teorije (zadnje čase psihologije). Tako so bili meseci, ko so imeli dva Amerikanca in enega Angleža na teden. Vsega tega pa ne bi bilo, če ne bi bilo našega slavljenca. Namesto da bi se ukvarjali z logiko in teorijo znanosti (ki je mogoča le preko slednje), bi se naštetih verjetno zabavali z dolgočasnejšimi rečmi.

Našemu dragemu slavljencu želim še mnogo ustvarjalnih let na logiškem področju in srečne roke pri vodenju Filozofske fakultete.

Živio!

MATJAŽ POTRČ

NEKAJ BESED O MOJEM MENTORJU FRANETU JERMANU

Franeta Jermana poznam že zato, ker sva stanovala v isti hiši. Spomnim se, kako je tedaj, ko sem jaz bil še otrok, vozil motor ter ga parkiral pod našo kopalnico, in še tega, kako je na dvorišču pod lipo bral neke strokovne revije.

Pozneje sem se odločil, da bom študiral filozofijo, in sem moral pri njem opravljati kolokvij iz logike. Ker se nisem preveč dobro pripravil, tudi najboljšega reda nisem dobil. V prvem letniku nam je predaval Wittgensteinov Traktat, vendar ga tedaj nisem kaj dosti razumel. (Franetov prevod Traktata sem pozneje bral še osemkrat, in zdaj se mi zdi, da včasih kaj malega že razumem.)

Ko sem naredil magisterij, mi je Frane rekel, naj grem učiti na srednjo šolo. Tedaj nisva sodelovala, ker so me zanimale druge vrste filozofije kot njegova. Poleg tega pa je bil verjetno še en razlog: vključil me je v raziskovalno nalogo. Jaz svojega dela nisem dobro opravil, in spomnim se, kako mi je nekoč dejal, da je zato zgubil kar precej svojega časa.

Kontinentalna filozofija se mi je dokončno zamerila zaradi vazalskih odnosov, vgrajenih v skupnost njenih slednikov. Tedaj me je začela privlačiti analitična filozofija. Frane je to začutil, in je sklenil, da me bo začel podpirati. Doktorsko nalogo z naslovom "Problem reference in teorija izjavljanja" sem vpisal pri njem. Zanimal ga je zlasti tisti del, ki je bil posvečen teoriji izjavljanja, torej opisni Strawsonovi metafiziki, kot sem jo tedaj pač razumel. Pri izdelavi doktorskega dela mi je dal, kot se mi je tedaj zdelo, kar preveč proste roke. Vendar sem pozneje spoznal, da je ravno svoboda, ki mi jo je omogočil Frane, vzpodbudila moje lastno individualno delo. Prav to pa je podlaga demokratičnih delovnih odnosov, ki sem jih pogrešal pri kontinentalcih.

V tistem času me je Frane kot razumem začel upoštevati še zavoljo nečesa. Skupaj z matematikom Prijateljem je ustanovil krožek "Alfa-beta". Čez nekaj let sem se lotil na podlagi izkušenj iz "Alfe-bete" organiziranja podobne dejavnosti pri filozofih. Od tod je nastala Sekcija za logiko Slovenskega filozofskega društva, sčasoma pa Društvo za analitično filozofijo.

Verjetno je Frane znal oceniti mojo zavzetost pri organizaciji, in mi je pomagal tudi, ko sem prevzel predsedništvo Slovenskega filozofskega društva. Celo tajnico mi je uspel dobiti. V glavnem je Frane pravilno ocenil, da pri nekaterih stvareh za katere se zagrejem sčasoma postanem fanatik - denimo glede analitične filozofije, sedaj pa je to Brentano. Mislim pa, da je znal ceniti tudi moje pisanje. Ves čas mi je pomagal tako pri objavi knjig kot tudi člankov, med drugim pri prevajanju nekaterih mojih člankov iz angleškega jezika. Pod njegovim vplivom pa skoraj vsak članek, ki ga napišem v angleščini (ker je pač namenjen mednarodni publikii), sedaj kar sam prevedem v slovenski jezik, ga pripravim za objavo in ga pošljem Franetu.

Res je, da je Frane velik kompromisar. To ima gotovo svojo slabo stran, kajti podpira vse mogoče, za kar sodi, da mu bo pomagalo pri preživetju. Navado kompromisarstva si je pridobil v režimu in v družbi, v kateri je živel. Ravno zaradi te svoje navade je ostal na Univerzi, medtem ko je moral marsikateri brezkompromisnež slednjo zapustiti. Kompromisarstvo, kot že samo po sebi bržčas ni hvalevredno, je imelo tudi pozitivno plat, kajti Frane je preživel in omogočil, da so sploh imeli svoje mesto pod soncem ljudje, ki jih je zanimala filozofija, in še zlasti eksaktna filozofija. Lep čas enostavno ni bilo druge izbire kot da si delal pri njem, če si želel delati kaj, kar ni bilo na ta ali oni način docela ideološko obarvano. Če sklenem bi dejal, da kompromisarstvo samo po sebi ni vrlina, vendar pa lahko postane tudi to, vkolikor pomaga pametnim ljudem pri intelektualnem preživetju. Zdi se mi, da Frane v svoji filozofiji ni gradil na kompromisu.

Ob izidu moje knjige Jezik, misel in predmet me je Frane pohvalil z besedami, češ Slovenci smo sedaj dobili novega Descartesa, takšnega ki prede misli iz sebe in sicer ničesar ne prebere. V čast mi je, da v isto kategorijo šteje Frane tudi Vebra. Glede tega bi si še sedaj upal reči, da mi je bolj pogodu biti v družbi Descartesa kot pa kakšnega zadnjega šolmošterskega kompilatorja, ki sem jih zadnje čase svojega študija spoznal kar preveč. Tedaj ko je bila naša stroka najbolj na psu, so pravzaprav uspevali skoraj izključno slednji.

Tudi Frane je prepisoval, vendar pa je na nek način na marsikaterem področju - tako glede učbenikov - postavil Slovincem temelje. Podobno velja tudi za njegovo prevodno dejavnost. Ko sem bral prevod Bertranda Russela v "Nobelovcih", se sprva nisem strinjal z nekaterimi terminološkimi rešitvami, pozneje pa se je izkazalo, da je Frane zares vse premislil do konca.

Sorazmerno dokaj pozno sem spoznal, kako pomembno orodje je logika. Še pozneje sem jo začel tudi poučevati. Prva knjiga, ki sem jo tedaj resno predelal, je bila Franetova Logika za mlade.

Na oddelek sem prišel dokaj pozno, saj so mi tudi nekateri sedanji takozvani kolegi podstavljali krepka polena pod noge. Frane me je ves čas podpiral, in verjetno je še v največji meri njegova zasluga, da sem sedaj zaposlen v Ljubljani kot redni profesor.

Kot vodja katedre za Logiko in metodologijo je Frane zagovarjal kolobarjenje, to pomeni, da vsako leto v okviru katedre med seboj zamenjamo predmete, ki jih poučujemo. To je dobro zdravilo proti okostenelosti, saj delaš eno leto metodologijo, potem logiko, pa zopet kaj drugega. Frane je podprl tudi uvajanje nove Katedre za kognitivno filozofijo, ki je postala sestavni del naše sedanje katedre. Ne nazadnje je

pomembno, da je Frane pripeljal v našo katedro strokovno večče in zanimive ljudi, s katerimi sedaj sodelujem.

Na mnogih simpozijih in kolokvijih sva s Franetom skupaj nastopala. Želel bi se spomniti najinega obiska Floride, kjer sva predstavljala slovensko filozofijo.

Lahko rečem, da je Frane postal moj osebni prijatelj: oba rada hitro in učinkovito urejava zadeve, ki so v zvezi s stroko. Dobiva se za pol ure, se v nekaj minutah zmeniva o bistvenem. Potem pa se zgodi tisto, kar je vse bolj redko in česar ni mogoče dovolj pohvaliti: Frane vse dogovorjeno tudi izpelje! Morda čez leto ali dve, če okoliščine tega prej ne dopuščajo.

Marsikatero zadevo, s katerimi se je Frane ukvarjal, se mi sprva niso zdele pomembne, pozneje pa se je izkazalo, da so praviloma vse odločilno vplivale na moje lastno delo in razvoj.

Naj spomnim na njegovo zanimanje za estetiko in etiko. Sledil sem njegovim stopinjam, ko sem napisal kar nekaj estetskih spisov, nekaj med njimi posvečenih Francetu Vebru. Prav Frane pa je poskrbel, da je Vebrova Estetika prisotna na naših knjižnih policah - napisal je tudi zelo uporabno spremno besedo. Bral sem njegova predavanja o etiki, in tako bom naslednje leto organiziral mednarodno srečanje na to temo.

Franetovo vztrajanje pri naši lastni tradiciji me je prav tako odločilno opredelilo. V njegovi knjigi Slovenska modroslovna pamet sem odkril pomen filozofije psihologije v slovenski filozofiji.

Eno najpomembnejših Franetovih del je doktorat o Lukaszewiczu in o neklasličnih logikah. Ko sem ga v knjižni obliki bral, še nisem mogel vedeti, v kolikšni meri bo pozneje začrtal mojo lastno pot. Poleg tega, da je bil Lukaszewicz logik, ga na eni strani prav lahko štejem za predstavnika analitične pozitivistične tradicije, na katero (Dunajski krog, Russel, Wittgenstein) nas je Frane tolikokrat opozarjal. Vendar pa je morda še bolj pomembno, da je bil Lukaszewicz učenec Lesniewskega, ki je bil sam učenec Twardovskega, slednji pa je imel za učitelja Brentana. (Lukaszewicz je ustvarjal zlasti na Aristotelovi sledi, in k Aristotelu se zadnje čase nagibam tudi jaz sam). Tako je Frane uspel podati sintezo analitične filozofije in fenomenologije (ni naključno, da sedaj prevaja Husserlove Ideje in Brentanovo Psihologijo z empiričnega stališča).

Prav ta sinteza je odločilna za moja sedanja stališča. Moj TEMPUS projekt Fenomenološka tradicija in kognitivna znanost, v katerega se je Frane dejavno vključil (zlasti imava sedaj skupne prijatelje na Brentanovem raziskovalnem centru v Würzburgu), sam razumem kot poskus sinteze docela na sledi mojega Doktorvaterja.

Morda bi lahko kdo omenil, da Frane ni v tolikšni meri kot jaz zagret za kognitivno znanost. Vendar pa tudi to ni res. Frane je ves čas pisal o znanosti, in tudi prevajal v to smer. Neverjetno večče pa sledi tudi vsem novostim na področju računalništva. Ob tem velja upoštevati, da je računalnik podlaga modelu duševnosti, ki je značilen za kognitivno znanost oziroma za znanost o spoznanju.

ŽIGA KNAP

PROFESOR JERMAN IN LJUBLJANSKA ANALITIČNA FILOZOFSKA ŠOLA

Okoliščine so se tako napletle, da sem se "srečal" s prof. Franetom Jermanom najprej posredno preko njegovega prevoda Kolmanove logike še v mojih študentskih letih. V "živo" pa sva se spoznala tedaj, ko je postal asistent na oddelku za filozofijo. Sam sem se tedaj pripravljal na diplomski izpit in celo "stražil" me je pri pisanju klavzurne naloge. Pozneje pa naju je zbližalo zanimanje za logiko in logične probleme in kot bo iz zgodbe razvidno sva vsaj nekaj časa tesno sodelovala, kar mi je in mi še vedno veliko pomeni.

Morda bi bil primeren podnaslov tem besedam tudi "Med sistemsko teorijo in filozofijo". Takole gledam na to reč. Tako notranje pobude, kot zunanje okoliščine, so me napeljale na to, da sem se začel zanimati za poseben tip modelov, katerih poimenovanje se je vezalo v prvi polovici tega stoletja s termini sistem in pa kibernetika. Da bolj natančno pripnem te besede v prostor in čas naj napomnim dva najbolj odmevna avtorja povezana s temi temami: Ludviga von Bertalamffya in Norberta Wienerja. Sama avtorja sta izhajala pri konstrukciji svojih teorij iz različnih znanstvenih disciplin in danes vsaj nekateri verjamemo, da sta tudi njuni intenci bili različni. Za von Bertalamffya smo prepričani, da ni nikoli resno mislil, da se njegova splošna teorija sistemov lahko v celoti formalizira in matematizira, torej zvede na določen tip matematičnega modela. Wiener pa je (vsaj implicitno) dopuščal in tudi verjel v možnost matematičnega modela "vse kibernetike". Vsekakor sta s svojimi novimi pojmi in novim pojmovanjem močno vplivala ne samo na naravoslovno tehnične ampak morda še bolj na družboslovne, humanistične, lingvistične in druge discipline s tega področja. Meni je bližje jezik, ki vsa prizadevanja te sorte imenujem modeliranje in konstrukcija modelov. Za temi modeli stoji po eni strani stroga discipliniranost logike (in logičnega diskurza), ki se lahko že potaplja v čisto matematično modeliranje, na drugi strani pa se pojavljajo tipično filozofski problemi (da ne rečem teme), ki so povezani s problemi gnozeologije (kar mi je osebno posebno blizu) in seveda tudi z ontološkimi problemi. Način gledanja na svet, ki je operiral z modeli, sistemi (in to z abstraktnimi), vse to pa podvrigel vprašljivosti, je nujno vodil v analitično filozofijo. In ko sem iskal kvalificiranega sogovornika in mentorja, ki bi mi pomagal razrešiti nekatera vprašanja ali jih vsaj maksimalno korektno postaviti, je tako pot mene, kot bi vsakogar v teh krajih, pripeljala do prof. Franeta Jermana, posebno, ker sva se poznala že iz mojih študentskih let. Njegovi interesi si široki, kar so prav lepo opisale že druge govornice in govorniki, sam bi želel samo dodati, da se je naš slavljenelec svoj čas v svoji prevodni dejavnosti spoprijel tudi z vprašanji kibernetike, to pa je bilo tudi področje mojega zanimanja in se je samo po sebi ponujalo sodelovanje, diskusija etc. S svojo strpnostjo do načinov gledanja na svet, ki se morda razlikujejo od njegovega, je bil pravzaprav iniciator marsikatere dejavnosti v tem našem prostoru, ki bi sicer ostala ob strani ali neobdelana in med drugimi tudi filozofski problemi teorije sistemov. Meni je prijetno, da je tako, pa menim da tudi drugim.

Na kraju bi želel reči o našem Franetu -kot se je tu že slišalo, še kaj zelo osebnega. Včasih je človek neroden in mu kaj ne gre pa ne gre. In meni je Franetovo prijateljsko prepričevanje s kakšno samoumevno besedo in rahlo gesto z glavo veliko pomagalo.

Torej, Frane, še na mnoga zdrava, plodna in zadovoljna leta.

S profesorjem sem se prvič srečal kot Pirjevčev študent. Kot vsi primerjalci sem bil popolnoma zapreden v heideggerjanščino: miselno in žargonsko. Potem sem moral pri prof. Jermanu opravljati izpit iz filozofije za nefilozofe. Ne le meni, tudi mojim kolegom se je zdelo, da je v tem paradoks. Zakaj naj bi mi, ki smo že štiri leta študirali edino resnično filozofijo, delali izpit za "nefilozofe". Potem je prišlo še do šoka ob površnem branju Jermanovih besedil, ki so bila povsem drugačna od "mišljenja biti". Stavke se je dalo pobirati s papirja z veliko lahkoto, zveneli so samoumevno, celo vsakdanje. Takrat v takšnem pisanju nisem videl odlike. Izpit je bil potem nekakšen pogovor. Spominjam se, da smo trije primerjalci skušali Jermanu vsiliti svoj žargon, ga pravzaprav nekako preglasiti. Takrat sem spoznal, kako strpen je. Obravnaval nas je brez posmehljivosti, čeprav smo morali biti - kot se mi danes dozdeva - kar precej smešni v fanatičnem branjenju "edine resnične filozofije".

Profesorjevo sposobnost za takšno izrekanje trditev, ki proizvede učinek samoumevnosti, sem kasneje začel občudovati. Vzrok za to je seveda tudi moj lastni prehod v semiotiko, kjer ni prostora za masivne koncepte, za divje in nenadzorovane semantizme. Ko sem mu med pisanjem disertacije dostavil kakšen del besedila, je bila navadno njegova (seveda več kot upravičena) pripomba: Dobro, dobro, samo izostri misel! V semiotiki med drugim rokujejo s pojmom "fokalizacije", ali slovensko, "naravnavanja žariščne razdalje". Naravnati žariščno razdaljo je nedvomno ena od umetnij, ki jih Jerman odlično obvlada. Kadar koli se srečam s tem pojmom, se mi zdi, da ne prihaja od mojega pariškega učitelja Greimasa, ampak od mojega ljubljanskega mentorja Jermana.

Moj pogled na dejavnost ljubljanske analitične šole in na profesorjevo vlogo v njej je seveda pogled od zunaj. Zato najbrž vidim le nekakšne površinske značilnosti. Ampak morda s tega položaja vidim tudi kakšno značilnost, ki je od znotraj ni videti. Priznavam jim predvsem svetovljansko držo. Jerman z lahkoto prehaja iz enega kulturnega konteksta v drugega. Sposoben je vzpostavljati perspektive in gledišča, v katerih se pojavljajo poljska in češka filozofska tradicija, avstrijski ali otoški Wittgenstein, graški Meinong, ljubljanski Weber, pa spet češka estetika (kakšen Chvatik) in ruski formalizem - zdaj kot točka, s katere opazuje druge, zdaj kot predmet opazovanja. Kot "primerjalcu" so mi te menjave blizu. Pomembno pri tem početju pa se mi zdi naslednje. Jermana očitno zanima slovenska filozofska tradicija pa tudi z vsem svojim delom izpričuje, koliko mu pomeni sodobna filozofija na Slovenskem. Vendar tu ne dopušča nobenih privilegijev. Nobena teza ni vredna pozornosti že samo zato, ker je nastala pri Slovencih. Jermanu je tuj kulturni ali etnični egocentrizem. Povsem jasno mu je, da je decentracija mišljenja eden glavnih pogojev za uspešno znanost. Tako nasprotuje tistim, ki menijo, da bi morale humanistične vede pri nas ustvarjati znanje o Slovencih, za Slovence in po merilih, ki jih določajo Slovenci. Profesor Jerman ne bi mogel imeti nič s to predstavo, ki hoče povzdigniti v znanost samozaznavo prebivalcev enega od predalpskih nižavij.

Postopno sem začel razumevati tudi Jermanovo zavzetost za prevajalsko delo. Razvidno je, da v prevajanju ne vidi zgolj tehniškega opravila. Ne vem pa, če bi se strinjal z mojo domnevo, da je prevajanje pravzaprav poseben vidik neke osrednje filozofske problematike, namreč vprašanja o meta-govoricu. Zdi se mi, da imata analitična filozofija in semiotika eno redkih skupnih točk ravno v tem vprašanju.

Gotovo se spleča zamisliti nad teoremom, da meta-govorica ne obstaja. Vendar je na drugi strani težko odkloniti misel, da v "redu" simbolnega in pomenskega ne obstaja prav nič drugega kot ravno neizčrpana množica meta-govor. In prevajanje je ena od oblik raziskovanja razmerij med njimi.

V mojem voščilu niso le dobre želje za naprej ampak tudi čestitka za že opravljeno.

DAMJAN BOJADŽIJEV

PROFESORJU JERMANU OB ROJSTNEM DNEVU

Moj pogled na delo prof. Jermana in njegov prispevek k razvoju analitične filozofije v Ljubljani in iz nje je precej omejen, ker osnovne univerzitetne izobrazbe nisem pridobil na Filozofski fakulteti, v nizu njegovih doktorandov pa sem trenutno najmlajši. Že med osnovnim študijem pa je bilo neko predavanje prof. Jermana s svojo vsebino in stilom krivo za to, da sem začel premišljevat o usmeritvi v filozofijo. Pri podiplomskem študiju mi je nato prof. Jerman postal (ne)prizanesljiv mentor, ki me je najprej prisilil magistrirati in mi nato dovolil doktorirati. Magisterij sem namreč predolgo vlek, doktorat pa po svoje izpeljal, vendar sem se ravno v njem približal nekaterim osnovnim temam filozofskega dela prof. Jermana. Njegova 60. obletnica sicer približno sovpada s 60. obletnico Gödlovih izrekov o ne(po)polnosti, ki so bili formalno jedro moje disertacije. Po vsebinski plati pa zgodnji interes prof. Jermana za meje formalizacije in spoznanja nasploh delno sovpada z vsebino in naslovom te disertacije. V tem smislu se štejem za nadaljevalca analitičnega pola filozofskega dela prof. Jermana, ta (klein) Festschrift pa zaključujem s tradicionalno formulo: na mnoge konkluzije!

MARKO URŠIČ

PROFESOR FRANE JERMAN IN "ALTERNATIVNE" LOGIKE

Profesor Jerman me je iniciral v sodobno logiko, ko mi je kot študentu drugega letnika posodil obsežno antologijo logičnih razprav Alfreda Tarskega v angleškem prevodu *Logic, Semantics, Meta-mathematics* in mi naložil, naj si izberem neko primerno temo za proseminarsko nalogo. Ker sem se že prej nekaj malega ukvarjal s teorijo množic in z matematiko nasploh, sem si izbral Tarskijevo formalizirano metalogiko deduktivnih sistemov. Ta izbor je, če se zdam po več kot dvajsetih letih

ozrem nazaj, v globalnem smislu usmeril moja prizadevanja na področju logike - še danes se precej ukvarjam z metalogiko deduktivnih sistemov v širšem pomenu.

Tudi drugo prelomnico v mojem študiju logike je "zakrivil" profesor Jerman: ko sem bral njegovo monografijo o Janu Lukaszewiczu Med logiko in filozofijo (1971), sem se začel zanimati za večvrednostne logične sisteme in prek njih pozneje za "alternativne logike" nasploh. Sprva me je pritegnil predvsem Lukaszewiczov trivrednostni sistem, ki je obetal, da bo s pomočjo logike enkrat za vselej rešil filozofsko vprašanje determinizma. Pozneje sem sicer spoznal, da ti obeti niso povsem realni in da logika sama ne more reševati metafizičnih ali celo etičnih vprašanj, kljub temu pa logika v filozofiji lahko doseže nekaj zelo pomembnega: namreč to, da filozofska vprašanja analizira, razjasni, pokaže ali nakaže mejo filozofske misli - kar je seveda vedel in neprekosljivo lepo izrazil naš veliki miselni prednik Ludwig Wittgenstein. Med drugim je tudi zasluga profesorja Jermana, da nam je prevedel znameniti Wittgensteinov Traktat v slovenščino. To je gotovo ena izmed knjig, ki so najbolj vplivale na moj filozofski razvoj.

Kar se same formalne logike tiče, sem pri Lukaszewiczevi trivrednosti logiki - tudi ob branju Franetove monografije - začel opažati določene pomanjkljivosti in težave, o katerih sem pozneje tudi sam pisal v svoji knjigi Matrice logosa (1987), katere recenzent in "boter" je bil prav tako profesor Jerman, ki je pri tedanji DZS ustanovil knjižno zbirko za analitično filozofijo Epistème. Spoznal sem, da Lukaszewiczova trivrednostna logika vendarle ni povsem adekvatna formalizacija Aristotelovih modalnih intuicij v zvezi s slavno "pomorsko bitko", ki "jutri bo ali je ne bo". Aristotel je namreč neomajno zagovarjal veljavnost principa tertium non datur (čeprav je postavil pod vprašaj princip bivalence za stavke de futuris contingentibus), medtem ko pri Lukaszewiczu princip tertium non datur ni logični zakon (tj. ni tautologija v trivrednostnem sistemu) za kontingentne stavke z resničnostno vrednostjo 1/2. Da bi bila težava že večja, se ta relativizacija temeljnih logičnih zakonov zaradi sistemskih zakonitosti razširi še na princip neprotislovnosti in identitete. Seveda je že sam Lukaszewicz uvidel te težave in nekaj let pred smrtjo formuliral štirivrednostni logični sistem, v katerem pa, žal, težave niso bile dosti manjše, tokrat na semantični ravni. S povečevanjem osnovnih resničnostnih vrednosti pa večvrednostne logike postopoma prehajajo v sisteme, ki so blizu verjetnostnemu računu in se s tem močno odmaknejo tako od aristotelske tradicije kakor tudi od znanih "kanoničnih" sistemov sodobne formalne logike.

Z današnjega stališča so večvrednostni logični sistemi skoraj nekakšen slep rokav v razvoju logike našega stoletja. Zanimivo je, da so Lukaszewiczeve večvalentne matrice dandanes pravzaprav pomembnejše po svojih "stranskih produktih" kakor po svoji glavni intenci; takšne matrice so vključene v vsak obsežnejši sodobni učbenik logike pri dokazovanju lastnosti aksiomov (npr. neodvisnosti) in nasploh so elegantna orodja za modeliranje določenih abstraktnih lastnosti, ki jih potrebujemo za dokazovanje metalogičnih teoremov. - Sicer pa so v zadnjih nekaj desetletjih vlogo "alternativnih" logik prevzeli modalni, relevantni, časovni idr. logični sistemi, ki ostajajo dvovrednostni, vendar so - drugače kot Lukaszewiczevi sistemi - praviloma intenzionalni. Intenzionalna obravnava modalnosti se je izkazala tako v sintaktičnem kakor tudi v semantičnem pomenu (s Kripkejevo teorijo možnih svetov) boljša oziroma ustrežnejša kakor Lukaszewiczeve večvrednostne ekstenzionalne rešitve.

Pri teh logikah ostaja vprašanje, kaj pravzaprav pomeni atribut "alternativnosti". Če me spomin ne vara, mi je profesor Frane nekoč v nekem neformalnem pogovoru izrazil misel, da je "alternativnost" v splošnem neke vrste nevroza (verjetno je šlo bolj za "alternativce" v kulturi kot v logiki). Dejstvo je, da se s to mislijo tem bolj strin-

jamo, čim starejši smo - jaz se zdaj z njo že kar precej strinjam. Toda: kaj pravzaprav pomeni "alternativnost" v logiki? Je kaj takega sploh možno? Saj že Heraklit uči, da je logos vsemu skupen. Osebnostno mislim, da gre pri uporabi besede "alternativnost" v logiki pretežno za ekvivokacijo. Modalne logike, ki jih je prvi formuliral C. I. Lewis v '20 in '30 letih našega stoletja, z današnjega stališča gotovo niso več "alternativne" v takratnem pomenu, temveč so postale tako rekoč kanonične za obravnavo modalnosti. Prag, ko se v zgodovini logike neka "alternativnost" preseže, je bržkone nastanek ustrezne semantike - in ta prag so sodobne modalne logike presegle že pred nekaj desetletji, medtem ko se za sisteme logike relevance še vedno išče "materialno adekvatna" semantika (kljub mnogim že znanim predlogom na tem področju). Mislim torej, da so t.i. "alternativni" logični sistemi samo nadaljnje precizacije standardne logike - ki pa še vedno ostaja temeljni "minimalni kalkil" - namreč precizacije v tem smislu, da (z)gostijo formalno "mrežo", s katero skuša logika "pokriti" tako znanstveni kakor tudi naravni jezik.

Moja srečanja s profesorjem Jermanom so bila dragocena za moj osebni in strokovni razvoj, zato se mu ob njegovem jubileju iskreno zahvaljujem in mu želim še dolgo vrsto uspešnih in zdravih let.

Vivat Frane!

BOŽIDAR DEBENJAK

JUBILEJNI POZDRAV

Sem eden tistih, ki kolego Jermana poznajo najdlje: najino skupno garaško delo za razvoj filozofskega oddelka se je začelo oktobra 1961, a tedaj sva se poznala že več kot deset let - z nekdanje Klasične gimnazije, katere "stenčase" so kdajpakdaj bogatile tudi pesmi Franeta Jermana, poleg tega, da je bil najboljši recitator, kar jih pomnim iz srednješolskih časov. Ko sva pred dobrimi dvaintridesetimi leti prišla na filozofski oddelek, je bil ta v kaj žalostnem stanju: po političnem obračunu z avtorji Revije 57 je na njem vladal molk intelektualne "mrtvašnice", kot so ga označevali tedanji študentje. Kar je ostalo študentov, so imeli celo težave z mentorstvom za diplomska dela, kar lahko potrdi Žiga Knap s svojim primerom. Za oba naju z jubilantom velja, da sva si z neizmernim garanjem pri izvlačenju oddelka iz tega stanja celo hudo načela zdravje. Oba sva iz tega tudi potegnila nauk, da se nikoli več ne sme ponoviti kaj podobnega in da nobena od naslednjih generacij, kolikor je to v naših močeh, ne sme več priti v takšno stisko. Rezultat jubilarantovega dela sta tudi njegovi doktorandi in njegovi učenci. Rezultat našega skupnega dela pa je tudi, da je oddelek obstal in se tako razvil. Brez obstoja oddelka bi danes komajda lahko pričakovali ta pluralizem filozofskih šol, ki omogoča njihov medsebojni dialog in teoretsko oplajanje. Kot je pluralizem normalno stanje človeštva, monizem pa abnormalno - to misel sem sam

izrekel o političnem monizmu, dobrega pol leta preden se je pri nas poslovil na prvih pluralističnih volitvah - tako je pluralizem filozofskih iskanj normalno stanje filozofije; duhovito je to misel izrekel že v letu najinega prihoda na oddelek tedanji beneški župan, ko je takole nazdravil udeležencem svetovnega filozofskega kongresa: "Dame in gospodje, kot je znano, filozofi iščejo resnico; star pregovor pa uči: 'In vino Veritas!' Zato sem vam tu pripravil vse vrste vin ..." Dodajmo še: vina so obdavčena, die Gedanken sind zollfrei.

Dragi Frane! Želim Ti, da bi še dolgo užival rezultate svojega dela in obilnega truda, kot jih izpričuje današnji večer, in da bi Ti tudi še za devetdesetletnico Tvoji učenci in njih učenci povedali, da se Tvoje delo obrestuje naprej!

BOJAN BORSTNER

Dr. Znanstvenik, zelo znan teoretski fizik, se je ob koktajlu pred večerjo sproščal in gospa Z. mu pravi: "Izgledaš obupno utrujen. Ali si imel naporen dan v laboratoriju?" "Da" odgovori priznani doktor "bilo je zelo izčrpujoče, toda končal sem veliko delo. Uspel sem pojasniti 250 primerov pojava meglice na zunanji strani kozarcev, če so napolnjeni z ledeno mrzlo vodo." In kaj je sedaj narobe s to zgodbo? (G. Marx)

V zgornji zgodbi je v zaobsežen problem, na katerega me je pred leti posebej opozoril profesor Jerman, ko sem pripravljala seminar o vzročnosti pri Humu. Res je da sem takrat porabil veliko časa, da sem se prebil skozi "Razpravo o človeškem razumu" in sem po približno petih mesecih tudi napisal tekst, ki je bil prvi zasnutek za pričujoči. Ko pa sem tekst oddal profesorju, me je čakalo presenečenje. "Tu imaš knjigo, s katero boš lahko odgovoril na probleme, ki se ti zastavljajo ob Humu." Bil je to Wittgensteinov Traktat, ki ga je profesor Jerman ravno prevajal. Tako sem bil od takrat naprej "zastupljen" s pristopom, ki ga danes lahko mirno označim s pojmom "analitična filozofija".

Hume je v analizi problema vzročnosti izhajal iz empirističnega načela, da tisto, kar ni predmet vtisov - neposrednega zaznavanja, ne obstaja v svetu. Neempirični pojmi, ki jih pogostokrat uporabljamo, so lahko predmet filozofske analize, vendar le na formalen (logičen) način. Relacije nujnosti, ki so prisotne v znanstvenem pojasnjevanju, so lahko analizirane le kot formalno (logične) nujnosti, ki ustrezajo pravilom, kriterijem formalne logike. S tem se vsi pomembni metaznanstveni koncepti kot so: vzrok, zakon, teorija, pojasnitev ... zgolj stvar relacij med idejami in se ne nanašajo na stvarnost.

Druga predpostavka, ki je vsebovana v Humovem pojmovanju vzročnosti, je teza, da je naše izkustvo atomarno - vtisi predstavljajo osnovo izkustva. Vse relacije, ki jih lahko izkusimo, morajo imeti svojo osnovo v vtisih. To pomeni, da je tudi izkustveni svet atomaren - sestavljen iz dogodkov, ki so med seboj popolnoma neodvisni. Če povežemo obe predpostavki, potem lahko formuliramo humovski pristop:

- vzorčne relacije niso zaznavne neposredno - nam niso dane v neposrednem izkustvu

- vzorčnih relacij ne moremo analitično reducirati na opazovalne lastnosti in relacije, če izhajamo iz posameznega primera

- v svetu ne obstajajo objektivne nujne povezave

Humovski pristop vključuje naslednji problem:

Če veljajo zgornji principi, potem ontološko gledano, ne obstaja nikakršna razlika med zakoni in zgolj posplošitvami.

Ali je s tem razlika, ki jo zdrav razum sprejema, med propter hoc in post hoc odpravljena? Tega se je zavedal že Hume, ko se sprašuje, kakšna sploh je naša predstava nujnosti takrat, ko pravimo, da sta dva predmeta nujno povezana. Hume ne daje enega odgovora, ampak tri, ki predstavljajo osnovo za današnje razprave o problemu zakonov:

1. naravni zakoni so utemeljeni s konstantno konjukcijo predmetov

2. naravni zakoni so določeni z občutkom determinacije

3. naravni zakoni so določeni s pomočjo protidejstvenikov (protidejstvenih pogojev)

Hume se je zavedal, da razlikovanje Zakon/zgolj posplošitev ni možno brez upoštevanja "vzorčne nujnosti" in protidejstvenikov. Vendar pa zanika potrebnost vpegljane realne zveze med vzrokom in učinkom. Šele na tej osnovi bi bilo možno objektivno razlikovanje med pravilnostmi, ki so zakonite in tistimi, ki to niso.

Če uporabimo Humove odgovore kot osnovo za klasifikacijo sodobnih teorij o zakonih narave, potem dobimo:

1* Zagovorniki principa regularnosti/pravilnosti (J. St. Mill, F. Ramsey, d. Lewis)

2* Zagovorniki principa pripisovanja (N. Goodman, A. J. Ayer, N. Rescher)

3* Zagovorniki principa univerzalij (M. Tooley, F. Dretske, D. Armstrong)

V nadaljevanju bomo analizirali poziciji 1* in 3*

Princip pravilnosti

Osnovna opredelitev zakonov narave v duhu principa pravilnosti, ki jo je zapisal Molnar, vključuje domnevo, da v naravi obstajajo "nomične občosti", ki so nekaj več kot zgolj posplošitve, "Nomična občost" se razlikuje od slučajnih občosti tako, da so nomične občosti tiste, ki so ne samo resnične, ampak tudi zakonolike. Občosti imenuje zakonolike takrat, ko poleg tega, da so resnične, zadovoljujejo določene intrinzične formalne karakteristike tipa: "vsebuje le čisto kvalitativne predikate"; "so neomejeni v ciljih", ...

Prvo vprašanje, ki se pojavi ob tako zastavljeni teoriji, je:

Ali teorija zagotavlja tako opredelitev zakonov, ki bi lahko utemeljevala protidejstvene izjave?

Vzemimo za začetek Hemplov stavek:

"Vsi krokarji so črni."

Ta izraz formuliramo s pomočjo materialne implikacije, kar pomeni, da ima (ali bi vsaj naj imel) status de-facto resnice. Včasih uporabljamo v vsakdanjem življenju (tudi znanstvena praksa ni pri tem čisto izvzeta) take izraze kot zakone. Pomagajo nam v pojasnjevanju in napovedovanju dogajanj - so uspešni pripomočki za obvladovanje življenja. Uspešnosti in uporabnosti takih generalizacij ne moremo enostavno zanikati, vendar ne moremo hkrati trditi, da so relevante za utemeljevanje proti-

dejstvenih izjav. Pri tem ne zadostuje, da jim zgolj pripišemo to lastnost kot bi nekateri radi storili:

Ne dvomim, da se nekaj uporablja za zalivanje trat in rož, vendar me to ne zavezuje, da bi sprejel obstoj risalne žabljička, ki transportira vodo." (Dretske 1978, 440)

De-facto resnice ne posredujejo zahtevne lastnosti nič bolj kot risalni žabljiček poseduje lastnost, da ga lahko uporabljamo kot vodovodno cev. Če te težave povzemamo, potem:

(i) najprej imamo izraz v zelo širokem smislu, ki dopušča, da v ta sklop uvrstimo empirične pravilnosti, ki opisujejo določene danosti aktualnega sveta

(ii) nato tem empiričnim pravilnostim pripišemo specifično lastnost, s katero se ločujejo od slučajnih (da namreč utemeljujejo protidejstvene izjave).

S to proceduro nikakor ne moremo pojasniti, kako iz empirične regularnosti, ki je resnična, izhaja, da so protidejstvene trditve, ki bi jih naj ona utemeljevala, tudi resnične.

Poglejmo si še drugo zahtevo teorije pravilnosti - določena generalizacija je zakon, če je zakonolika in resnična. Zakonolike sodbe po tej opredelitvi ne smejo vsebovati nikakršne reference - eksplicitne ali implicitne - na specifični individuum.

Vzemimo primer, ki je iz literature poznan kot "Smithov vrt":

Vsi sadeži v Smithovem vrtu so jabolka.

Če upoštevamo predhodne omejitve, potem sodba tipa "Vsi sadeži v Smithovem vrtu so jabolka" ne more biti primer pravilnosti, ki je osnova za zakon, ker vsebuje posamezni objekt - Smithov vrt. Največ, kar bi lahko rekli zanjo je, da je slučajno resnična generalizacija. Vendar lahko izhodiščno izjavo preoblikujemo tako, da dobimo:

Vsi sadeži v kateremkoli vrtu z lastnostjo P so jabolka.

Ta generalizacija ne vsebuje več posameznih objektov, je resnična in zakonolika. Toda težava je v tem, da je lastnost P lahko zelo kompleksna lastnost - tako, da imamo zgolj en vrt (Smithov vrt), za katerega velja, da poseduje to lastnost. Če bi bilo to res, potem zagovorniki teorije pravilnosti nikakor ne bi bili pripravljene sprejeti take oblike generalizacije kot zakon. Torej smo se znašli v situaciji, ko imamo generalizacijo, ki je zakonolika in resnična ter ne vsebuje izraze, ki bi referirali na kakršenkoli posamezen objekt, vendar ni priznana kot zakon. Kriteriji, ki so jih zastavili zagovorniki teorije pravilnosti, niso uporabni - odločitev o, tem ali je generalizacija zakon ali ne, je zgolj subjektivna.

Morda bi lahko namesto sklepa v tem kratkem razmisleku zastavili naslednji vprašanja:

1. Kaj pa če v svetu obstajajo pravilnosti, vendar v njem ni zakonov. Ali je potem vse naše znanje o neopazljivem, kljub vsemu, zanesljivo, ker je po neki čudni sreči v svetu, kljub vsemu, pravilnost, čeprav brez zakonov.

2. Ali ni morda naša predstava o strukturi znanosti kot refleksiji strukture narave zgrešena?

MARIJA ŠVAJNCER

TRI VPRAŠANJA O FILOZOFSKEM OPISU FRANETA JERMANA

*In ko se začne človek spraševati
o izvoru in pomenu tega, kar je
samoumevno, postane - kot pravimo - filozof.*

Frane Jerman

V svojem prispevku bom skušala odgovoriti na naslednja vprašanja:

1. Kakšno metodologijo uporablja slovenski filozof in logik Frane Jerman (r. 1933)?
2. Kako vrednoti posamezne filozofe, filozofske smeri oziroma filozofeme?
3. V kolikšni meri je analitični filozof?

Prizadevala si bom potrditi hipotezo, da je Jermanova metodologija kombinacija poznavalskega in uporabnega vidika, to pomeni, da je sočasno teoretični in praktični metodolog, pri tem usklajuje klasična, ustaljena spoznanja in moderne ugotovitve, v mislih imam tako uporabo naravnega jezika in pomisleke glede zdravega razuma kot formalizacijo oziroma simbolizacijo, za katero pa predlaga, da jo je treba uporabljati pri sinhroničnih znanostih, medtem ko je njena uporaba historičnih nesmiselna, saj ni mogoče zajeti preglednosti. Druga hipoteza se glasi, da so Jermanova vrednostna merila odprta, liberalna, strpna in demokratična v prenesenem in ne v političnem pomenu besede, tretja pa, da je analitični filozof zgolj selektivno - to pomeni, da sodobni analitični filozofiji ne sledi nekritično in posnemovalsko, temveč jo prevzema kot dopolnjevanje filozofske tradicije, hkrati pa si prizadeva, in to je poglavito, da bi uveljavljal lastno izvorno filozofijo.

Metodologija je zanj posebna znanstvena disciplina, ki obravnava in raziskuje skupna načela z vidika njihove logike ter logično spoznavnoteoretsko analizira njihove poti k resnici. Jerman pravi: "Metodološke predpostavke znanstvenega dela sodijo k permanentnim problemom vsake znanosti. Te metodološke predpostavke zahtevajo neprestano filozofsko in logično preverjanje, neprestano znanstvenikovo samo-refleksijo in kritičen odnos do lastnega dela."¹ Kar zadeva praktično metodologijo oziroma metodologijo, ki jo uporablja v svojih razpravah, Jerman običajno najprej določi problemsko izhodišče. Ko pojem uporabi prvič, ga tudi definira, tako da bralka ali bralec natančno ve, o čem avtor govori, kakšno vsebino, logično omejitev pripisuje posameznim pojmom in v kolikšni meri se njegovo razumevanje razlikuje od pomen-skih določil drugih teoretikov. Sam pravi, da je začetno definiranje dobra navada, vendar pa to ni tako lahko, zato se je treba včasih začasno zadovoljiti z ohlapnim enciklopedijskim pomenom.

Kolikor je le mogoče, se Jerman ozira v filozofsko tradicijo, hkrati pa logične in filozofske probleme analizira monografsko, s poudarjenimi problemskimi vidiki in iskanjem izvornosti. Nevsiljivo povezuje razlagalnost in deskripcijo, le-ta je pregledna in faktografsko bogata v dobrem pomenu besede; sam poudarja, da so podatki potrebni, seveda pa jih je treba razložiti in interpretirati.²

1 Frane Jerman, Uvodna beseda, *Anthropos*, 1970, št. II, str. 121.

2 Frane Jerman, odgovor na anketo "Teoretska kultura v našem prostoru", *Anthropos*, 1978, št. III-IV, str. 121.

Usmeritev v čas in prostor, določitev filozofskih vplivov, miselnih prelomnic in navedba personalnih momentov omogočajo ustrezni okvir za premislek. Vpogled v filozofovo osebnost in njegovo življenjsko usodo popestri, nakazuje in spodbuja življenjske modrosti ter s svojo literarnostjo in espijem tu in tam celo zabava, to pa nikakor ni v škodo filozofskemu branju. Jerman je namreč duhovit in tudi ironičen pisec, ironičen v drugem pomenu ironije pri Platonovem Sokratu, torej ironije kot blagega posmeha in prikupnega norčevanja, ne pa ironije, ko da Sokrat sogovornikom kar naravnost vedeti, da nimajo pravega pojma. Jerman piše o filozofovem življenju, kadar je tesno povezano z njegovo filozofijo; zanj je nekdo lahko strasten iskalec resnice, moder in nadarjen, lahko pa je tudi nevrotičen, sumničav, vase zaprt, zelo občutljiv, nežen in celo podkupljiv. Morda se bo kdo vprašal, ali so to na splošno lastnosti filozofov? So v resnici takšni ali pa so morda descratovsko blagi in spinozistično sprijaznjeni?

Jerman prikaže notranjo genezo filozofema, prispevek posameznih avtorjev in morebitno izpraznjenje v njegovem razvoju. Večkrat opozarja na t.i. osnovno misel, začasno piše v obliki avtoreferata in se šele nato loti podrobnejše filozofske in tehnično-logične argumentacije. V monografiji išče filozofske posledice začetnih stališč na kasnejše filozofske poglede.

Prepričan je, da so filozofska vprašanja v tistih osnovnih vprašanjih, na katera logika kot logika kot logika ne more odgovoriti. V zvezi s tem sodi: "Nedvomno je najtežje, kaj je filozofsko vprašanje. Izhajajoč iz dejstva, da v korenih vsake znanosti tiče predpostavke, ki niso razločljive s pojmovno aparaturo in metodologijo vede, za katero gre, lahko nemara trdimo, da so filozofski odgovori prav tisti, ki posegajo v osnovno pomensko strukturo znanosti in jih znanost ne more celostno zajeti. V temeljih vsake znanosti je eno najbolj perečih vprašanj o odnosih med predmetom znanosti in stvarnostjo kot tem, kar je neodvisno od zavesti in kar skuša človekov um dojeti in razložiti."³ Odnos med logiko in stvarnostjo je po Jermanovem mnenju abstraktna projekcija strukturnih podobnosti med stvarmi in izrazi, ki izgovarjajo njihove odnose.

Z metodološkega vidika pripisuje pomen enotnosti raziskovalnega predmeta. Vsako, še tako formalno vprašanje navezuje na človekovo kreativno dimenzijo, ki jo ima za bistveno razčlenjeno razsežnost. Jerman pravi, da je iz formalne splošnosti treba preiti na konkretno splošnost, zanj je pomembna tudi klasifikacija, in to razvrstitev z lastnim kriterijem delitve, vendar pa po avtorjevem mnenju ni take klasifikacije, ki bi mogla natančno opredeliti meje med znanostmi ali med filozofijo in znanostmi, kajti znanost je dinamična struktura, ki jo klasifikacija omrtvi. Problem sodelovanja med posameznimi znanostmi postavlja kot vidik prevedljivosti in kot spoznanje pomenov, ki jih jeziki izražajo.

Teorija je zanj sintetična razlaga strukture in razvoja nekega odseka stvarnosti; tako širok pomen omogoča ustvarjalno analizo samega pojma ter pomen in smisel hipotetičnega elementa znanosti, učinkuje pa razlagalno kot sistem pravil za sklepanje, le-ta omogoča napredovanje pojavov. Jerman zapiše: "Teorijo bi bilo mogoče s formalno logičnega vidika označiti kot razred stavkov nekega jezika, ki reproducira značaj in strukturo neke plasti ali odseka stvarnosti, pri čemer nam pojem stvarnosti pomeni npr. tudi matematične ali čisto logične odnose."⁴ V logičnem jeziku mu teorija pomeni takšen sistem stavkov, iz katerega je mogoče deduktivno izpeljati vse možne posledice. Simbolizacija mu omogoča generalizacijo, s katero lahko sistema-

3 Frane Jerman, *Med logiko in filozofijo*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1971, str. 284.

4 Frane Jerman, *Teorija in znanstveno dejstvo*, *Anthropos*, 1970, št. II, str. 137.

tizira tipe, vrste ali razrede določenih pojavov, posplošitev je torej uresničljiva na ravni samih znakov.

Odgovor na drugo vprašanje, ki se je nanašalo na Jermanove vrednostne kriterije, je mogoče razdeliti na tri dele: prvič je to teoretična pojasnitev vrednostnih meril, drugič gre za predvidevanje, da se metodološki vidiki pravzaprav podaljšujejo v kriterijih oziroma so nujno izhodišče zanje in, tretjič, vrednostna merila so tako dvojne vrste - spoznavnoteoretsko-logična-metodološka na eni strani in etnično-politična na drugi.

Opredelitev vrednostnih meril je povezana z aksiološkim stališčem, ki je po Jermanovem mnenju najmanj izpostavljeno ideološkim merilom. Teoretik je prepričan, da vrednosti obstajajo, dokaz za to je samorazviden, medtem ko je drugo vprašanje način njihove eksistence, ki ga je mogoče rešiti s prisvojitvijo pojma intencionalnosti ali pa s kakšnim drugim pojmom eksistence, na primer z obstojem vrednosti kot obstojem veljavnosti. Frane Jerman pravi: "Najprej ugotovimo, da so vse vrednosti bodisi pozitivne bodisi negativne - nevtralnih vrednosti kratkomalo ni, ker bi to bilo v protislovju s samo vsebino pojma vrednosti (Contradictio in adiecto). Vrednosti eksistirajo na jezikovni ravni kot normative sodbe."⁵ Jerman se nagiba k prepričanju, da se svet vrednosti prekriva s svetom biti, saj ni stvari, ki je ne bi mogli tako ali drugače ovrednotiti. Med drugim piše: "Svet vrednosti je hierarhičen svet, tj. vrednosti se vzpenjajo oziroma sestopajo. Svet je sicer prepričen z vrednostmi, vendar ne kar počez in na splošno. Tisti, ki jim podeljuje vrednosti, je človek sam:"⁶

Jerman kot podeljevalec vrednosti oziroma ocenjevalec poudarjata, da je treba najti prave probleme, jih pravilno zastaviti, izpeljati in reševati. Pomembni so tisti teoretiki, ki kažejo nove poti in ki širijo obzorja. Navidezna samoumevnost je v resnici lahko problematična, problemski vidik pa je vsekakor pomembnejši od kronološkega. Med kriterije po Jermanovem mnenju sodi jasna, klena in logična struktura. In kaj je zanj struktura? Njegov odgovor je naslednji: "Običajno nam struktura pomeni pravzaprav vzajemno soodvisnost, zakonito povezavo različnih prvin, procesov in funkcij, ki ustvarjajo neko skupnost."⁷ Izražanje stališča do tega ali onega filozofa je osebno dejanje: ocenjevalčeve vrednostne sodbe govorijo o spornih točkah, nedomišljenosti, zanimivih odkritjih in ugotovitvah. Jerman opozarja, da so sklepi včasih preuranjeni in ne dovolj preiščeni, opaziti je poglavitno zmoto in nedoslednost razločevanja na primer med logičnimi in ontološkimi odnosi, neupoštevanje te načelne razlike. Ko se Frane Jerman pogloblja v filozofe, tu in tam prihaja do spoznanja, da teze ne zdržijo kritike. Avtor primerja, kako so misleci brali drug drugega, in se domislili, da so lahko globoke tudi tiste razprave, ki imajo sicer poljuden značaj.

Definicija je zadovoljiva tedaj, kadar upošteva intencionalni odnos zavest-objekt v zadostni meri. Jerman svari pred nekritičnim sprejemanjem nekaterih teorij, pred nasilno interpretacijo preteklih filozofov, na primer prilagajanjem le-teh lastni teoriji - to enostranost imenuje historično-filozofska neupravičenost. Govori o napačnosti in neuspešnosti filozofskih poskusov, o možnosti, da razprava lahko da negativen rezultat, ter poudarja, da mora biti filozofsko pisanje precizno, trdno, premočrtno, koherentno, skratka, držati se je treba lastnih metodoloških načel.

Frane Jerman omenja, da duhovna kultura zajema celotno znanost in vse tisto duhovno ravnanje, ki se imenuje filozofija. "Zgodovina slehernega naroda je hkrati tudi zgodovina njegove kulture, torej vsega, kar sodi v človekovo materialno in

5 Prav tam, str. 33.

6 Prav tam, str. 33.

7 Frane Jerman Iz filozofije znanosti, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1978, str. 82.

duhovno ustvarjalnost. Prav ta je ključ za razumevanje njegove zgodovine.⁸ Zgodovina je iskanje rdeče niti razvoja oziroma njegovih zakonitosti; v duhovnih lastnostih naroda se skriva tudi rešitev problema njegove samobitnosti in istovetnosti. Jerman zavrača pojav dogmatične in ideološke pozicije, to se pravi kritike od zunaj, kritike, ki nekritično sprejema in upošteva zgolj svoja izhodišča in jih ima za edino pravilna, in to zunaj nujnega zgodovinskega konteksta. Ideologija je po avtorjevem mnenju sistem nazorov, teorij, idej, itd., v katerih se določena družbena skupina zaveda svoje pozicije in koristi, je pa tudi iluzionizem in napačna zavest, ki pa ima svojo družbeno vlogo in svojo resnico. Celo filozofija je lahko zastrti del ideologije. Jerman je proti ideološki zaverovanosti in vzvišenosti, ki mislita, da imata v oblasti vso resnico, proti politični moči v filozofiji, vendar za etiko, kajti filozofija ne sme in tudi ne more biti avtarkičana, samozadostna in vezana izključno sama nase. "Prav tako ne more biti zgolj v službi države, ne sme biti zgolj ideološko orodje, ampak mora biti ustvarjalna, pri čemer je jasno, da izvirnost za vsako ceno ne more biti posebno plodna težnja. Navsezadnje je treba pomisliti tudi na to, da je filozofija po svoji naravi vedno plod posameznika, da ni rezultat skupinske odločitve. In ker je individualno delo, je izpostavljeno tudi kritiki in predvsem času, ki prepusti nekatera dela pozabi, medtem ko so druga tako rekoč večna. In to merilo, ki ga ima filozofija skupaj z umetnostjo, je tisto, zaradi česar sodobni kritiki in ustvarjalci načelno ne morejo povezati prave vrednosti sodobne filozofije, saj za prihodnost velja drugačna logika kot za preteklost."⁹

Odgovor na tretje vprašanje je potrditev hipoteze, da se je Frane Jerman približal analitični filozofiji, sočasno pa je ohranil samozavest tradiciji in izvirno pot iskanja resnice. Če si pomagam s kriteriji sodobnega hrvaškega filozofa Nenada Miščevića¹⁰, potem moram opozoriti na splošne značilnosti oziroma poteze analitične filozofije. Miščević trdi: "Prava poteza je prepričanje, da je filozofija predvsem spoznavna dejavnost, katere cilj je formuliranje in reševanje teoretskih problemov, ali če rečemo nekoliko privzdignjeno, katere cilj je iskati in najti resnico."¹¹ S tega vidika je Jerman samo delno analitični filozof, saj zanj filozofija ni le spoznavna dejavnost, zlasti kadar se ukvarja z etiko, estetiko in zgodovino filozofije, medtem ko je, kar zadeva cilj, se pravi iskati in najti resnico, analitični filozof, vendar pa je to prizadevanje tudi namen tradicionalne in druge neanalitične filozofije.

Naslednja poteza, o kateri govori Miščević, je racionalnost Filozofije: "Tak nazor o filozofiji seveda ne velja samo za analitike, vendar pa jasno loči analitično filozofsko tradicijo od tistih filozofskih smeri, ki se nagibajo k iracionalizmu na antiracionalizmu."¹² Kar zadeva racionalnost, je potrebna dokajšnja previdnost, preden lahko izrečem sodbo o Jermanovi pripadnosti. V svojih monografskih prikazih se pogloblja tako v racionalne kot iracionalne prvine, potrpežljivo sledi tuji misli, kot logik je včasih odklonil do psihologizma, toda po drugi strani odkrito priznava, da mu kot prevajalcu ni blizu hegeljanska, lahko bi rekla racionalistična ali vsaj racionalna filozofija. Racionalistična tradicija mu je blizu, kadar je povezana z logiko, hkrati pa je namenjal veliko pozornost empiristom, in toga je sililo k temu, da je natančno spremljal filozofsko misel o dvomu o moči razuma. Iz vsega tega bi lahko sklepala, da Jerman ni apodiktični racionalist, vseeno pa se analitični filozofiji približuje kot zago-

8 Frane Jerman, Slovenska modroslovna pamet, Ljubljana, Prešernova družba, 1987, str. 5.

9 Prav tam, str. 154.

10 Nenad Miščević, Kaj je analitična filozofija, *Anthropos*, 1991, št. VI, str. 328-337.

11 Prav tam, str. 328.

12 Prav tam, str. 329.

vornik ideje filozofskega raziskovanja.¹³ Čeprav je strpen mislec, pa je vseeno dokaj blizu analitični zahtevi, da brez metodičnosti ni filozofije.

Nenad Miščević pravi, da je tretja poteza analitične filozofije usmeritev v sedanjost, na aktualno ukvarjanje s problemi v nasprotju z zanimanjem za zgodovino.¹⁴ Analitiki sicer ne zavračajo interpretacije zgodovine filozofije, vendar pa je le-ta zanje drugotnega pomena, saj postavljajo v ospredje prispevek na ravni problemov, kritični, konstruktivni individualni prispevek - "lastno idejo ali vsaj izvorno obdelavo neke dane zamisli ali pa lastno kritiko kakega pomembnega detajla."¹⁵ Frane Jerman pripisuje velik pomen interpretaciji zgodovine filozofije, veliko pa mu je tudi do lastnega konstruktivnega prispevka. Njegova filozofija nikakor ni ahistorična, temveč je sestavina narodove duhovne kulture; problemi torej sodijo v konkretni čas in prostor. Jerman pravi: "Duhovna kultura (in v njenem svežnju tudi filozofija) je rezultat osebnega dejanja, osebne držbe, je plod posameznikove nacionalno obarvane ustvarjalnosti. Internacionalizem umetnosti in znanosti ni v nikakršnem protislovju s pojmom nacionalnosti. Drugo z drugim se prežema."¹⁶

Miščević v nadaljevanju omenja, da analitični filozof sprejema neujemanje z zdravorazumsko shemo, vendar skuša sleherno neujemanje utemeljiti - filozofija potemtakem pri svojih izletih ni svobodna, in to je po Miščevićevem mnenju ena od pomembnih razlik v odnosu do neanalitikov.¹⁷ Če je tako, potem Frane Jerman tudi v tej točki ni analitični filozof. Sam je namreč toliko odprt, demokratičen in liberalen, da je zanj tudi filozofija svobodna, svobodni so tudi njeni ustvarjalci.

Analitični filozofi naj bi kazali naklonjenost do scientizma, za Jermana pa bi glede na razvejanost njegovega filozofskega zanimanja lahko rekla, da sprejema tudi scientizem, za moderne logika je to po vsej verjetnosti tudi običajno.

Frane Jerman s svojim filozofskim opusom pomembno sooblikuje sodobno slovensko filozofijo.

LITERATURA

- Jerman Frane, O enotnosti humanističnih znanosti, *Anthropos*, 1969, št. I-II, str. 62-65.
 Jerman Frane, Nastanek trovalentne logike in njen filozofski pomen, *Anthropos*, 1969, št. III-IV, str. 89-96.
 Jerman Frane, Uvodna beseda, Simpozij Teoretične in metodološke predpostavke empiričnih raziskav, *Anthropos*, 1970, št. II, str. 121-122.
 Jerman Frane, Teorija in znanstveno dejstvo, *Anthropos*, 1970, št. II, str. 135-141.
 Jerman Frane, Analitična koncepcija logike kot dedukcije, *Anthropos*, 1971, št. II-IV, str. 31-54.
 Jerman Frane, Med logiko in filozofijo, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1971.
 Jerman Frane, Razmišljanja o sodobni logiki, Meje spoznanja, Celje, Mohorjeva družba, 1974, str. 33-50.
 Jerman Frane, David Hume, njegovo delo in pomen, David Hume, Raziskovanje človeškega razuma, Ljubljana, Slovenska matica, 1974, str. 7-30.
 Jerman Frane, O življenju in delu prof. dr. Alme Sodnikove, Alma Sodnik, Izbrani filozofski spisi, Ljubljana, Slovenska matica, 1975, str. 7-24.
 Jerman Frane, Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem, *Anthropos*, 1975, št. I-IV, str. 35-71.
 Jerman Frane, Berkeley in njegov materializem, George Berkeley, Filozofski spisi, Ljubljana, Slovenska matica, 1976, str. 7-26.
 Jerman Frane, Beležke ob Wittgensteinovem Traktatu, Ludwig Wittgenstein, Logično filozofski traktat, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1976, str. 169-195.
 Jerman Frane, Pogovori o filozofiji, Ljubljana, Zavod SR Slovenije za šolstvo, 1976.

13 Prav tam, str. 329.

14 Prav tam, str. 330.

15 Prav tam, str. 330.

16 Frane Jerman, Filozofija in kultura, *Anthropos*, 1985, št. V-VI, str. 9-11.

17 Nenad Miščević, Kaj je analitična filozofija, *Anthropos*, 1991, št. VI, str. 332.

- Jerma Frane, Znanost in podoba sveta, *Anthropos*, 1977, št. I-II, str. 31-38.
- Jerma Frane, Estetika in filozofija, *Anthropos* 1977, št. III-IV, str. 7-16.
- Jerma Frane, Iz filozofije znanosti, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1978.
- Jerma Frane, Jan Mukařovský in strukturalna estetika, Jan Mukařovský, estetske razprave, Ljubljana, Slovenska matica, 1978, str. 5-25.
- Jerma Frane, Odgovor na anketo "Teoretska kultura v našem prostoru" *Anthropos*, 1978, št. III-IV, str. 121-122.
- Jerma Frane, Nekaj misli o Leibnizovem življenju in delu, G.W. Leibniz, Izbrani filozofski spisi, Ljubljana, Slovenska matica, 1979, str. 5-18.
- Jerma Frane, Spremna beseda o avtorju, Bertrand Russel, Nobelova nagrada za literaturo 1950, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1979, str. 359-377.
- Jerma Frane, Roman Ingarden, Fenomenološka analiza umetnosti, Roman Ingarden, Eseji iz estetike, Ljubljana, Slovenska matica, 1980, str. 7-27.
- Jerma Frane, Zgodnja filozofija Moritza Schlicka, *Anthropos*, 1980, št. IV-VI, str. 83-101.
- Jerma Frane, O fenomenološki kritiki sodobne logike, *Anthropos*, 1981, št. IV-VI, str. 31-38.
- Jerma Frane, Ob rob prevajanja filozofske literature, *Anthropos*, 1981, št. IV-VI, str. 440-444.
- Jerma Frane, Diskusija, Pozitivizem v družbenih vedah, *Anthropos*, 1982, št. I-II, str. 217-218.
- Jerma Frane, Bertrand Russel - ÷lovek in mislec, *Anthropos*, 1982, št. III, str. 7-10.
- Jerma Frane, Sprehodi po estetiki, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1983.
- Jerma Frane, Beseda o Locku, *Anthropos*, 1983, št. I-II, str. 7-12.
- Jerma Frane, Meje formalizacije, *Anthropos*, 1984, št. III-VI, str. 157-164.
- Jerma Frane, Filozofija in kultura, *Anthropos*, 1985, št. V-VI, str. 9-11.
- Jerma Frane, Vloga logike v Vebrovem filozofskem opusu, *Anthropos*, 1986, št. III-IV, str. 115-121.
- Jerma Frane, Slovenska modroslovna pamet, Ljubljana, Prešernova družba, 1987.
- Jerma Frane, Današnja znanost in grška filozofska misel, Filozofske teme, Ljubljana, Marksistični center Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani, Fakulteta za elektroniko Zveze organizacij za tehnično kulturo Slovenije, 1988, str. 351-441.
- Jerma Frane, Franc Veber in slovenska filozofska tradicija, *Anthropos*, 1988, št. I, II, III, str. 66-70.
- Jerma Frane, Filozofija, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1989.
- Jerma Frane, *Anthropos* in filozofija, *Anthropos*, 1989, št. III, IV, str. 29-32.
- Jerma Frane, Der Psychologismus und Webers Geganstandstheorie, *Acta Analytica, Philosophy and Psychology* N° 4, Ljubljana, Slovensko filozofsko društvo, 1989, str. 41-94.
- Jerma Frane, Ingardnov prispevek k fenomenološki estetiki, Spremna beseda, Roman Ingarden, Literarna umetnina, Ljubljana, SKUC, Filozofska fakulteta, 1990, str. 455-482.
- Jerma Frane, Problem estetskega spoznanja, *Anthropos*, 1990, št. I-II, str. 9-13.
- Jerma Frane, Ingarden in fenomenologija, *Anthropos*, 1990, št. V-VI, str. 9-14.
- Jerma Frane, Umetniška in estetska vrednost, *Anthropos*, 1991, št. I-III, str. 29-34.
- Jerma Frane, Predikatna logika, 2. del, *Anthropos*, 1991, št. IV-V, str. 71-97.
- Jerma Frane, Vprašanja zaznavanja in zavesti, *Anthropos*, 1991, št. VI, str. 215-220.
- Jerma Frane, Knjigi na pot, Andrej Ule, Sodobne teorije znanosti, Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče, 1992, str. 277-282.
- Jerma Frane, Oris analitične filozofije, *Anthropos*, 1993, št. I-II, str. 306-323.
- Miščević Nenad, Kaj je analitična filozofija, *Anthropos*, 1991, št. VI, str. 328-337.

Barva, prostor in gibanje v arhitekturi

JAKA BONČA

POVZETEK

Arhitekturni prostor je fenomen, odvisen od zaznave, je tvorba, ki sledi direktno iz odnosov med objekti. Opredeljen je z razsežnostjo teles in razdaljo med njimi. Velikost, oblika in razdalja prostor konstituirajo, kvalitete objektov (barva, tekstura in optična tesnost) pa prostor perceptivno realizirajo. Vsi skupaj določajo kvaliteto (svojevrstnost) objekta, s katero lahko delovanje prostora realno izrazimo. Odnosi (povezanosti) objektov predstavljajo prostor kot danost, odnosi med subjektom in objekti pa odnos subjekta do prostora, ki je pogojen z mestom opazovanja.

ABSTRACT

COLOUR, SPACE AND MOVEMENT IN ARCHITECTURE

Architectural space is a phenomenon depending on perception, a formation issuing directly from the relationships between objects. It is defined with the dimensionality of bodies and the distances between them. Size, form and distance constitute space, and the attributes of objects (colour, texture, and optical tightness) implement space in terms of perception. All together they determine the quality (singularity) of the object, with which the action of space can be actually expressed. The relationship (connections) of objects represent space as an attribute, and the relationship between the subject and the objects represent the relationship of the subject to space, which is conditioned by the point of observation.

IZHODIŠČE

Tisti hip, ko od slike ali plastike zahtevamo, da se mora dati v njej živeti, delati, bivati, hraniti inventar, dobimo arhitekturo. Tedaj postavimo sliki ali plastiki vprašanje konstrukcije, tehnike in ekonomike. Vendar danes arhitektura izgublja svoje mesto v skupini likovne ustvarjalnosti, ker večina razume konstrukcijo kot izključno arhitekturno-tehnični element, kar je čista degradacija. Konstrukcija je hkrati tudi prostorski, plastični in skozi barvo in druge površinske lastnosti tudi slikarski element. Sama arhitekturno-tehnična osnova mora biti identična s smislom likovne ideje. Hkrati pa tudi likovni elementi vsebujejo že tehnično racionalne prostorske regulative.

Gotske katedrale so najodličnejši primeri enotnosti celote in detajla; enotnosti slikarstva, kiparstva in arhitekture. Ko govorimo o predmetu, ki ga oblikujemo, ne govorimo o hierarhiji, temveč o konvergentni prisotnosti teh treh področij likovne ustvarjalnosti. To je enotni likovni svet.

Ploskev nam lahko ustvari prostor, plastiko ali sliko. Tudi arhitektura se lahko kaže kot ploskovni element in kot plastika. Ploskev ne sme biti izolirano področje delovanja. Biti mora del prostora.

To, kar je v arhitekturi posebno, je prostor, v katerem se lahko fizično gibljemo, in prav to je tisto, kar mu daje spremenljivost. Med gibanjem doživljamo vedno nove poglede. Pravimo jim prostorske slike (sekvence). Sam prostor je kubični pojem, ki pa ga prav gibanje človeka samega dvigne na nivo četrte dimenzije.

Prostor dojemamo kot celoto in kot likovno prostorsko sliko hkrati. Slike preskakujejo iz formata v format, področje prostora se širi na soslednjega in človek si s pomočjo spomina ustvari predstavo o prostoru.

POMEN KONTEKSTA

Človekova sposobnost, da vidi, je na likovnem področju temelj njegove kreativne moči. Njegovo oko sprejema tok svetlobnih dražljajev, ki prihajajo vanj brez pravega reda. V smiselne oblike jih preoblikuje šele v nas zakoreninjena potreba po urejanju. Da neko obliko zaznamo, moramo sodelovati v procesu oblikovanja. To pa je kreativno dejanje: razvrščanje in organizacija čutnih zaznav vidnega polja.¹

Videnje, ključ urejanja, pa ne prejme substance in merila iz tega, kar ureja. To dobi iz realnega sveta. Karakter, pestrost in red vidnih oblik so odvisni od narave naše vidne okolice in od narave zaznavnemu aparatu lastne logike duhovne predelave oziroma obdelave vidnih (prostorskih) podatkov. Iz te vidne okolice pa izhajajo tudi spoznanja, ki jih uporabljajo ljudje pri svojem delu.

V popolni pravilnosti in enotnosti je popolno ravnovesje sil. Gre za totalno organizacijo, kjer je vse statično. To je svet idealnega, ki obstaja le v duhu. Stvarni svet pa je poln odstopanj ("nepravilnosti").² To "pomanjkljivost" želi nadomestiti tako, da se prilagaja svojim lastnim odstopanjem. Tako privzame obliko.

Odstopanja ustvarjajo napetosti. Torej je oblika model napetosti, ki izhajajo iz odstopanj. Oblika je rešitev problema, ki je določen z odstopanji. *Po navadi jih imenujemo funkcionalni izvori oblike oziroma kontekst.* Torej je oblika rešitev problema, določenega s kontekstom. Osnovni objekt oblikovanja (dajanja oblike) je oblika (forma) sama. Ko govorimo o oblikovanju, pa nikdar ne mislimo samo na pojem oblike, temveč na dvojico pojmov kontekst & oblika. Ta dvojica je nerazdružljiva. Tisto, kar jo veže, pa imenujemo skladnost; (oziroma) pravimo, da se oblika vklaplja v kontekst. Vklapljanje je potrební pogoj notranje enotnosti (koherence) konteksta & oblike.

Oblika je torej del okolja, ki ga obdelujemo, med tem ko ostaja ostalo, kakršno je. Kontekst je del okolja, ki postavlja obliki zahteve, vklapljanje pa je odnos skladnosti konteksta & oblike.

Odnos kontekst & oblika lahko zapišemo kot

$$A \rightarrow \Psi / \alpha _ \beta \quad (1)$$

1 Rudolf Arnheim, *Vizuelno mišljenje*, Univerzitet umetnosti, Beograd, 1985.

2 Jaka Bonča, *Okolje in zaznava okolja med gibanjem*, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo, Ljubljana, 1990.

A je nepomenski simbol, Ψ pa predstavlja obliko; "/" pomeni "v kontekstu" in "_" označuje mesto A-ja. To relacijo interpretiramo takole: A lahko zamenjamo s Ψ v kompoziciji, samo če α stoji neposredno pred A in če β stoji neposredno za A. Seveda pa lahko določnicam konteksta dodamo še dodatne simbole levo od α in desno od β .

Taka pravila imenujemo občutljiva na kontekst. Pravilo brez konteksta pa je pravzaprav pravilo, občutljivo na kontekst, kjer je kontekst enak 0. Dobimo $A \rightarrow \Psi$.

Na pravila te vrste moramo gledati kot na pogoje, pod katerimi smemo nekaj narediti, ne pa kot na napotke, kako nekaj spremenimo v nekaj drugega. Običajno si predstavljamo pogoje v obliki pravila oblike $A \rightarrow \Psi$, kar je pravzaprav enakost. To je pravilo brez konteksta, kjer so posledice hkrati tudi pogoji.³

Pri tem pa je zelo pomembno, kaj je spredaj in kaj zadaj. Tudi v praksi to ni vseeno. Ko se gibljemo, lahko včasih prav po vrstnem redu elementov ugotovimo, v kateri smeri se gibljemo.

ELEMENTI PROSTORA

*Trideset prečk se steka v pestu,
v praznem med njimi je bistvo voza.
Gnetejo glino, da iz nje bo posoda,
votlost v njih dela bistvo posod.*

*Okna in vrata predirajo stene,
bistvo je hiše iz samih praznin.*

Tako tedaj:

*korist je v snovnem,
v brezsnovnosti bistvo.*

Dao de jing, 11

*Prostor je odnos med položaji teles in volumnov. (Lászlo Moholy-Nagy⁴)
Prostor je sistem odnosov (razmerij) med rečmi. (O. F. Bollnow⁵)*

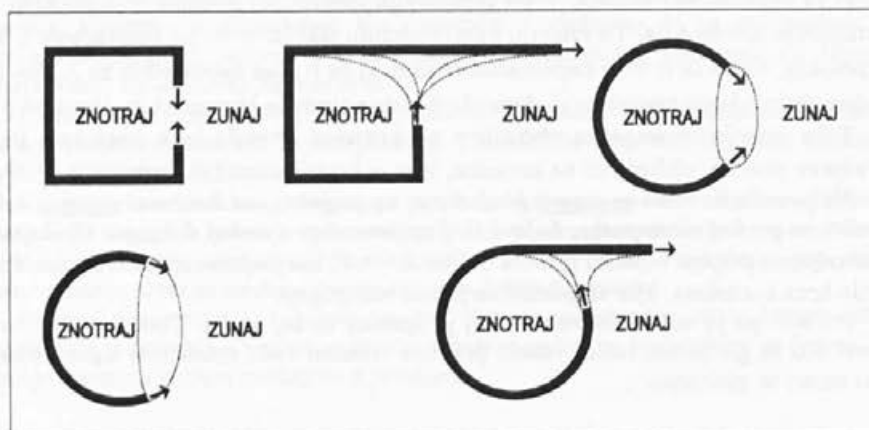
Smiselno je, da upoštevam definicije, ki izhajajo direktno iz odnosov med telesi. To pomeni, da so **odnosi** tiste temeljne lastnosti, na katere se sklicujem v posameznih primerih in dokazih.

Kot primer vzemimo več različnih tlorisov prostorov (slika 1). Vsak prostor ima odprtino, ki je glede na dolžino obodnih sten lahko ozka, zelo široka ali pa nekje vmes. Poglejmo območje odprtine. Kje bi lahko po občutku potegnili namišljeno mejo med notranjim prostorom, ki ga določajo obodne stene, in zunanjim prostorom? Takoj vidimo, da s tem ko širina odprtine narašča (slika 1), vedno težje določimo ločnico med notranjim in zunanjim prostorom. Poleg tega prostora tudi težje razmejimo, ko sta dela obodnih sten, ki sta ob odprtini usmerjena eden proti drugemu, vse krajša. Po navadi lahko s občutkom določimo le ločilno območje, medtem ko je natančna lega ločnice stvar razuma. Če ima prostor veliko odprtino (slika 2), lahko označimo kot notranji prostor le območje N in kot zunanji prostor le območje Z.

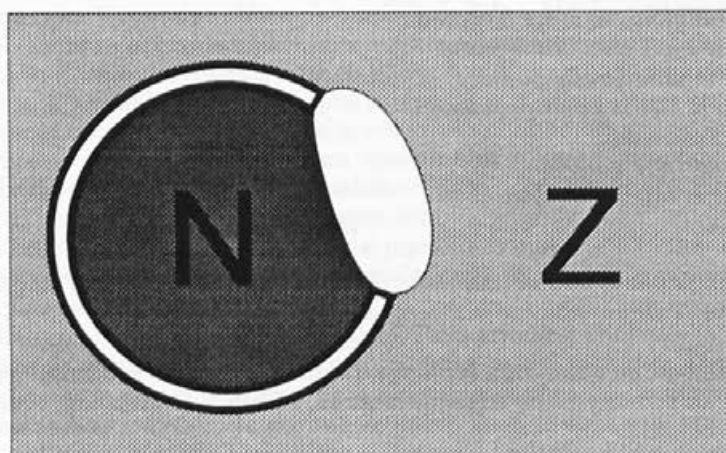
3 Barbara H. Partee, Alice Ter Meulen, Robert E. Wall, *Mathematical Methods in Linguistics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1990, stran 449.

4 Lászlo Moholy-Nagy, *Von Material zu Architectur*, Mainz / Berlin, 1968, stran 193.

5 O. F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963, stran 29.

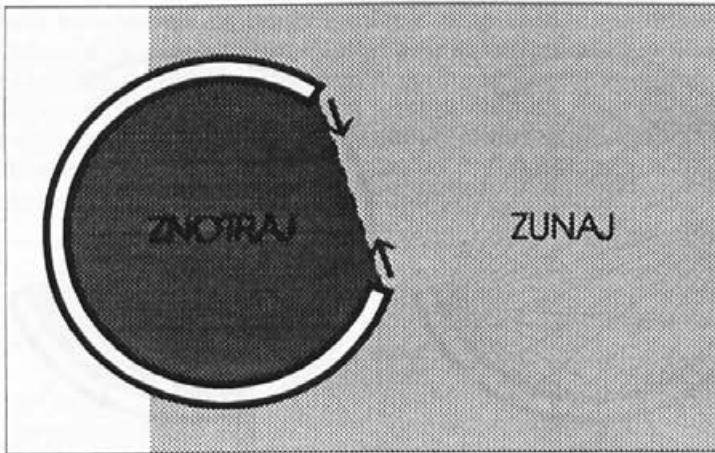


Slika 1 Ko širina odprtine narašča, vedno težje določimo ločnico med zunanjim in notranjim prostorom.

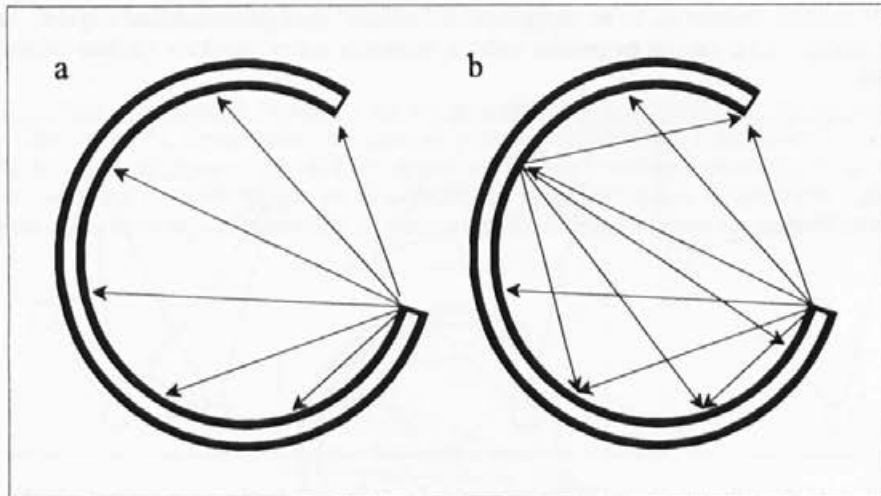


Slika 2 Če ima prostor veliko odprtino, lahko označimo kot notranji prostor le območje N in kot zunanji le območje Z.

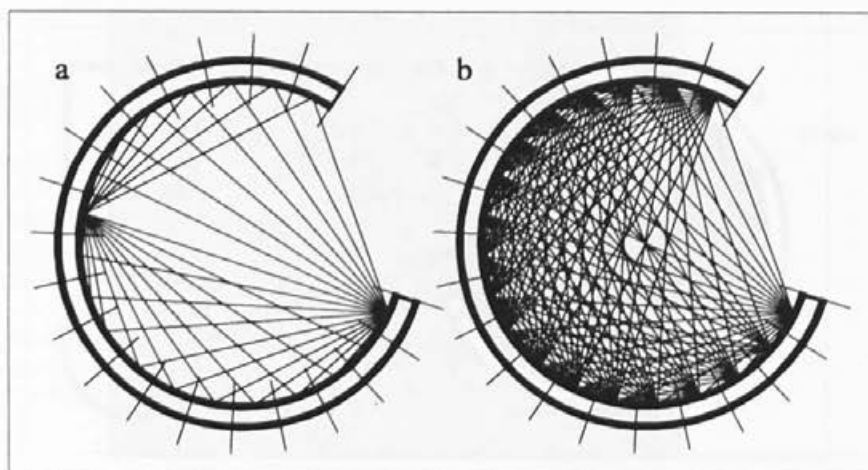
Z risbo lahko jasno predstavimo direktni odnos med koncema sten, tako da ju povežemo z namišljeno ravno črto. S tem smo potek meje med zunanjim in notranjim prostorom določili razumno (slika 3). Enako lahko tudi predstavimo odnose delov sten z vsemi vmesnimi točkami določnic prostora (oboda prostora; slika 4). V tlorisu razdelimo obodne stene na izseke oziroma na tesno skupaj stoječa telesa. Povežemo jih z zveznicami in tako grafično vzpostavimo odnos vsakega posameznega telesa z vsemi ostalimi telesi. Dobimo vzorec linij različnih gostot (slika 5).



Slika 3 Z risbo lahko jasno predstavimo direktni odnos med koncema sten, tako da ju povežemo z namišljeno ravno črto. S tem smo potek meje med zunanjim in notranjim prostorom določili razumno.

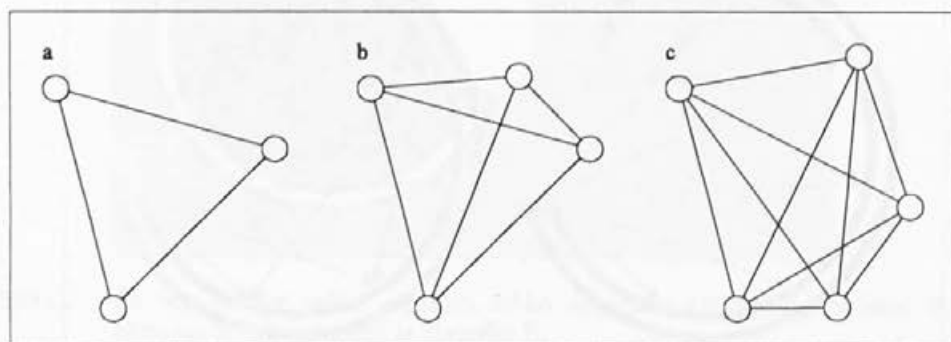


Slika 4 Z risbo lahko jasno predstavimo odnose delov sten z vsemi vmesnimi točkami določnic prostora (oboda prostora).



Slika 5 Obodne stene razdelimo na izseke oziroma na tesno skupaj stojęča telesa. Povežemo jih z zveznicami in tako grafično vzpostavimo odnos vsakega posameznega telesa z vsemi ostalimi telesi. Dobimo vzorec linij različnih gostot.

V tlorisih prostorov, ki so prepređeni z "odnosi" med posameznimi objekti, so tudi področja, prek katerih ne poteka nobena zveznica parov objektov (noben odnos; slika 6).

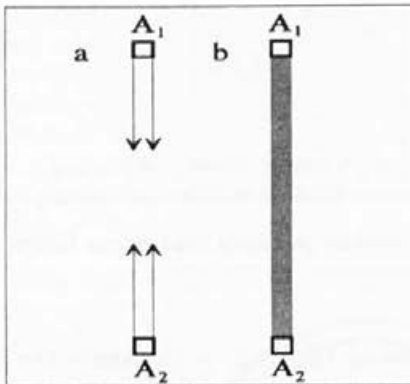


Slika 6 V tlorisih prostorov, ki so prepređeni z "odnosi" med posameznimi objekti, so tudi področja, prek katerih ne poteka nobena zveznica parov objektov (noben odnos).

Postavimo si dve vprašanji:

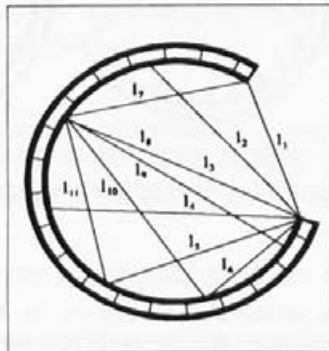
1. Kako bi natanęneje določili medsebojni odnos para izsekov sten oziroma odnos para teles?
2. Kako je (različna) gostota odnosov, ki jo kakor koli zaznamo v tlorisih, značilna za vsak posamezni prostor?

Medtem ko odgovora na drugo vprašanje še ne slutimo, pa lahko dokaj hitro poiščemo odgovor na prvo vprašanje. Izseki sten so trirazsežni. Iz posledic definicij prostora lahko zaključimo, da par nasproti stoječih objektov tvori prostor (slika 7 a). Če lahko imenujemo izseke obodnih teles prostora elementi (osnovni deli) teh teles, dobimo iz odnosa parov izsekov prostor v obliki "elementa prostora". Grafično si ta odnos predstavimo kot pas (slika 7 b). Praktično dva objekta tvorita le medprostor, medtem ko pravi prostor določajo najmanj trije objekti.

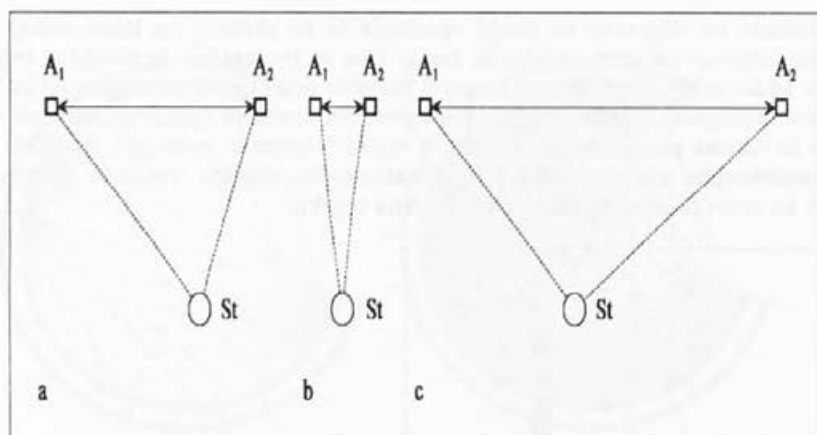


Slika 7 a Par nasproti stoječih objektov tvori prostor.
 b Grafično si ta odnos predstavimo kot pas.

Pari posameznih izsekov sten so povezani s pasovi odnosov, ki so različnih dolžin (slika 8). Opazovalec, ki opazuje in presoja medsebojni odnos para izsekov A_1 in A_2 (slika 9), spozna po velikosti njune medsebojne razdalje, da stojita blizu skupaj ali pa daleč narazen. Glede na to presodi, da je odnos izrazit ali pa šibek. Sodbo o intenzivnosti odnosa, ki temelji na zaznavi, torej izoblikuje glede na velikost razdalje.

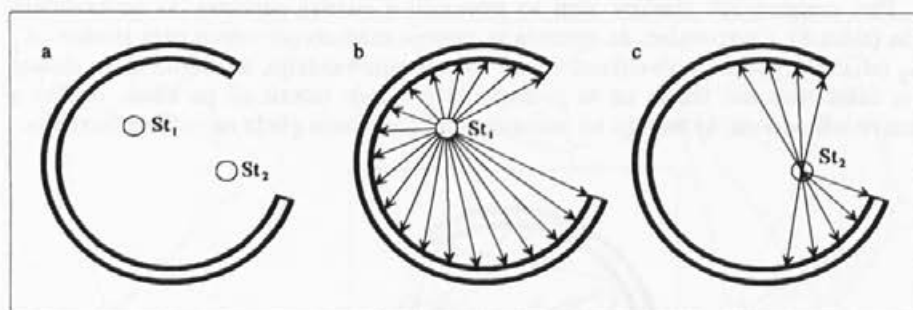


Slika 8 Pari posameznih izsekov sten so povezani s pasovi odnosov, ki so različnih dolžin.



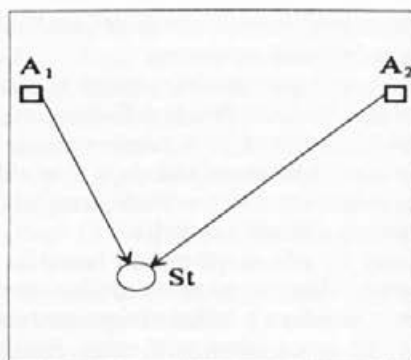
Slika 9 Glede na velikost razdalje para izsekov je odnos med njima izrazit ali pa šibek.

Za poljubno mesto opazovanja v prostoru (slika 10) je karakteristično število veznih pasov. Ko jih ovrednotimo, lahko za vsako mesto določimo njegovo lastno vrednost glede na število (pasov) odnosov. S to vrednostjo izrazimo posebnost mesta v prostoru. *Za sedaj lahko povemo le, da je vrednost odvisna od opaženih elementov prostora z mesta opazovanja.* Za kaj več pa moramo obdelati še druge podatke in parametre.

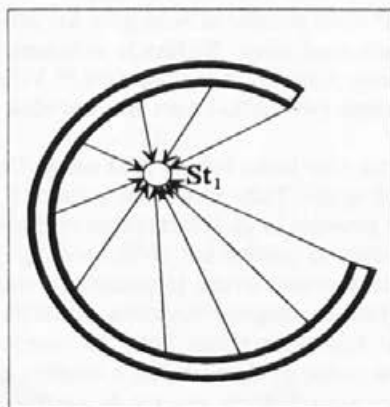


Slika 10 Za poljubno mesto opazovanja v prostoru je karakteristično število veznih pasov.

Poleg tega tudi vemo, da opazovalec izseka A_1 in A_2 presoja v odnosu do samega sebe. Predvsem je pomembna velikost razdalje med njim in izsekoma A_1 in A_2 (slika 11). Z vidika celotnega prostora to pomeni, da so z mestom opazovanja že določene karakteristike odnosa opazovalca do oboda prostora (slika 12). Torej lahko tudi ta odnos ovrednotimo podobno kot prej medsebojni odnos para izsekov.



Slika 11 Opazovalec presoja izseka A_1 in A_2 v odnosu do samega sebe. Predvsem je pomembna velikost razdalje med njim in izsekoma A_1 in A_2 .



Slika 12 Karakteristike odnosa opazovalca do oboda prostora so že vnaprej določene z mestom opazovanja.

Zdi se, da lahko z odnosi med stenami ter z odnosi med njimi in opazovalcem zajamemo delovanje (učinek) prostora glede na njegovo obliko in velikost. Torej lahko na teh odnosih razvijemo uporaben model za vrednotenje delovanja prostora.

FORMALNI PARAMETRI ARHITEKTURNEGA PROSTORA

S pojmom arhitekturni prostor označujemo v glavnem vse, kar obdajajo stene in tla. Če obstaja strop oziroma streha ali ne, na grobo ločimo še zunanji in notranji prostor. Vemo, da obstaja poleg pojma arhitekturni prostor še veliko drugih pojmov o prostoru. Za nas je v tem trenutku pomembno le, da pojem arhitekturnega prostora

natančneje definiramo. Hartmann⁶ v svoji razvrstilni analizi smiselno loči med idealnim, realnim in zaznavnim (vidnim) prostorom.

Idealni prostor (lahko tudi geometrični prostor) je *čisti dimenzijski sistem*. Je homogen, zvezen in neomejen. Matematično je definiran kot prostor z n-dimenzijami. Tridimenzionalni, torej evklidski prostor, je le poseben primer takšnega prostora.

Realni prostor je *prostor*, kjer stvari obstajajo, kjer obliko in vrsto določa zunanji svet.⁷ To je prostor, v katerem živimo. To je zemeljski prostor (svetovni prostor); prostor, kjer človek dela in s katerim upravlja.

Zaznavni prostor sam na sebi ni viden.⁸ Je le oblika vidnih vsebin. V njem vidimo zunanost predmetov. Vidni, to se pravi optično zaznavni, so le predmeti v svoji telesnosti. Telesnost je določena s tridimenzionalno razsežnostjo. Ta pa je zaznavna le skozi razdalje, ki jih imajo telesa med seboj. Razdalja med telesi je hkrati tudi "tisto med telesi", kar mi zaznamo kot prostor. Z **razsežnostjo** in **razdaljo** opredeljujemo (opisujemo) vidni prostor.

Vidni prostor lahko zaznamo, slikovno doživimo in predstavimo. Tukaj loči Hartmann zaznavni prostor, prostor predstave (predstavitve) in prostor, ki ga doživljamo. Pri tem je slednji tesno povezan z ostalima dvema.

Med naštetimi oblikami⁹ *vidni prostor ni homogen*, ker opazovalec glede na svoj položaj različno sodi o odnosih med telesi. Bližina je določena v vidnem polju z osredjem, z vsiljivostjo, s prazno razdaljo, z izginjanjem.¹⁰ Vidni prostor je torej sistem razmestitve,¹¹ kjer vsa mesta (vse točke) niso enakovredna (organizatorično - topološka hierarhija).¹²

Osnovne tri vrste prostora niso jasno ločene med seboj. Določene določnice ene oblike se pogosto srečajo z drugimi. Tako ima vidni prostor s svojo tridimenzionalnostjo tudi znake evklidskega prostora in ga lahko realno opišemo.

Kaj je značilno za arhitekturni prostor kot obliko vidnega prostora? Vidni prostor lahko vrednotimo glede na smiselne zveze in pomenske vsebine. Za vsak prostor posebne smiselne zveze je značilna njegova struktura, funkcija in pomen. Ker pa te posebnosti zaznamo le skozi telesa, so telesa tista, ki tvorijo arhitekturni prostor. Tvorijo pa ga na **arhitekturen** način, glede na način, s katerim ga obkrožajo.

V našem primeru je smiselno šteti za prostor le tvorbe, ki sledijo direktno iz odnosov med objekti. Prostor pa imenujemo vse, kar pri tem opišemo kot "tisto med telesi".

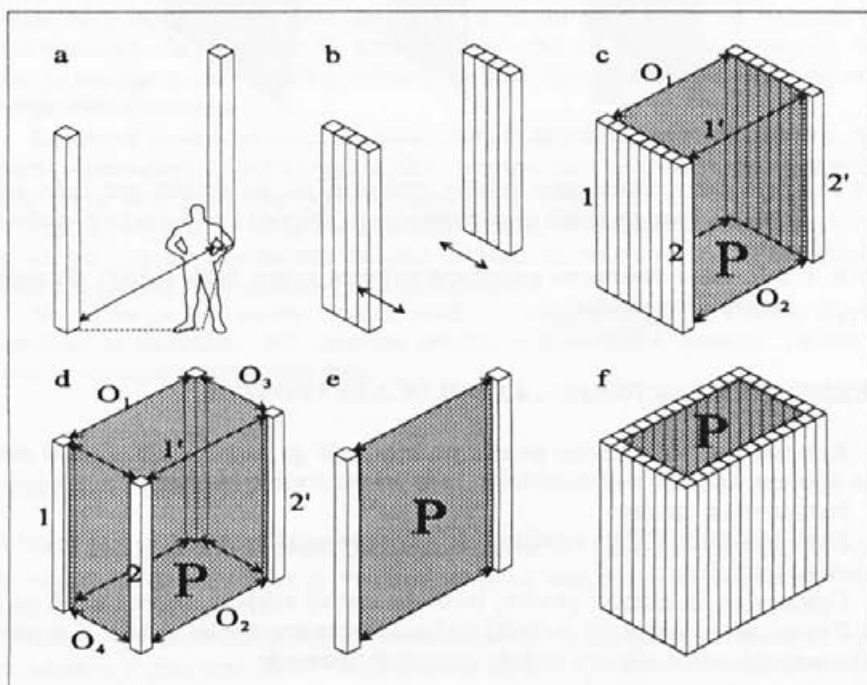
Pri tem izhajamo iz naslednjega:

-
- 6 Nicolai Hartmann, *Kategorialanalyse des Raumes*, v: *Philosophie der Natur*, Berlin, 1950.
Glej tudi:
Jakob von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Rowohlt, Hamburg, 1956, strani 31-38.
Christopher Norberg-Schulz, *Existence, Space and Architecture*, Prager Publisher, New York - Washington, 1971, strani 9-27.
Milan Butina, *Slikarsko mišljenje*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1984, strani 209-229 (Elementi dialektične konstrukcije prostora).
- 7 Nicolai Hartmann, prav tam, stran 83.
8 Nicolai Hartmann, prav tam, stran 113.
9 Poleg zaznavnega in predstavnega prostora loči Hartmann še prostor izkustva in miselni prostor. Pravi tudi, da miselni prostor ne pozna nehomogenosti. S tem je miselni prostor blizu idealnemu prostoru. Prav tam, stran 126.
10 Nicolai Hartmann, prav tam, stran 126.
11 Nicolai Hartmann, prav tam, stran 126.
12 Tu vidim potrditev domneve, da lahko vrednotimo odnos med telesi oziroma odnos med telesi in opazovalcem po velikosti razdalje.

Vzemimo par teles (slika 13 a). Telesa stojijo na medsebojnih razdaljah. To ne pomeni le, da so med seboj ločena, da torej zavzemajo različne pozicije, temveč da so med seboj povezana v smislu **direktnih** (najkrajših) zvez.

Paru teles priključimo nove (sliki 13 b in c). Glede na medsebojno razdaljo parov nasproti stoječih obodnih teles 1, 1' in 2, 2', sta določena medsebojna odnosa O_1 in O_2 teh teles. Odnosa O_1 in O_2 imenujemo obodna odnosa območja P. Območje P zajamemo kot prostor, ki ga tvorita dve vrsti teles in odnosa O_1 in O_2 . Če pustimo stati le vogalna telesa (slika 13 d), dobimo namesto prejšnjih dveh vrst teles odnosa O_3 in O_4 . Območje P se s tem ohrani. Spoznamo ga kot prostor, ki ga tvorijo štiri telesa (štirje pari teles!) oziroma štirje obodni odnosi. Medsebojni odnos obodnih teles postane obodni odnos določenega območja. To pomeni, da je območje, ki ga tvorijo telesa, prostor. Njegovo razsežnost določajo odnosi med obodnimi telesi.

Glede na to imamo dve ekstremni možnosti: prvič, v primeru samo enega para teles (slika 13 e), se obodni odnos izenači z območjem samim, drugič, v primeru nepretrgane vrste teles (slika 13 f) pa na mesto obodnega odnosa stopi obod sam v obliki teles.



Slika 13 a Par teles povezuje med seboj direktna zveza.

b Paru teles pridružimo nove pare.

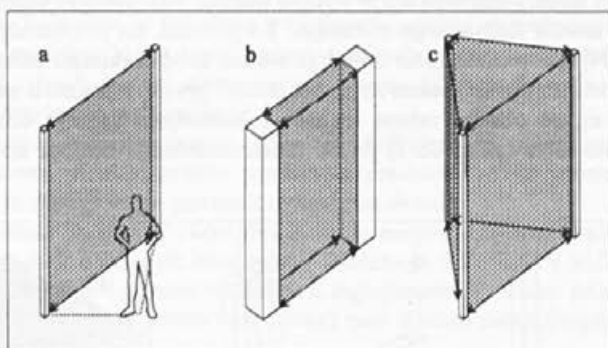
c Pari teles in obodna odnosa določajo prostor.

d Prostor je določen s štirimi obodnimi odnosi.

e Če imamo samo en par teles, se obodni odnos izenači z območjem samim.

f Če imamo nepretrgano vrsto teles, stopi na mesto obodnega odnosa obod sam v obliki teles.

Iz pokazanega je jasno, zakaj lahko štejemo kot prostor le tvorbe, ki sledijo iz direktnega odnosa med telesi. Pri tem velja opozoriti na to, da je zaznava prostora povezana s tridimenzionalno razsežnostjo področja. Pomembno je tudi, v kakšnem odnosu (razmerju) so vodoravne in navpične razsežnosti. Zelo težko imenujemo prostor področje, ki ga določa par zelo vitkih stebrov (slika 14 a). Prostora sploh ne zaznamo, če ni določen z vodoravno razsežnostjo teles. Šele večjo vodoravno razsežnost oziroma odnos dveh stebrov do tretjega zaznamo kot prostor (slika 14 b in c).



Slika 14 a Zelo težko imenujemo prostor področje, ki ga določa par zelo vitkih stebrov. Prostora sploh ne zaznamo, če ni določen z vodoravno razsežnostjo teles.

b in c Šele večjo vodoravno razsežnost oziroma odnos dveh stebrov do tretjega zaznamo kot prostor.

OPREDELITEV FAKTORJEV, KI DOLOČAJO PROSTOR

Spoznali smo, da zaznamo prostor po telesih, ki ga napolnjujejo. Zato si natančneje oglejmo, kateri so tisti znaki teles, ki so pri zaznavanju bistveni.

Najprej nekaj opomb.

Naslednje trditve lahko izpeljemo le ne osnovi optične zaznave. Vsi vplivi drugih čutil so izključeni.

Opazovalca, ki zaznava prostor, bomo imenovali **subjekt**, telesne stvari pa **objekt**. Z njima bomo zamenjali do sedaj rabljena izraza opazovalec in telo. Kar smo do sedaj imenovali odnos, bomo v bodoče imenovali **razmerje**.

OBJEKT

Subjekt zazna prostor, tako da ugotovi medsebojna razmerja med objekti; pravimo, da objekte medsebojno razvrsti. Število vseh objektov, ki jih lahko razvrsti glede na neki posamično izbran objekt, je neomejeno. Velja le pogoj, da lahko subjekt razvršča le objekte, med katerimi vzpostavi vidno zvezo. Lahko pa tudi samega sebe uvrsti med objekte.

Razsežnost objekta in njegovo razdaljo do ostalih objektov oziroma do subjekta zaznamo kot razmerje velikosti. Govorimo o **velikosti** objekta, o njegovi **obliki** in o **razdalji**. S tem je prostor konstituiran. Faktorji **kvalitete**, kot so barva, tekstura in optična tesnost, pa prostor realizirajo. Vsi ti faktorji skupaj določajo svojevrstnost (posebnost) objekta; to je tisto, na osnovi česar presojamo razvrščenost objektov med seboj oziroma do subjekta. Ta posebnost, ta kvaliteta, naj bo **kvaliteta objekta**. Če vidimo pri presojanju izraz delovanja nakazanih možnosti razvrščanja, lahko zaključimo, da je delovanje odvisno od kvalitete objekta.

Realno lahko vrednotimo (merimo) velikost objekta in oddaljenost. Če je možno tako vrednotiti še faktorje, kot so oblika, barva itd., lahko realno izrazimo tudi kvaliteto objekta. Vrednost kvalitete objekta naj bo označena z v_k .

Da bo stvar bolj jasna, povejmo naslednje:

Gotovo je, da ne bomo dobili z merjenjem enakih rezultatov kot z zaznavo. Vendar so rezultati merjenja v točno določenem razmerju med seboj, ker imajo isto osnovo. Objekt, ki ga opazujemo, mora imeti vedno enako lego v enaki okolici. Ko presodimo in realno ovrednotimo vse faktorje, po katerih subjekt sodi razvrstitev objektov, bo izmerjena vrednost ustrezala vrednosti zaznave. Rezultati torej niso enake vrste, so pa enakovredni. Zato lahko pišemo $Zv Rv$ (Zv - zaznavna vrednost, Rv - realna vrednost). Če pa vidimo Rv kot količinsko vrednost Zv , lahko pišemo $Zv = Rv$. S tem je rezultat zaznave realno določen. To praktično pomeni, da lahko delovanje prostora realno izrazimo.

Ko bomo imeli v našem izvajanju v mislih dejansko vrednost zaznave, bomo govorili o **presojanju**. Če pa bomo mislili na njeno realno vrednost, bomo govorili o **vrednotenju**. *Vrednotenje je torej kvantificiranje presoje.*

Faktorji objekta, ki jih izraža kvaliteta objekta, so različne narave. V okviru tega dela jih ne moremo popolnoma določiti. Omejili se bomo na to, da naštejemo in opišemo le glavne, ki so zanimivi s stališča arhitekta.

Na žalost pa ne moremo realno vrednotiti vseh faktorjev. Te lahko številsko opredelimo le statistično, kot rezultate raziskav s poskusnimi osebami. Takšne raziskave pa presegajo okvire tega dela.

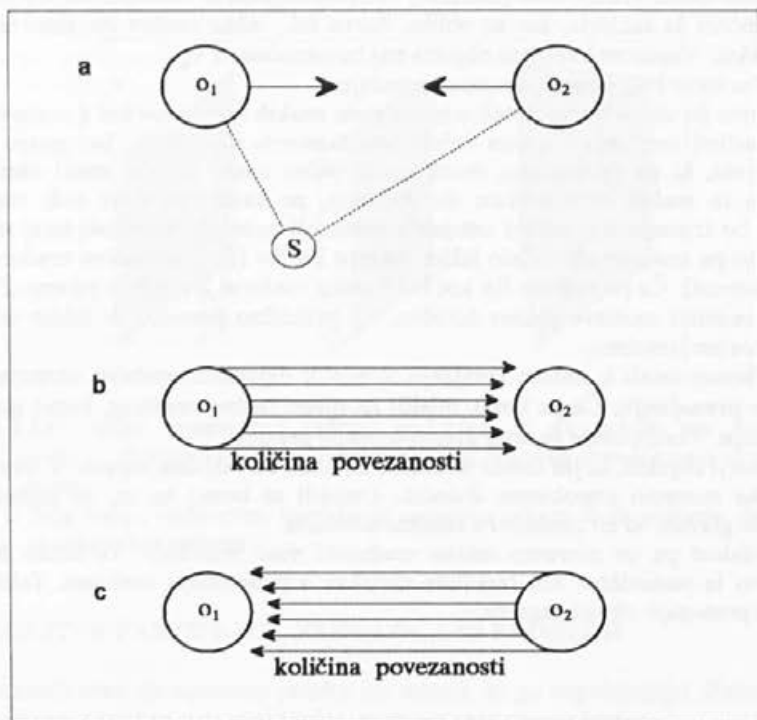
ELEMENTI OBJEKTOV

Prvi korak na poti k ovrednotenju razvrstitve je razčlenitev (celotnega) odnosa med objekti poljubne oblike in velikosti oziroma med njimi in subjektom v posamezne elemente razvrstitve.

Do sedaj smo razdelili obodno steno prostora (torej objekt) v odseke. Iz odnosa para odsekov ("tisto med telesi") smo določili element prostora. Po enakem postopku lahko razčlenimo objekte v dele objekta, v **elemente objektov**. Vemo, da vidimo objekt le po njegovi površini. Torej so elementi objektov ploskovni elementi. Označimo jih z df . Elementi imajo vse značilnosti objekta, ki so določene s kvaliteto objekta. Tako lahko realno ovrednotimo celotno razvrstitev glede na kvaliteto posameznih elementov.

RAZVRSTITEV - POVEZANOST

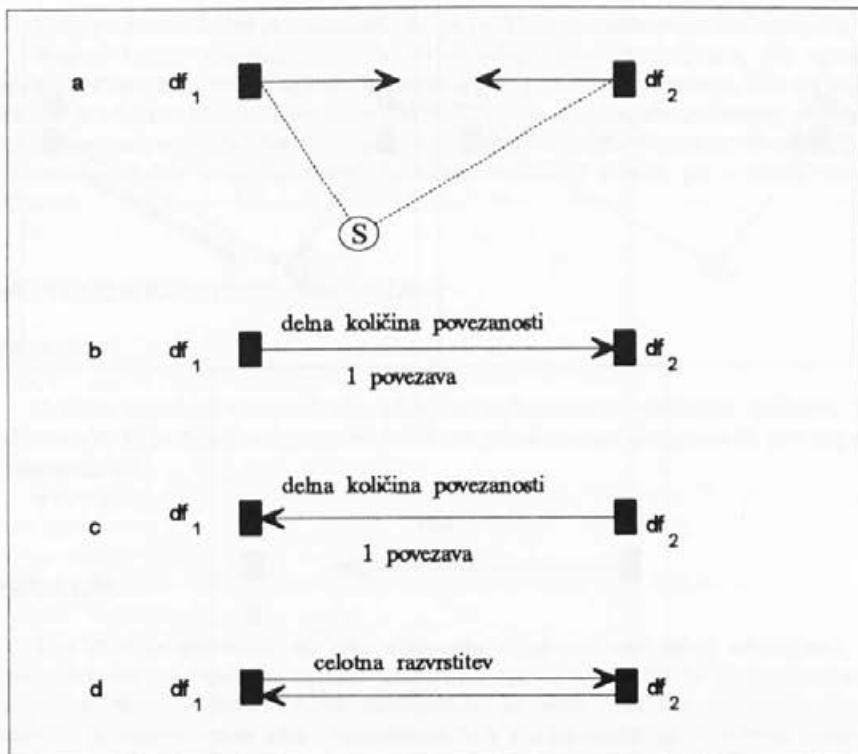
Vzemimo dva objekta o_1 in o_2 z različnima pozicijama. Subjekt jih med seboj razvrsti oziroma jih med seboj poveže (slika 15 a). Razvrstitev zazna po razdalji med objekti. Razdalja implicira glede na vnaprej določeno lego smer in protismer.¹³ Označimo jo kot razvrstitev objektov. Na osnovi smeri in protismeri določimo **količino povezanosti** (slika 15 b in c) in s tem vzpostavimo razmerje še do ostalih objektov.



Slika 15 Povezanost in razvrstitev objektov

Če to apliciramo na elemente objektov df_1 in df_2 (slika 16), lahko ugotovimo, da je razvrstitev df_1 in df_2 oziroma df_2 in df_1 podobno kot pri objektih, izražena z **delno količino povezanosti**. Zaradi enostavnosti izražanja pa jo imenujmo kar **povezanost** (slika 16 b in c). Tako je **enotna razvrstitev** df_1 in df_2 določena z dvema povezanostma (slika 16 d). To pa je tisto, kar smo prej imenovali **element prostora**. Sledi, da lahko celotno razvrstitev realno vrednotimo skozi elemente objektov df .

13 Wilhelm Wundt, Logik, Stuttgart, 1880, stran 451.



Slika 16 Povezanost, razvrstitev in enotna razvrstitev delov objektov

Povezanost parov objektov

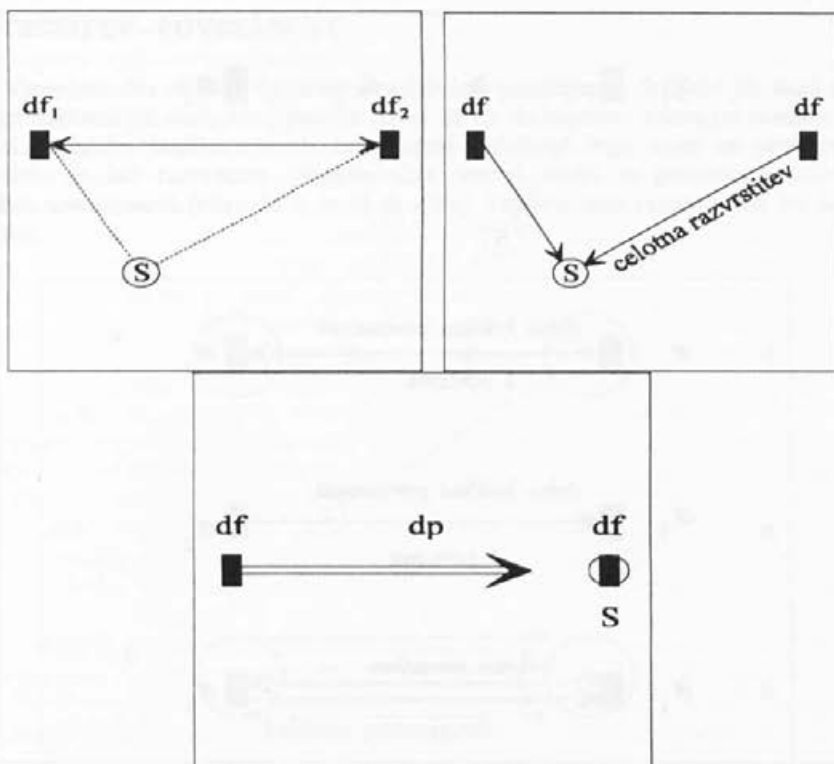
Povezanosti, ki so posledica razvrstitve objektov, označimo kot **povezanost parov objektov**. Kako je ta vrsta povezanosti določena, smo povedali v prejšnjem odstavku (slika 17).

Povezanost med subjektom in objekti

Če se poveže (razvrsti) subjekt S s kakšnim elementom objekta (slika 18), govorimo o **povezanosti med subjektom in objektom**. Subjekt je hkrati opazovalec in tisti, ki vzpostavlja odnose. Razume se, kot da stoji **pred** objektom. V tej obliki razvrstitve ne obstaja "tisto med" za subjekt, kot smo videli pri povezanosti parov objektov. Razvrstitev je le v smeri elementa objekta df proti subjektu S. Povezave v nasprotni smeri ni. Celoto razvrstitve df in S tvori le ena povezanost.

Vzpostavljena povezanost

Povezanost, ki jo spoznamo, ne pa tudi ovrednotimo, imenujemo **vzpostavljena povezanost**. Kot smo pravkar videli, temelji obstoj povezanosti na razvrstitvi enega elementa objekta df do kakšnega drugega ploskovnega elementa ali do subjekta. Povezanost, ki izhaja iz elementa objekta df , označimo z dp (slika 19).



- Slika 17 Povezanost parov objektov je posledica razvrstitve objektov.
 Slika 18 Če se poveže (razvrsti) subjekt S s kakšnim elementom objekta, govorimo o povezanosti med subjektom in objektom.
 Slika 19 Povezanost, ki izhaja iz elementa objekta df

Ovrednotena povezanost

Da bo bolj jasno, izenačimo razvrstitev elementov objektov oziroma razvrstitev elementov objektov in subjekta s stanjem, podobnim napetostim. Poli, ki povzročajo napetosti, so elementi objektov, ki določajo tudi velikosti napetosti. Če presodimo, da sta dva objekta zelo **oddaljena**, je hkrati tudi jasno, da je njuna razvrstitev šibko zaznavna. Napetosti je torej malo. Lahko tudi rečemo, da ima razvrstitev majhno **intenzivnost**. Z intenzivnostjo torej povemo, kako subjekt sodi razvrstitev.

Ko govorimo o oddaljenosti ali bližini, je ta sodba po eni strani odvisna od razdalje med elementi objektov, po drugi strani pa je odvisna od tega, kako so elementi objekta sestavljeni; ali so intenzivne ali neizrazite barve, ali se skozi dobro ali slabo vidi in podobno. Ko zberemo vse dejavnike, ki vplivajo na sodbo in s katerimi določamo intenzivnost, dobimo prej omenjeno kvaliteto objekta. **Intenzivnost** je torej funkcija **kvalitete objekta**. Kvaliteto objekta lahko realno vrednotimo. Če je vrednost kvalitete elementov objektov enaka v_k , je (delna) intenzivnost **posamične povezanosti** enaka:

$$dI = v_k \cdot dp \quad (1)$$

Z dp podamo obstoj povezanosti, v_k pa je faktor ovrednotenja povezanosti.¹⁴

Naprej bomo obdelali faktorje, ki določajo kvaliteto objekta, jih opisali in opredelili. Predvsem bomo opisali faktorje, ki so geometrične narave, kot so velikost, razdalja in oblika. Sledili jim bodo faktorji, ki jih pogojujeta kakovost površine in optične tesnosti objekta. Na koncu bomo opisali še faktor pomena. Vrednosti prvih treh bomo določili v obliki delnih kvalitete, vrednosti ostalih pa v obliki dodatnih vrednosti.

FAKTORJI KVALITETE OBJEKTA

VELIKOST

Z df so označeni elementi objektov, kot infitezimalne vrednosti velikosti. Delna kvaliteta qV , ki jo dobimo na osnovi velikosti ploskovnega elementa df, je torej enaka kar samemu df:

$$qV = df$$

RAZDALJA

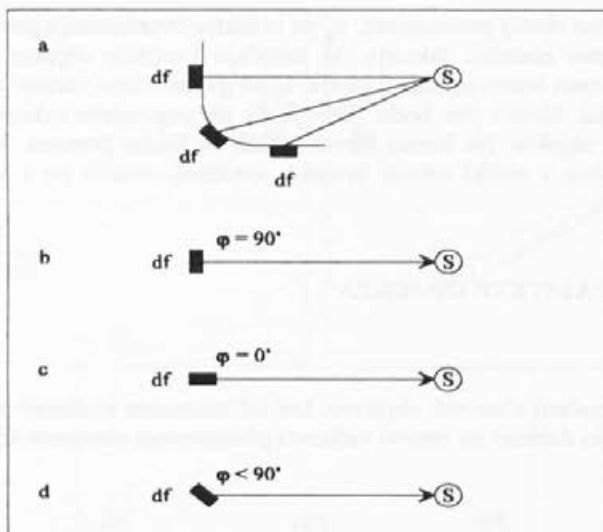
Kot smo že povedali, sta dva elementa objektov med seboj **oddaljena**, če je njuna medsebojna razdalja velika; nasprotno sta si **blizu**, če je njuna medsebojna oddaljenost majhna. Intenzivnost povezanosti je potem majhna ali velika (s predpostavko, da intenzivnost samo opazujemo le z vidika razdalje). Vrednost njene velikosti je torej obratno sorazmerna z razdaljo. Če označimo razdaljo z l , potem je delna kvaliteta q_l , ki jo dobimo na osnovi razdalje:

$$q_l = 1 : l$$

OBLIKA - LEGA

Element objekta df si predstavljamo, kot ravno ploskev. Tako je njegova oblika določena. Z medsebojno lego elementov objekta pa je določena oblika objekta. Glede na medsebojno lego zaznamo elemente objektov pod točno določenim kotom glede na smer povezanosti (slika 20 a). Če želimo določiti kvaliteto elementa objekta, je ta kot pomemben. Poglejmo primer. Ploskovni element df zaznamo pod kotom 90^0 v njegovi popolnosti. Ko pa ga zavrtimo za kot 90^0 , ga pri teoretični dvodimenzionalnosti sploh ne moremo več zaznati (slika 20 b in c). Delež, ki ga ima posamezni element pri določitvi kvalitete objekta v smeri povezanosti glede na velikost lastne površine, je enak vrednosti njegove projekcije izmerjeni v tej smeri. To pomeni, da je intenzivnost povezanosti toliko manjša, kolikor manjša je projekcija ploskve elementa objekta, ki jo zaznamo.

¹⁴ To ima le splošni pomen. Posebnosti ovrednotenja povezanosti parov objektov in odnosa med subjektom in objekti glej v odgovarjajočem poglavju.



Slika 20 Z medsebojno lego elementov objekta je določena oblika objekta.

Označimo, kot pod katerim vidimo element objekta s φ v smeri povezanosti dobljena velikost se razlikuje od dejanske vrednosti za sinus tega kota. Tako znaša delna vrednost q φ glede na lego elementa objekta:

$$q \varphi = \sin \varphi$$

BARVA - OSVETLITEV

Splošno znano je da se zdijo opazovalcu ploskve določenih barv bližje kot ploskve drugih barv, čeprav so dejansko vse enako oddaljene.¹⁵ Tako se zdi, na primer, žareče rdeča ploskev bližje kot svetlo modra. Barve vplivajo na optično dojetje razdalje tako, da rezultat zaznave ni enak rezultatu meritve. Zdi se verjetno, da je možno ta fenomen za vsako barvo posebej določiti v obliki vrednosti relacije.¹⁶ Z vrednostjo je izražen odnos, ki kaže, kako sta povezana rezultata zaznave in meritve. Odnos podamo kot faktor razdalje $p_{(l)}$.

Tako kot vpliva barva na določitev razdalje, vpliva tudi na določitev velikosti ploskve. Vemo, na primer, da črna oziroma bela barva ploskev navidezno pomanjšata oziroma povečata glede na njeno izmerjeno velikost. Tudi ta pojav lahko določimo s faktorjem za različne barve. Optično spremembo velikosti ploskve zaradi barve označimo s $p_{(v)}$.

15 Glej:

Otto Baumgarten, Erläuterungen zum Wesen der Farbe und zum farbigen Gestalten des Architekten, Zürich, 1956.

Heinrich Frieling, Psychologische Raumgestaltung und Farbdynamik, Göttingen, 1954.

Heinrich Frieling in Xaver Auer, Mensch + Farbe + Raum, München, 1961.

16 Po Frielingu sem zaključil, da takšne vrednosti do sedaj še niso bile izmerjene (določene), čeprav bi jih bilo možno izmeriti.

Za ta pojav pa ni kriva le barva sama, temveč tudi skozi vpadno svetlobo dobljena svetlost. Pri močni luči se zdi barva svetlejša kot pri šibki luči. Poleg tega vpliva barva vpadne svetlobe na barvni ton obarvane ploskve. Ker je barva (bolje zaznavanje barve) prav tako vezana na svetlobo kot svetloba na barvo, zaznavamo skupaj z lučjo hkrati tudi barvo ploskve. Barva in svetloba sta med seboj neločljivo povezani. Zato zajamemo moč in barvo svetlobe same kar skupaj z barvo ploskve.

Torej je osvetlitev ploskve izražena s faktorjema barve: $p_{(l)}$ in $p_{(v)}$.

TEKSTURA

Vzorci na površini, na primer raster in zrnatost različnih velikosti, povzročajo navidezne spremembe velikosti in razdalje ploskev, podobno kot to dela barva. Tako se zdi ploskev s fino teksturo bolj oddaljena od opazovalca kot tista z bolj grobo teksturo pri enaki izmerjeni razdalji. Po drugi strani pa izgleda ploskev s fino teksturo večja kot ploskev z bolj grobo teksturo.

Kot pri barvi lahko tudi v tem primeru določimo vrednosti faktorjev. Naj bo faktor navidezne spremembe razdalje zaradi teksture $st_{(l)}$ in faktor navidezne spremembe velikosti zaradi teksture $st_{(v)}$.

OPTIČNA TESNOST (PROSOJNOST)

Imamo brezbarvno, popolnoma ravno, polirano stekleno ploskev brez odbleskov. V idealnem primeru je ne zaznamo. Če pa je na steklu vsaj zelo tanek sloj barve ali prahu, je to že dovolj, da jo bomo lahko optično zaznali, medtem ko bomo lahko še vedno videli skoznjo. **Gostejša** ko bo obloga, se pravi, več ko bo ploskev nudila odpora pogledu, težje bomo videli skoznjo. **Optična tesnost** oziroma optični odpor popolnoma čistega stekla je neskončno majhen in ima tako vrednost 0. Z večanjem tesnosti obloge pa se odpor večja. Ko nikakor ni več možno videti skozi, dobi vrednost 1.

Iz izkušenj vemo, da je obodno in s tem prostorotvorno delovanje ploskve (na primer stekla ali pa stene iz prosojnega materiala) toliko manjše, kolikor je manjša optična tesnost. Prostor izgleda toliko "večji", kolikor manj zaznamo njegove meje.

To spoznanje moramo vsekakor upoštevati pri določanju kvalitete elementov objektov. Velikost optične tesnosti naj bo izražena s faktorjem t .¹⁷

POMEN

Ugotovili smo že, da določajo arhitekturni prostor objekti arhitekturne vrste. Zato so objekti te vrste pri vrednotenju arhitekturnega prostora verjetno primarni, objekti drugačne vrste pa imajo manjši pomen.

Pri vrednotenju mestnega prostora, na primer trga, so v prvi vrsti pomembne zgradbe (objekti arhitekturne vrste), na trgu stoječa drevesa (objekti, ki jih ne moremo z gotovostjo uvrstiti v arhitekturno vrsto) pa gledamo praviloma kot elemente, ki trg sodoločajo. Parkirani avtomobili ne bi smeli igrati pri vrednotenju nobene vloge.

¹⁷ Zaradi enostavnosti zanemarimo tukaj kot, pod katerim gledamo določeno ploskev. Iz izkušenj namreč vemo, da optična tesnost (steklene) ploskve narašča, ko gre kot proti 0° .

Objekte torej vidimo glede na njihovo vrsto v določenem zaporedju (po rangu). Že samo objekti arhitekturne vrste pa so lahko različnega pomena, odvisno s kakšnega vidika vrednotimo prostor. Tako lahko, na primer, notranji prostor cerkve gledamo v njeni celoti, kjer imajo posamezni deli oboda prostora (približno) enak pomen. Lahko pa ga gledamo tudi z vidika ritma, ki ga tvori zaporedje stebrov in lokov. Po tem so stebri, pilastri, niše ... proti ostalim elementom prostora bolj pomembni. Vedno je bolj pomembna razvrstitev primarno opazovanih objektov kot pa razvrstitev manj opazovanih objektov. Zaradi odgovarjajoče pomembnosti razvrstitve bo intenzivnost povezanosti večja ali manjša.

Intenzivnost povezanosti ni določena samo z velikostjo, razdaljo, lego in lastnostmi materialov elementov objektov, temveč tudi s pomembnostjo, oziroma pomenom, ki ga ti elementi imajo v odnosu do arhitekturne celote (kompozicije). Mesto, torej vrednost mesta, ki ga imajo elementi objektov glede na svoj pomen pri vrednotenju prostora, označimo s faktorjem a .

OVREDNOTENJE POVEZANOSTI PAROV OBJEKTOV IN ODNOSA MED SUBJEKTOM IN OBJEKTI

Združimo do sedaj znane posamezne vrednosti v skupno vrednost. Pri enaki kvaliteti objektov dobimo pri povezanosti parov objektov drugačno vrednost kot pa pri povezanosti med subjektom in objekti. Do te pomembne razlike pride zato, ker vrednotimo elemente objektov df glede na razvrščen element v paru. To je v prvem primeru element objekta, ki ima prav tako kvaliteto kot element, iz katerega zveza izhaja. V drugem primeru je to subjekt, ki deluje kot "nevtralen". Da bo bolj enostavno, najprej razjasnimo povezanost med subjektom in objekti.

Vzemimo element objekta df in subjekt S (slika 21 a). Element ima (sprva) nevtralne lastnosti površine. Tako je razdalja, ki jo zazna subjekt S med seboj in df , enaka izmerjeni (1). Kot φ znaša 90° .

Sedaj pa spreminjajmo posamezne lastnosti. Naj bo element objekta df izražen z žareče rdečo barvo in grobo teksturo. S tem pa navidezna razdalja med S in df ni več enaka izmerjeni. Element se zdi subjektu bližji za vrednosti faktorjev $p_{(l)}$ in $st_{(l)}$ (slika 21 b). Nadalje se lahko spremeni tudi kot φ ($<90^\circ$). Zato subjekt ne vidi elementa v svoji smeri v polni velikosti ($\sin \varphi$) (slika 21 d).

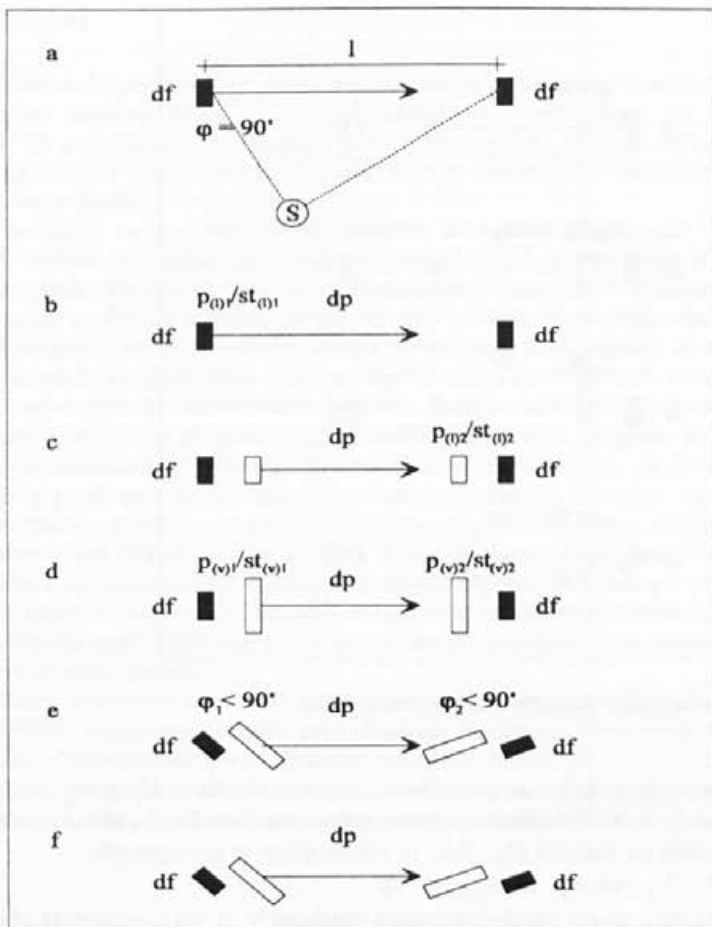
Poleg tega povzročita barva in tekstura spremembo velikosti ploskovnega elementa za vrednost faktorjev $p_{(v)}$ in $st_{(v)}$ (slika 21 c). Poleg tega vpliva na subjekt pri njegovem zaznavanju še optična tesnost t in teža pomena a elementa objekta.

Tako je povezanost med S in df :

$$dI_s = ((\sin \varphi \cdot p_{(v)} \cdot st_{(v)} \cdot t \cdot a) : (l \cdot p_{(l)} \cdot st_{(l)})) \cdot dp \quad (2)$$

Vrednost barve in teksture, kot tudi vrednosti optične tesnosti in pomena, torej vrednosti, vezane na objekt, lahko zajamemo skupaj v vrednost objekta V . Tako je intenzivnost povezanosti med subjektom in objektom:

$$dI_s = ((V \cdot \sin \varphi) : l) \cdot dp \quad (3)$$

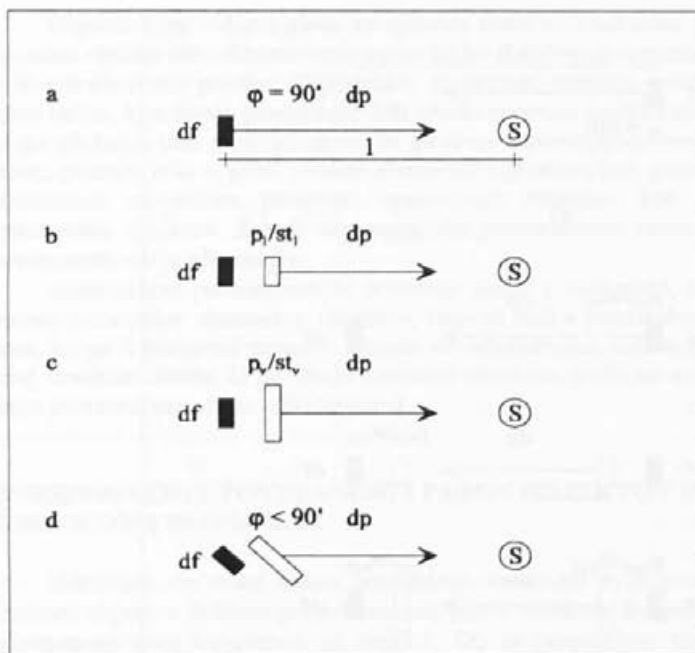


Slika 21 Ovrednotenje odnosa med subjektom in objekti

Ovrednotenje povezanosti parov objektov lahko opišemo enako. P_1 in P_2 naj bosta poziciji elementov objekta df_1 in df_2 (slika 22 a). Med njima izmerjena razdalja naj bo enaka l . Lega elementov oklepa glede na smer od P_1 k P_2 kot 90° . Površinske lastnosti elementov objekta naj bodo tudi tukaj (sprva) nevtralne. Tako ustrezajo pozicije, ki jih zazna subjekt, dejansko izmerjenim.

Sedaj pa spreminjajmo posamezne lastnosti. Naj bo df_1 žareče rdeče barve in grobe teksture. Tako se razdalja med elementoma navidezno zmanjša za vrednost faktorjev $P_{(l)1}$ in $st_{(l)1}$ (slika 22 b). Ko dobi df_2 podobne lastnosti ($P_{(l)2}$, $st_{(l)2}$), se razdalja še dodatno zmanjša (slika 22 c). Barva in tekstura povzročita hkrati tudi spremembo velikosti ploskev para elementov objektov ($P_{(v)1}$, $st_{(v)1}$ in $P_{(v)2}$, $st_{(v)2}$; slika 22 d). Spremenimo še kota obeh elementov ($\sin \varphi_1$ in $\sin \varphi_2$) in njuno optično tesnost (t_1 in t_2), kakor tudi faktorja pomena (a_1 in a_2) (slika 22 e). Če združimo posamezne faktorje, dobimo vrednosti:

$l : V_1, \sin \varphi_1 : V_2, \sin \varphi_2$ (slika 22 f).



Slika 22 Ovrednotenje povezanosti parov objektov

S tem smo opisali, kako sta razvrščena elementa objektov df_1 in df_2 . Vidimo, da je za ovrednotenje iz dfl izhajajoče povezanosti pomembno le , v kakšnem odnosu so vrednosti df_1 glede na element df_2 . Tako je intenzivnost te povezanosti:

$$dI_0 = ((V_1 \cdot V_2 \cdot \sin \varphi_1 \cdot \sin \varphi_2) : l) \cdot dp \quad (4)$$

Vzemimo, da povsem splošno ustrežata vrednost V in $\sin \varphi$ elementa objekta df vrednosti objekta ∇ in sinusu kota φ . Po tem je intenzivnost povezanosti para objektov:

$$dI_0 = ((V \cdot \nabla \cdot \sin \varphi \cdot \sin \varphi) : l) \cdot dp^{18} \quad (5)$$

OVREDNOTENJE SISTEMA POVEZANOSTI

SPLOŠNE PREDPOSTAVKE

Do sedaj smo opredelili faktorje, s katerimi opišemo prostor, kot matematično določljivo razvrščenost celote. Sedaj pa bomo poizkusili s pomočjo že znanega zajeti prostor kot celoto in ga ovrednotiti. Najprej moramo izpeljati nekatere splošne predpostavke.

Pri vseh predpostavkah izhajamo iz tega, da je opazovani prostor enostaven in pregleden.

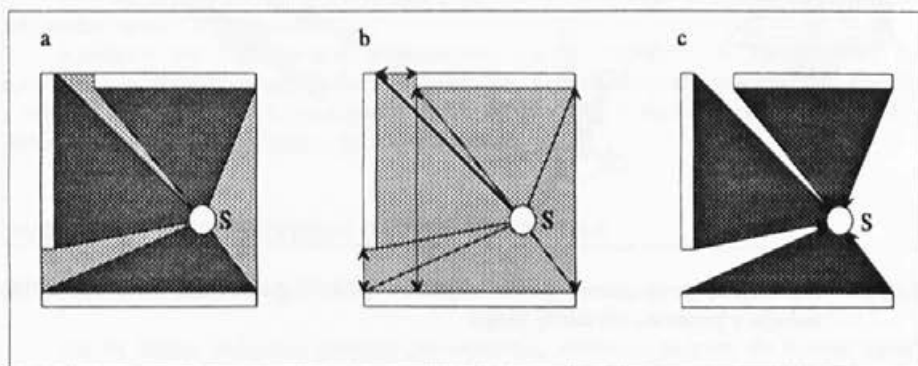
18 dp in vse ostale parametre moramo razumeti brez dimenzije. Če izenačimo dimenzije, dobimo:
 $dI_0 = dI_s = dp / l = (l^2) / (l) = (l)$

K ZAZNAVI

Iz do sedaj povedanega jasno vidimo, da je arhitekturni prostor fenomen, ki je odvisen od zaznave. Spoznali smo, da zajamemo prostor tako, da zaznamo povezanosti. Te povezanosti pa izhajajo iz razvrstitve, ki ni odvisna od volje, temveč se izvrši spontano v toku zaznave.¹⁹ Poleg tega je intenzivnost povezanosti odvisna od pozornosti subjekta.

Praviloma ne moremo zajeti prostora le z enim pogledom. S posameznimi pogledi vidimo le izseke, prostorske segmente, ki jih povezujemo s spreminjanjem smeri pogleda. Zato je dojemanje in presojanje prostora iz določenega kraja (mesta opazovanja) možno le miselno, potem ko smo ga zaznali po delih. Na osnovi tega se lahko vprašamo, ali se to nanaša tudi na povezanosti med objekti, ko subjekt v določenem pogledu ne zazna neke skupine objektov. Tukaj mislimo na zaznavni prostor in s tem nedvomno na arhitekturni prostor. Zaznav obstoječih povezanosti v eksistenčnem prostoru ne obravnavamo. V naših opazovanjih izhajamo iz tega, da vsaka možna povezanost tudi obstaja. Opozoriti moramo še na to, da je naša pozornost usmerjena predvsem na človekovo sposobnost videnja. Z mesta opazovanja, ki je neposredno pred objektom, iz psiholoških razlogov ne moremo enako dobro zaznati povezanosti kot takrat, ko je subjekt bolj oddaljen od objekta. To je predvsem pomembno pri spoznavanju faktorjev kvalitete objekta in s tem pri presojanju povezanosti. Kako bi natančneje raziskali in ugotovili odklone pri zaznavanju povezanosti v območju tik pred objektom, pa je naloga drugih raziskav. Zato imenujmo omenjeno območje kritično območje.

Skozi odvisnosti med objekti ter med subjektom in objekti smo dobili **sistem povezanosti**: sistem povezanosti para objektov ter sistem povezanosti med subjektom in objekti. Povezanosti obeh sistemov zaznamo hkrati, in s tem pride do prežetja oziroma do prekrivanja obeh sistemov (slika 23 a). Zaradi boljše predstave in zaradi vrednotenja bomo obravnavali sistema povezanosti ločeno (slika 23 b in c).



Slika 23 Skozi odvisnosti med objekti ter med subjektom in objekti dobimo sistem povezanosti: sistem povezanosti para objektov ter sistem povezanosti med subjektom in objekti. Povezanosti obeh sistemov zaznamo hkrati, in s tem pride do prežetja oziroma do zlaganja obeh sistemov. Zaradi boljše predstave in zaradi vrednotenja bomo obravnavali sistema povezanosti ločeno.

¹⁹ Lászlo Moholy-Nagy pravi, da je doživljanje prostora biološka funkcija. Lászlo Moholy-Nagy, Von Material zu Architectur, Mainz / Berlin, 1968, stran 196.

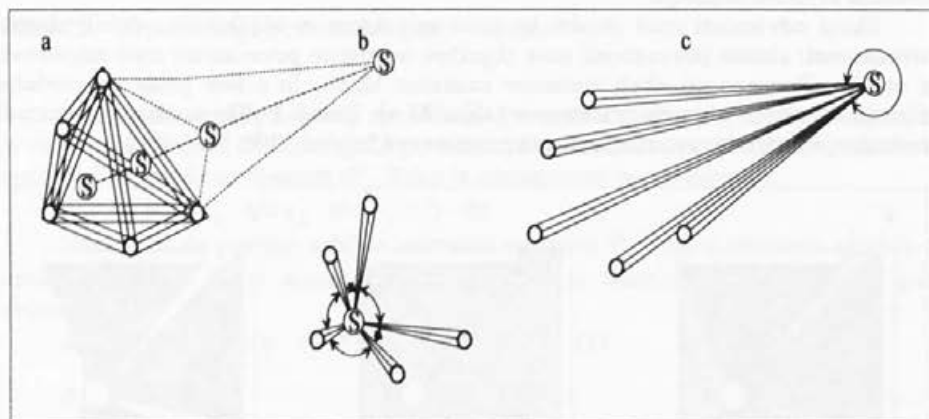
Vprašajmo se, kaj dobimo s povezanostjo teh sistemov.

S povezanostjo parov objektov zaznavamo prostor kot **danost**. Z njo zajemamo in presojava prostor kot "tisto med objekti". To pomeni, da s povezanostjo parov objektov zajamemo **delovanje** prostora na osnovi formalnih kvalitete, kot delujejo na opazovalca.

S povezanostjo med subjektom in objekti pa okarakteriziramo odnos subjekta **do** prostora, ki je pogojen z mestom opazovanja. Vsak izsek prostora leži, gledano slikovno, pred subjektom. Vanj ne more vstopiti, ne da bi zapustil mesto opazovanja, niti ga ne more doseči kot del prostora pred njim. Z zaznavo povezanosti med subjektom in objekti zajame subjekt delovanje prostora tako, da se sam razvrsti k prostoru, natančneje rečeno, k objektom.

Ti dve obliki delovanja, ki izhajata iz vidika razvrstitve parov objektov oziroma razvrstitve subjekta do objektov v prostoru, zaznamo v življenju v prostoru hkrati. Za analitično zajetje delovanja prostora pa je delitev na obe razvrstitvi nujna.

Če se nahaja subjekt znotraj ali zunaj določenega prostora, ga lahko izkusi tako skozi povezanost para objektov kot tudi skozi povezanost med subjektom in objekti. Če se nahaja subjekt "med" objekti, nastanejo torej povezanosti v smeri k njegovemu mestu opazovanja, ali pa se povezanosti križajo, ko vstopi v prostor. Tako lahko na osnovi povezanosti parov objektov ugotovimo, kdaj se subjekt nahaja znotraj prostora (slika 24 a). Ko sodimo njegov položaj na osnovi povezanosti med subjektom in objekti, ga spoznamo v prostoru takrat, ko vse povezanosti skupaj oklepajo kot, ki je večji od 180° (slika 24 b in c). Tedaj vidimo subjekt, obdan z objekti.



Slika 24 Na osnovi povezanosti parov objektov lahko ugotovimo, kdaj se subjekt nahaja v prostoru ali zunaj njega.

OPOMBE K OVREDNOTENJU

S povezanostjo in intenzivnostjo izražamo sistem povezanosti. Kot smo pravkar videli, z vrednostjo intenzivnosti zajamemo razvrščenost parov objektov oziroma razvrščenost med subjektom in objekti. To je napetostim podobno stanje. Opisuje delovanje prostora z vrednostjo določenega mesta. Torej je s količino povezanosti določena "prostorska" osnova, ki je nosilec tega delovanja.

Primer:

Imamo dva prostora enake osnovne oblike in velikosti, toda z različno zgrajenima obodoma. En prostor naj bo določen s steklenimi površinami med tremi nosilnimi stebri, drugi pa z vrsto nosilnih stebrov. Oba sta izražena s približno enako veliko vrednostjo intenzivnosti. Njima pripadajoči količini povezanosti pa sta različni zaradi različno velikih obodnih površin. To pomeni, da je delovanje obeh prostorov po vrednosti enako, čeprav temelji na različnih količinah povezanosti. Iz tega je jasno, da je njuno dejansko delovanje različno.

Količina povezanosti torej prevzame vlogo primerjalne vrednosti.

Za vrednost intenzivnosti moremo konstruirati dva ekstremna primera:

1. Lahko si predstavljamo, da je razdalja med objekti tolikšna, da ne moremo več zaznati objektov in njihove razvrščenosti. Vrednost intenzivnosti gre proti 0. Na mesto zaznavnega prostora stopi praznina. Velja torej: ko gre l proti ∞ in I proti 0, dobimo praznino. S praznino označimo prostor neskončno majhne intenzivnosti. Pri tem izhajamo iz spoznanja, da je intenzivnost funkcija razdalje. Možno pa je tudi, da objektov ne moremo vidno zaznati, zato ker so popolnoma prozorni. Tudi v tem primeru dobimo z vidika vidne zaznave praznino.

Absolutno praznino lahko definiramo, si je pa ne moremo predstavljati, niti je ne moremo zaznati. V ekstremnem primeru jo lahko zaznamo po difuzno razpršenih svetlobnih odbleskih. V naši predstavi označimo kot praznino ravnino, ki je brez objektov, lahko tudi prazen list papirja. Praznina je torej nekaj, kar ne vsebuje tistega, po čemer bi jo mogli samo zase zaznati. Predstavljava oziroma zaznavna praznina je vedno relativna praznina.

2. Predstavljajmo si, da je razdalja med objekti tako majhna, da se objekti med seboj dotikajo. Razdalje med objekti ne moremo več zaznati. Na mesto "med objekti" stopi objekt, telo samo. Vrednost intenzivnosti gre proti neskončnosti. Intenzivnost arhitekturnega prostora leži vedno med 0 in ∞ . Ko gre l proti 0 in gre I proti ∞ , dobimo telo. S telesom je označen prostor z neskončno veliko intenzivnostjo.

Oba ekstrema sta le teoretičnega pomena. Intenzivnost arhitekturnega prostora leži vedno med 0 in neskončno.

Količina ter intenzivnost povezanosti parov objektov in povezanosti med subjektom in objektom sta medsebojno odvisni, ker sta obe vrsti povezanosti določeni z objekti iste skupine. V nadaljevanju bomo govorili o sistemu parov objektov ter sistemu subjekta in objektov v prostoru ločeno.

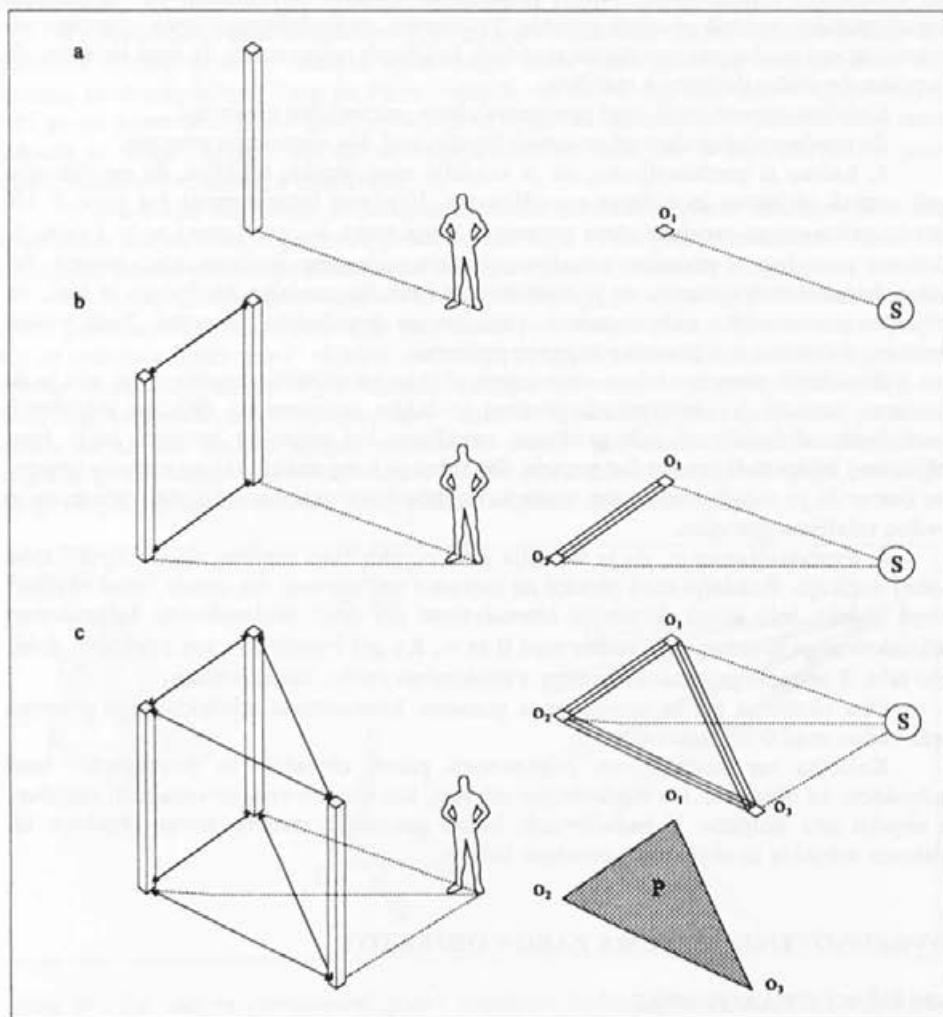
OVREDNOTENJE SISTEMA PAROV OBJEKTOV

SPLOŠNO OPAZOVANJE

Da bi lahko prikazali gostoto povezanosti, moramo najprej do konca zgraditi sistem povezanosti.

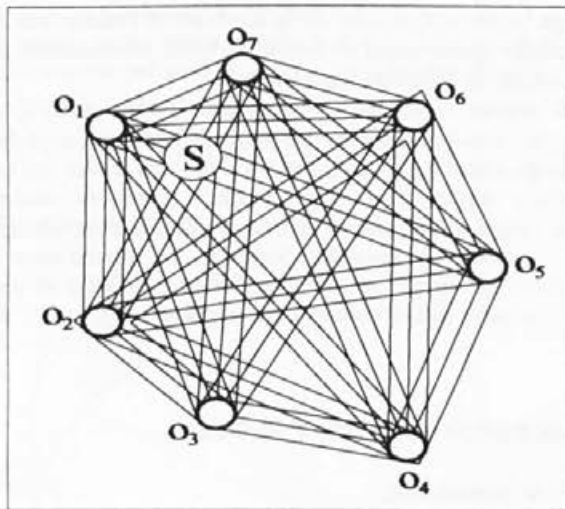
Praznina, na primer neskončna ravnina brez objektov, naj bo osnova za zgradbo skupine objektov. Na ravnino postavimo objekt v obliki vitkega stebra (in opazovalca) (slika 25 a). Nato postavimo zraven še en ravno tak objekt (slika 25 b). *Oba objekta sta medsebojno razvrščena in z razvrščenostjo nastane prostor.* Vendar ga, kot takega, zaradi majhne vodoravne razsežnosti objektov skoraj ne moremo zaznati. Šele ko postavimo tretji objekt, dobimo prostor. To je trikotno območje med objekti (slika 25 c). Grafična predstavitev povezanosti kaže, da je prostor določen z obodnimi odnosi in

da notranjega območja ne prepreča nobena povezanost. Količina povezanosti in intenzivnost povezanosti (slika 25 c) območja O_1 imata tako vrednost 0. Ustvarjen je prostor, ki se po svojem celotnem področju (znotraj med obodnimi odnosi) formalno ne razlikuje od praznine. Pravimo, da je lastnost tega prostora praznina.



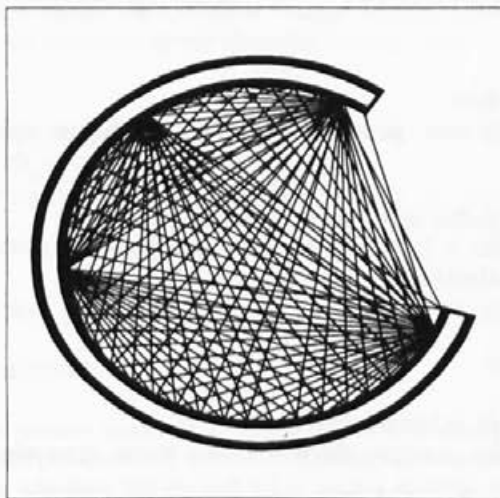
Slika 25 Ovrednotenje sistema parov objektov in kako je prostor ustvarjen

Z dodajanjem novih objektov dobimo povezanosti, ki to območje prekrijejo (slika 26). Posamezni deli območja imajo različne gostote povezanosti. Poleg tega pa so področja, ki jih ne označuje nobena povezanost: njihove vrednosti količine in intenzivnosti so enake 0.



Slika 26 Z dodajanjem novih objektov dobimo povezanosti, ki območje prekrijejo.

Kontinuum objektov (slika 27) povzroči, da je vsak del območja prepreden s povezanostmi. Prostor se jasno razlikuje od praznine. Različna gostota povezanosti in različne oddaljenosti med objekti praviloma vodijo do neenakih odnosov intenzivnosti "znotraj" prostora. Praznina je ekstremna možnost v zgradbi skupine objektov. Kot oblika arhitekturnega prostora skoraj ni možna. S praznino le pojasnimo, kako se razlikuje (obči) prostor od okoliškega območja. Arhitekturni prostor običajno osnujemo v že obstoječem sistemu povezanosti.



Slika 27 Kontinuum objektov povzroči, da je vsak del območja prepreden s povezanostmi. Prostor se jasno razlikuje od praznine.

Iz povedanega lahko zaključimo, da lahko tako za prostor kot celoto kot tudi za vsak njegov del (mesto opazovanja) *določimo količino povezanosti*, s katero sta določeni gostota povezanosti in vrednost intenzivnosti.

K poglavju K zaznava lahko rečemo: S skupno intenzivnostjo je zajeto delovanje celotnega prostora, ki ga zazna subjekt v prostoru. Z intenzivnostjo dela območja pa je zajeto delovanje, ki ga zazna subjekt v prostoru s svojega mesta opazovanja.

Povsem določeni objekti, ki si stojijo nasproti (glede na mesto opazovanja), so vzrok za delovanje prostora. Subjekt se nahaja v gorišču konstelacije objektov (slika 26). Stoji torej v sečišču povezanosti. Količina in intenzivnost povezanosti sta karakteristični za določeno mesto opazovanja. Delovanje (vtis) se menja od mesta do mesta, ko subjekt vstopa v druge konstelacije objektov in s tem v druga polja povezanosti.

OVREDNOTENJE PROSTORA KOT CELOTE

Celotna količina povezanosti

Na osnovi ugotovitve, da je z razvrstitvijo elementa objekta do svojega para vzpostavljeno razmerje, lahko izračunamo za poljubni prostor celotno količino povezanosti $K_{cel o}$:

$$K_{cel o} = \int dp \quad (6)$$

Specifična količina povezanosti

Specifična količina povezanosti $K_{sp o}$ je značilna za celoten volumen V določenega prostora:

$$K_{sp o} = (K_{cel o}) : V \quad (7)$$

Ker je celotna količina povezanosti neenakomerno razporejena po prostoru, je s $K_{sp o}$ podana povprečna vrednost na enoto volumna.

Celotna intenzivnost

Celotna intenzivnost prostora $I_{cel o}$ je intenzivnost, določena analogno celotni količini povezanosti:

$$I_{cel o} = \int dI_o \quad (8)$$

Specifična intenzivnost

Specifična intenzivnost prostora $I_{sp o}$ je analogna specifični količini povezanosti:

$$I_{sp o} = (I_{cel o}) : V \quad (9)$$

Z njo podamo povprečno intenzivnost na enoto volumna.

Medtem ko je zajeto z $I_{cel o}$ celotno delovanje prostora, imata $K_{cel o}$ in $I_{sp o}$ karakter primerjalnih vrednosti.

MESTA V PROSTORU

Količina povezanosti in intenzivnost

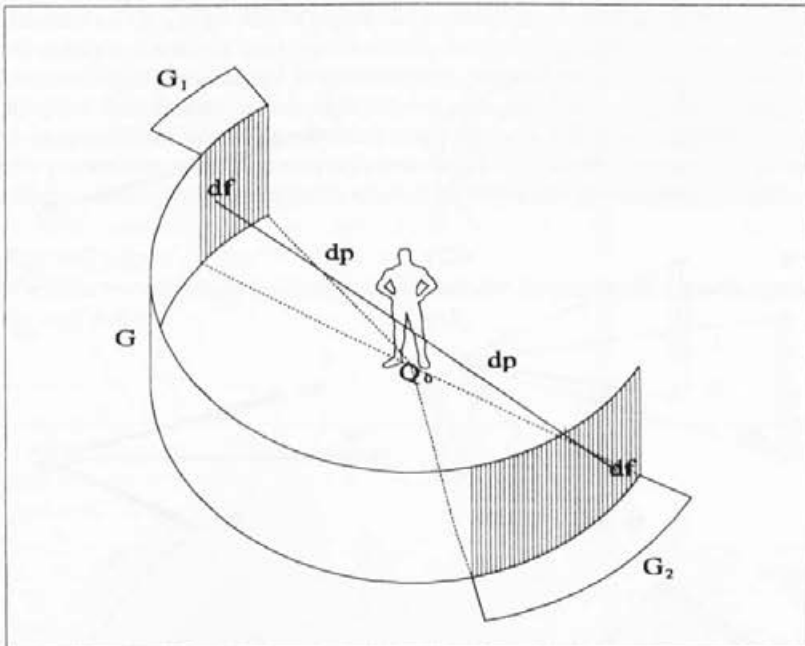
Za naslednjo analizo moramo določiti vsako mesto opazovanja, ki ga lahko zasede subjekt.

K temu naslednja razmišljanja:

Vrsta objektov, ki tvori obod prostora (slika 28), naj bo označena z G , možno mesto opazovanja subjekta pa s Q_o . Količina povezanosti, ki ta kraj prepredajo v telesni višini subjekta h_o , je odvisna od števila elementov objektov. Med seboj so

razvrščeni glede na Q_o . Elementi, ki so zajeti v odsekih oboda G_1 in G_2 , si stojijo nasproti glede na mesto opazovanja, ostali pa nimajo nasproti elementa svojega para. To je karakteristika razvrstitve med G_1 in G_2 . Za Q_o dobimo količino povezanosti:

$$K_{Q_o} = G_1 \int dp + G_2 \int dp \quad (10)$$



Slika 28 Količina povezanosti (K_{Q_o}) in intenzivnost (I_{Q_o}). Elementi, ki so zajeti v odsekih oboda G_1 in G_2 , si stojijo nasproti glede na mesto opazovanja, ostali pa nimajo nasproti elementa svojega para.

Za isto mesto je vrednost intenzivnosti:

$$I_{Q_o} = G_1 \int dI_o + G_2 \int dI_o \quad (11)$$

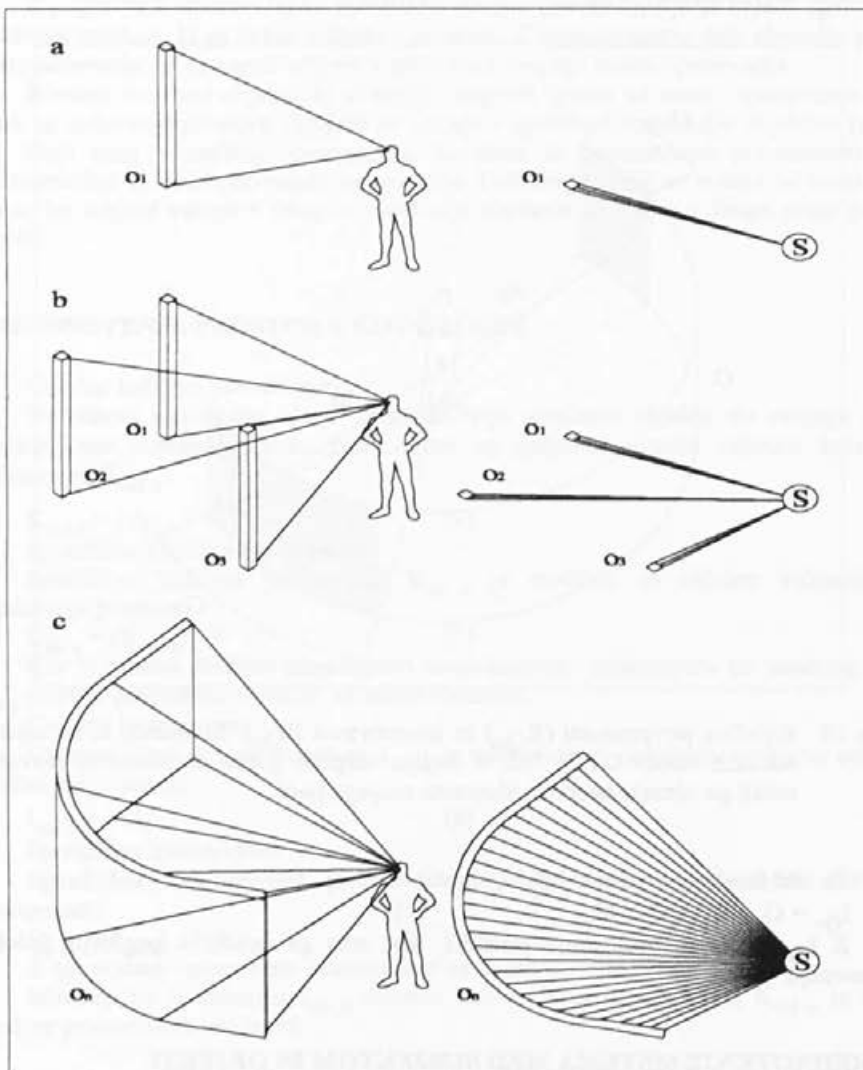
Z I_{Q_o} je zajeto delovanje prostora, kot smo ga uvedli v poglavju Splošno opazovanje.

OVREDNOTENJE SISTEMA MED SUBJEKTOM IN OBJEKTI

SPLOŠNO OPAZOVANJE

Opazujmo prostor enako še z vidika razvrstitve med subjektom in objekti. Da pojasnimo gostoto povezanosti, tudi tukaj vzpostavimo sistem povezanosti. Osnova za zgradbo skupine objektov naj bo tudi tukaj prazna ravnina. Subjekt zazna povezanost z objektom na tej ravnini (slika 29 a), do nadaljnjih objektov pa še nadaljnje povezanosti (slika 29 b). Osnova tega sistema povezanosti je usmerjenost vseh povezanosti na eno mesto, na mesto opazovanja subjekta.

Iz slike je jasno, da med območji, ki so povezana s povezanostmi, ostanejo tudi takšna, ki nimajo povezanosti in ki se od (prazne) ravnine ne razlikujejo. Rezultat kontinuuma objektov je adicija povezanosti (slika 29 c).



Slika 29 Osnova za zgradbo skupine objektov je prazna ravnina.

- a Subjekt zazna povezanost z objektom na tej ravnini,
- b do nadaljnjih objektov pa še nadaljnje povezanosti. Osnova tega sistema povezanosti je usmerjenost vseh povezanosti na eno mesto, na mesto opazovanja subjekta. Iz slike je jasno, da med območji, ki so povezana s povezanostmi, ostanejo tudi takšna, ki nimajo povezanosti in ki se od (prazne) ravnine ne razlikujejo.
- c Rezultat kontinuuma objektov je nalaganje povezanosti.

OVREDNOTENJE

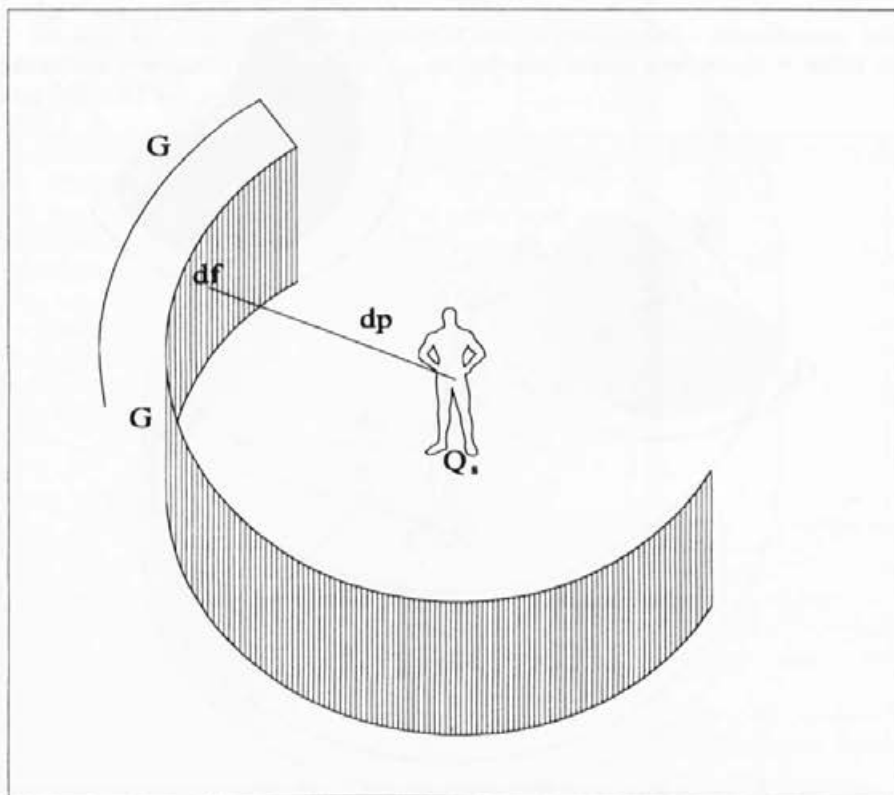
Količina povezanosti - intenzivnost

Vzemimo tudi v tem primeru vrsto objektov G , ki tvori obod prostora, in možno mesto opazovanja subjekta Q_s , ki ni element te vrste G . Vzpostavimo vse možne povezanosti G s Q_s (slika 30). Vidimo, da je določitev količine povezanosti in intenzivnosti celotnega sistema enako pomembna, kot je njihova določitev z vidika Q_s . Ko določamo količino povezanosti in intenzivnost, prostora ne moremo ločevati na celoto in na njegove dele (mesta opazovanja). Poleg tega določitev specifične količine povezanosti in specifične intenzivnosti tukaj nima pomena, ker imajo ti podatki pomen le za vsako posamično mesto opazovanja posebej. Količina povezanosti, ki jo dobimo z razvrstitvijo vseh optično zaznavnih elementov objektov do subjekta (v višini oči h_s), je:

$$K_{Q_s} = G \int dp \quad (12)$$

Z vidika ovrednotenja povezanosti je vrednost intenzivnosti z mesta opazovanja:

$$I_{Q_s} = G \int dI_s \quad (13)$$



Slika 30 Količina povezanosti (K_{Q_s}) in intenzivnost (I_{Q_s})

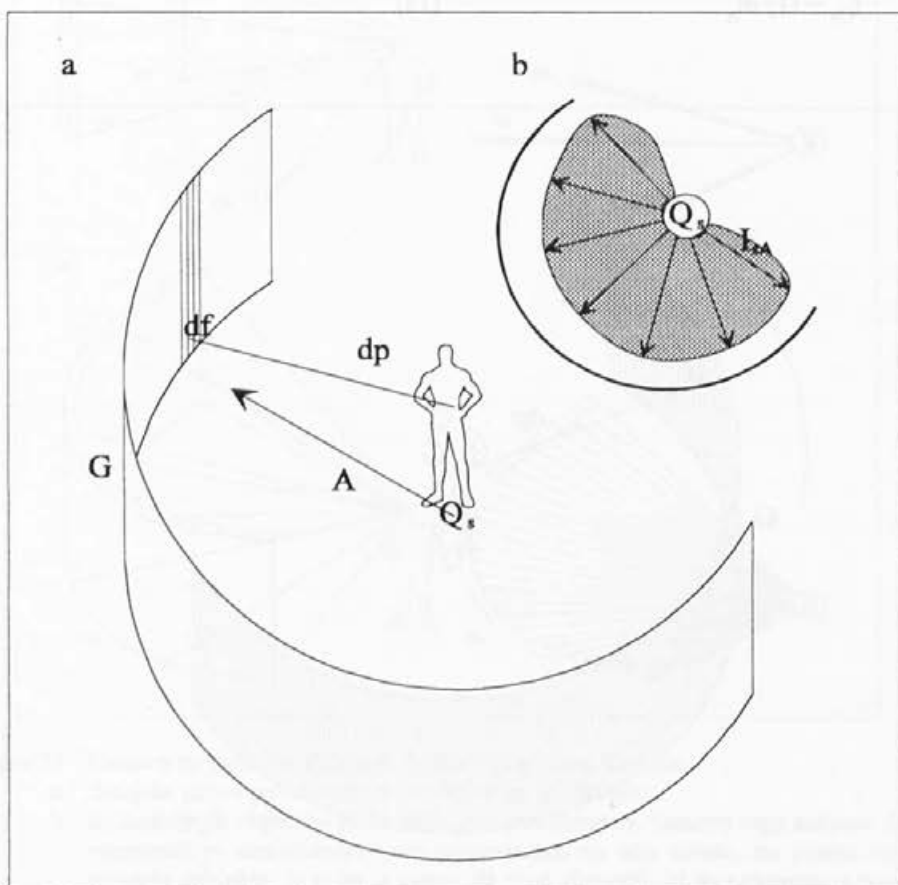
Vsako mesto opazovanja lahko torej določimo z njegovo vrednostjo povezanosti in njegovo intenzivnostjo. Z I_{Q_s} je zajeto delovanje prostora na opazovalca glede na razvrstitev med subjektom in objekti.

Diferenciranje vrednosti intenzivnosti

Zanimivo je pojasnilo o odvisnosti intenzivnosti z mesta opazovanja, ki ga nudi diferenciranje vrednosti intenzivnosti I_{Q_s} . Kot vemo, dobimo vrednost intenzivnosti s sumiranjem vseh povezanosti mesta Q_s . Možno je tudi, da združimo vrednosti intenzivnosti, ki imajo v tlorisni projekciji isto smer (slika 31 a). S tem dobimo, na primer, vrednost intenzivnosti I_{sA} v smeri A s sumiranjem vseh na A ležečih vrednosti intenzivnosti povezanosti:

$$I_{sA} = \int_s dI_s \quad (14)$$

To vrednost intenzivnosti lahko grafično naneseemo v obliki vektorja z določeno smerjo. Enako velja za vrednost v kateri koli drugi smeri. S tem da naneseemo vse I_{sA} , dobimo diagram, v katerem so vidno predstavljeni odnosi intenzivnosti mesta Q_s (slika 31 b).



Slika 31 Intenzivnosti I_{Q_s}

Intenzivnost v smeri gledanja

Intenzivnost lahko določamo tudi drugače. Poglejmo, kako je s pogledom dobljena optična zaznava subjekta njegove odvisna od smeri gledanja.

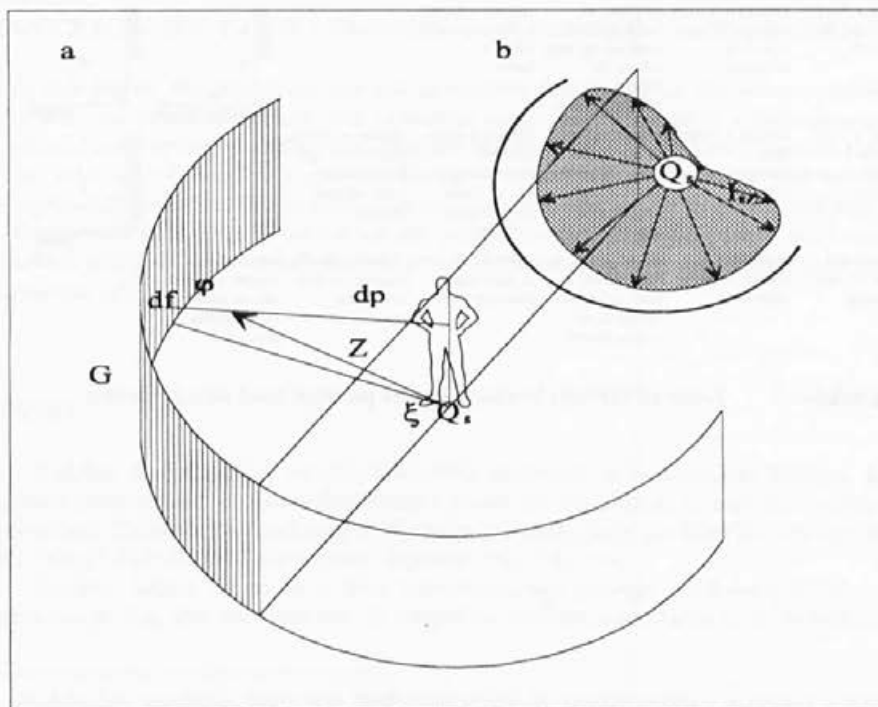
Določimo vrednost intenzivnosti in število povezanosti, ki ju subjekt zazna s pogledom, ne da bi premikal oči na levo ali na desno, niti navzgor ali navzdol. Vemo, da znaša binokularno vidno polje človeka 180° . Območje ostrega vida je omejeno na kot približno 2° ; od tod navzven pa ostrina vida upada. Pri odklonu 90° je enaka 0. (Vsekakor pa na osnovi tega ne moremo potegniti nikakršnega zaključka, kako velik je pojemek ostrine pri določenem kotu.)

Pri določevanju intenzivnosti v stalni smeri pogleda izhajamo iz dejstva, da moremo znotraj kota 180° zaznati in presoditi vse povezanosti. Natančnost zaznave in presoje pojema z odklonom od smeri gledanja, dokler pri kotu 90° končno zaznava ni več možna.

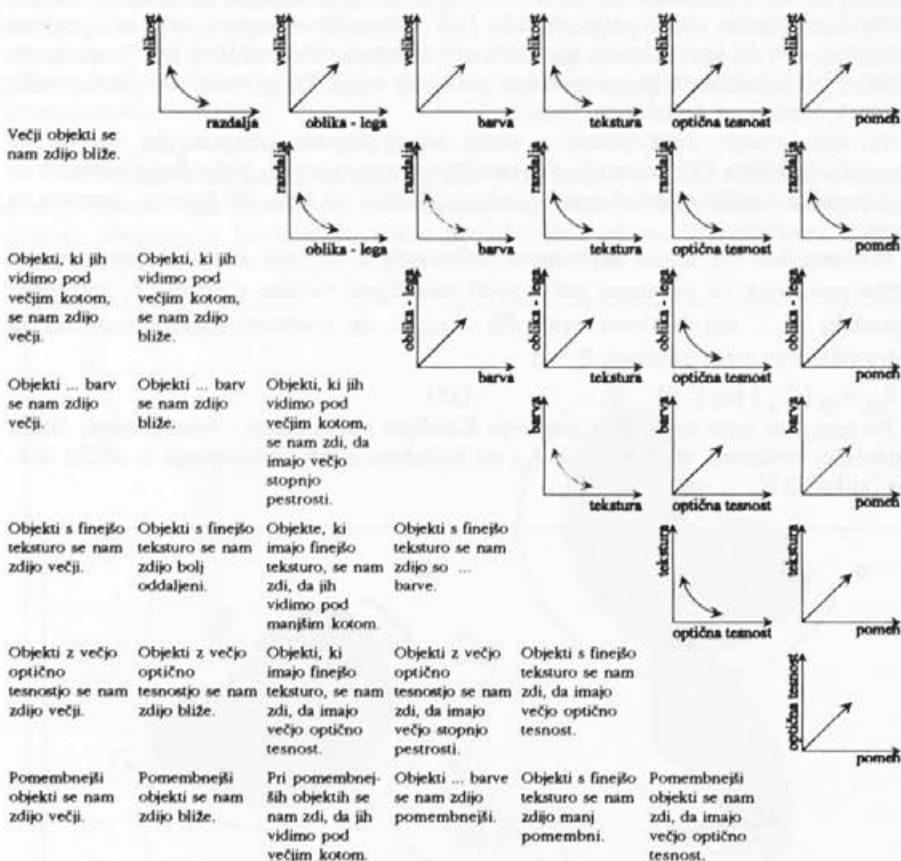
Privzemimo, da lahko zajamemo pojemanje s sinusno krivuljo. Intenzivnost vsakršne povezave, ki zavzema kot ζ proti namišljeni ravnini gledanja F, zapišemo kot produkt $dI_s \cdot \sin \zeta$. Vsota vseh $dI_s \cdot \sin \zeta$ da vrednost intenzivnosti, ki je karakteristična za smer gledanja Z:

$$I_{sZ} = \int_0^\pi \int \sin \zeta \cdot dI_s \cdot d\zeta \quad (15)$$

Po tem, kar smo zapisali v poglavju Količina povezanosti - intenzivnost, lahko predstavimo vrednosti vseh možnih I_{sZ} za poljubno mesto opazovanja v obliki diagrama (slika 32 b).


 Slika 32 Intenzivnost I_{sZ}

Diferenciranje na K_{Q_0} , I_{Q_0} in K_{Q_5} nima praktičnega pomena. Z dobljenimi vrednostmi lahko vsako mesto prostora realno vrednotimo. V diagramih K_{Q_0} , I_{Q_0} , M_{Q_5} , I_{Q_5} lahko jasno predstavimo odvisnosti količin in intenzivnosti določenega prostora.



Preglednica 1 Kako so faktorji kvalite objekta paroma med seboj odvisni.

Demokracija - vrednotna sestavina naše nove politične kulture

ALOJZIJA ŽIDAN

POVZETEK

V članku se avtorica loteva razmišljanja o demokraciji kot vrednotni sestavini naše nove politične kulture. Avtorica razmišlja o nekaterih kvalitativnih prvinah, ki bi jih morala vsebovati demokracija. Opozarja, da zahteva uresničevanje nove politične kulture razmišljujočega človeka. Nova politična kultura je vse dosedaj v našem družbenem prostoru premalo prisotna. Še ni resnično živeče dejstvo. In to v tem času, v katerem smo bili prisiljeni iskati jasne (nove) vrednote kot zelo pomembne smernice za oblikovanje našega osebnega ter javnega družbenega življenja.

ABSTRACT

DEMOCRACY - THE VALUE COMPONENT OF OUR NEW POLITICAL CULTURE

In this paper, the authoress sets out to explore democracy as the value component of our new political culture. She considers some quality elements which democracy should encompass, pointing out, that for the realisation of a new political culture an intellectual mind is required. So far, a new political culture has not been sufficiently manifest in our social ambience and is not, as yet, a true living fact. All this occurs at a time in which we are compelled to search for clear (new) values, which will provide crucial guidelines for the formation of our personal and public (social) life.

I. UVOD

Kakšna demokracija¹ naj bo vrednotna sestavina nove politične kulture, ki jo moramo uresničevati v našem družbenem prostoru? Vprašanje, ki smo ga izpostavili, je aktualno. Zahteva konkretizacijo. Njegova konkretizacija predstavlja težavno opravilo. Zakaj? Zaradi različnih dejstev. Izpostavimo nekatera.

Sodimo lahko, da so se v toku zgodovinskega razvoja oblikovali različni tipi demokracije. Ali, denimo: govoriti je mogoče o različno obstoječih tipih demokracije.

1 Dr. Jože Šter opredeljuje bistvo tega družbenega pojava ter njegovo razliko v primerjavi z diktaturo takole: "Demokracija je kot škarje, odpira možnost mnogo večje svobode, odločanja in s tem človečnosti, hkrati pa odpira možnosti ogromnih nečlovečnosti, slepim strastem." (Navedeno po: Šter Jože (1991), Politika in morala, Naši razgledi, Ljubljana, 23. oktobra, str. 574).

Vsak med njimi je vsebovalec določenih prednosti ter pomanjkljivosti. To velja tudi za tipe demokracije, za katere se sodi, da so predstavniki tipov sodobne demokracije. Prav gotovo je (bo) naši družbi potreben takšen tip demokracije, ki kar najbolj upošteva njene vsebujoče razvojne specifičnosti. Namreč, nujno moramo upoštevati opozorilo preučevalcev demokracije, da si pridobiva v današnjem času beseda demokracija novo vrednost. Izrecimo drugače: danes pomeni razmišljati o demokraciji razmišljati o sicer (po)znani stvari, toda na povsem nov način. "Prisoten je nov način razmišljanja o tem, kako zagotoviti preživetje in prihodnjo rast demokracije."² "Konec koncev se 20. stoletje razlikuje od ostalih po tem, da skoraj vse vlade, stranke in gibanja poudarjajo, da se zavzemajo za različno demokracijo."³

Zaradi aktualnosti že izpostavljenega vprašanja ga poskusimo osvetliti v pričujočem prispevku. Torej, lotimo se obravnave napovedane tematike.

II. DEMOKRACIJA - VREDNOTNA SESTAVINA NAŠE NOVE KULTURE

Tip sodobne demokracije (sodobno snovane demokracije), tip, ki upošteva razvojne specifičnosti naše družbe, mora postati prvina naše nove politične kulture.

Pri analizi tematike je treba upoštevati tudi naslednje dejstvo: področja demokracije so pravzaprav zelo široka. "Razteza se ob tem, kot so suverenost, revolucija, ideologija in ogroženost državljskih in političnih svoboščin s strani 'nevidne' državne oblasti, neokonservativizma in režimov sovjetskega ali titoističnega tipa, do različnih novih vprašanj, ki vključujejo prestrukturiranje svetovnega gospodarstva, postopno zastrupljanje življenjskega okolja, zaton strankarske politike in pojav družbenih gibanj."⁴

Naša nova politična kultura mora prodirati v politično zavest posameznika. Mora (tudi) postati ustvarjalna bogatiteljica našega političnega sistema.

Tudi v naši družbi se soočamo z razmisleki o prispevkih naše sodobno snovane demokracije h krepitvi človekovih pravic in svoboščin; k prestrukturiranju našega gospodarstva ter njegovem vključevanju v svetovne gospodarske tokove; k večanju kvalitete človekovega življenja; k uresničevanju naše nove političnosti itd. In tisto, kar je pri osvetljevanju našega problema (za nas) najpomembneje, je: o prispevkih naše sodobno snovane demokracije k uresničevanju nove, (drugačne) ustvarjalne politične kulture. Kulture, ki zaradi svojega participativnega (ne pa servilnega) značaja ni obstoječa brez razmišljujočega človeka. Skratka, soditi je mogoče, da so tudi področja našega družbenega življenja, ki naj bi bila prežeta z demokracijo, zelo široka. In čim bolj bo v njih prišlo do resničnega uresničevanja (zaživetja) sodobno snovane demokracije, tem bolj bo tudi lahko resnično uresničevana nova politična kultura. "Demokratski sistem naj vsebuje pristno pluralnost življenjskih oblik - začasnih in stalnih, formalnih in neformalnih, lokalnih in centralnih."⁵

Ob poudarjanju nujnosti preživetja vseh področij našega družbenega življenja s sodobno snovano demokracijo kot zelo pomembno pogojno sestavino tudi za lažje resnično zaživetje nove, ustvarjalne politične kulture, si je smotno zastaviti vpra-

2 Keane John (1990), Despotizem in demokracija, Civilna družba od zgodnje moderne do poznega socializma, Krt, Ljubljana, str. 7.

3 Ibidem, str. 7.

4 Ibidem, str. 8.

5 Ibidem, str. 8.

šanje. Le-to naj se glasi: kaj je sploh to demokracija?⁶ Odgovor na vprašanje seveda ni preprost. In to kljub temu, da gre že za staro pojmovno kategorijo. O njej pa smo znova prisiljeni razmišljati, jo postavljati v ospredje. To še posebej velja za našo družbo danes. Eden možnih odgovorov na zastavljeno si vprašanje je vsebovan v sledeči misli: "Nesrečni paradoks je, da se je naraščajoči ogled demokracije sprevrgel v razočaranje - seveda tedaj, ko pomeni demokracija (tako kot v mojem primeru) pluralistični sistem oblasti, v katerem odločitve, ki zadevajo različno velike skupnosti v civilni družbi in državi, neposredno ali posredno sprejemajo vsi njeni člani."⁷

Iz pravkar posredovane misli je (nadalje) razvidno, kakšna demokracija naj bo vrednotna sestavina nove politične kulture. Takšna demokracija naj bo pluralna. Ali, če se zopet izrazim v jeziku preučevalca demokracije Johna Keana: "Predlagana interpretacija demokracije je, če uporabimo filozofski in politični jezik, resnično pluralna. Nasprotuje arogantnemu iskanju poslednje resnice in dokončnih rešitev."⁸

Torej, zavzemamo se za razvijanje in uresničevanje resnično pluralne demokracije.⁹ Še več. Zavzemamo se za razvijanje ter uresničevanje resnično pluralne demokracije, ki pa ni nikoli razvita povsem do konca. Pravzaprav lahko rečemo, da naj predstavlja takšen tip odprte demokracije. Tip, ki zna prisluhniti vedno novim problemskim situacijam. Ter v njih iskati najbolj napredno, racionalno, sprejemljivo. Predstavlja naj tip, ki daje prostor argumentiranemu dialogu. Upoštevatvi je namreč treba, da predstavlja eno izmed značilnosti sodobnega družbenega razvoja tudi ekspanzija mnogih opcij. Tudi v našem družbenem prostoru morajo danes prihajati do izraza mnoge opcije. V njih moramo (bomo še morali) iskati najbolj progresivno. Tisto, kar naj tvori prvino skupnega konsenzualnega dogovora za temeljno vodenje našega družbenega razvoja.

Reči tudi moramo, da bo naša nova, sodobno snovana in uresničevana demokracija lahko predstavljala ustvarjalno prvino nove politične kulture¹⁰ le, če bo predstavljala demokracijo, katere bistvo je izrazito odprta narava. Njena odprtost pa ne pomeni le, da zna prisluhniti vedno novim pojavljajočim se problemom našega družbenega razvoja. Temveč tudi, da predstavlja demokracijo,¹¹ ki ni zaprta (zazrta) sama vase. Naša sodobna demokracija mora (bo morala) biti odprta za svetovni družbeni prostor. To tudi pomeni, da bo morala na svoji dograjevalni (izpopolnjevalni) poti upoštevati njegova pomembna politična izkustva. In tudi sama bo morala s svojimi političnimi izkustvi imeti povratni vpliv na svetovni družbeni prostor. Le tako bo lahko predstavljala model resnično razvite (nenehno razvijajoče se) moderne demokracije.¹²

Demokracija naše družbe kot (tudi) pomembna prvina nove, ustvarjalne politične kulture mora torej upoštevati opozorilo politologov. To sodi, da v današnjem času posamezne demokracije ne nastopajo izolirano. Med seboj so tesnejše, pa tudi usodnejše

6 Ta tematika je obravnavana v številnih virih mnogih avtorjev. Še zlasti naj opozorim na pomen prispevka: Dr. Boštjan Markič (1993), *Državljan in demokracija*, TIP, FDV, Ljubljana, šte. 1-2, str.85-91.

7 Keane John (1990), *Despotizem in demokracija*, Civilna družba od zgodnje moderne do poznega socializma, Krt, Ljubljana, str. 7.

8 *Ibidem*, str. 8.

9 Glej o tej tematiki še v viru: Mag. Brezovšek Marjan (1989), *Politični pluralizem kot projekt demokracije*, TIP, Ljubljana, šte. 1-2.

10 Glej: Dr. Južnič Stane (1992), *Politična kultura kot manifestativnost politike ali načina političnega delovanja*, izšlo v zborniku *Demokracija in politična kultura*, uredila J. Stanič in D. Macura, izdala Enajsta univerza, Ljubljana.

11 Glej: Touraine Alain (1992), *Kaj danes pomeni demokracija*, izšlo v zborniku *Sodobni liberalizem*, uredil R. Rizman, Krt, Ljubljana.

12 Tocqueville poudarja, da so vse moderne demokracije podvržene družbeni revoluciji.

povezane kot kdajkoli prej. "Priznava, da predstavlja uničenje demokracije v eni državi udarec za državljanske svoboščine vseh povsod."¹³

Opozoriti je smotno tudi za sledeče dejstvo: "V družbah z nizko stopnjo modernizacije je mnogostrankarski sistem praviloma šibak, zato predstavlja v takšnih družbah enostrankarski sistem manjše tveganje oziroma nevarnost za stabilnost sistema. Prehod v mnogostrankarski sistem ter njegovo delovanje mora torej spremljati visoka stopnja družbene modernizacije ter prisotnost močnih strank, ki lahko asimilirajo oziroma pretežno nevtralizirajo skupine in odnose s sistemsko disfunkcionalnimi tendencami."¹⁴

Prav zaradi nujnega upoštevanja tudi navedenega dejstva bo zaživetje demokracije, takšne, kot smo jo opisali, predstavljalo postopen, dalj časa potekajoči proces.

Keane John izreka zelo zanimivo misel. Le-ta glasi: "Nasprotno, izidov delovanja demokratičnih mehanizmov ni nikdar mogoče predvideti, vedno nas presenetijo (medtem ko trdni despotizmi običajno dosežejo, da njihovi podaniki skrepenijo od dolgočasja)."¹⁵

Toda, če izidov delovanja demokracije ni nikoli mogoče povsem natančno predvideti (tudi v naši družbi danes), si vendarle želimo, da bi le-ta prispevala k resničnemu zaživetju nove politične kulture. H kulturi, katere obstoječe bistvo je v njeni ustvarjalnosti. H kulturi, ki jo tako zelo potrebujemo. Da je izrečeno nujno, nam dokazuje misel: "Politična socializacija, ki bi edina lahko pripomogla k oblikovanju politične kulture do ravni, ki bi bila primerljiva s kulturo npr. advokata, je pri ljudstvu izostala."¹⁶

V naši družbi moramo (bomo še morali) nenehno iskati nove strategije za možno delovanje demokratične politike. Ali, denimo še jasneje: nenehno si moramo (bomo morali) prizadevati za vzpostavljanje takšnih družbenih razmer, ki bodo omogočale resnično zaživetje sodobne demokracije. Sodobne demokracije kot nujno tvorne prvine nove politične kulture. Kajti "če je torej demokracija zaradi človeka, potem je treba razmišljati o takih vrstah in oblikah demokratičnega odločanja na posameznem področju, ki bodo vsakomur omogočale, da bo pri tem človek. Seveda pa je iluzija, da je demokracija tudi že zadosten pogoj, da bi bil posameznik lahko človek."¹⁷

V kontekstu razmišljanj o naši tematiki je tudi smotno opozoriti na zelo zanimiva razmišljanja, pojavljajoča se o demokraciji pri Davidu Heldu. Zakaj? Zato, ker sodimo, da navedeni mislec opozarja na niz zanimivih misli o demokraciji. Misli, ki jih je vredno poznati, ko (če) razmišljamo o sodobni demokraciji kot potrebni prvi- ni naše nove politične kulture. Zadržimo se še torej nekoliko na njihovi predstavitvi.

Held si zastavlja središčno vprašanje. Konceptuira ga: kaj pomeni analiza demokracije? In nanj odgovarja: "Analizirati demokracijo kot 'dvostranski proces' pomeni več kot zgolj skušati pojasniti okvir, ki bi državljanom dajal možnosti na različnih področjih življenja."¹⁸

Zastavlja si tudi vprašanje. Kateri so (bi bili) v sodobnih razmerah pogoji za razvoj demokracije? Held govori o potrebi udejanjanja tako imenovanega načela demokratične avtonomije. "Udejanjanje načela avtonomije, v jedru katerega je proces

13 Keane John (1990), Despotizem in demokracija, Civina družba od zgodnje moderne do poznega socializma, Krt, Ljubljana, str. 9.

14 Cerar Miro ml. (1990), Jugoslovanski strankarski pluralizem, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana, šte. 2, str. 86.

15 Navedeno po že omenjenem avtorjevem viru Despotizem in demokracija, str. 80.

16 Luklič Igor (1990), Volitve kot obred in igra, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana, šte. 2, str. 63.

17 Šter Jože (1991), Politika in morala, Naši razgledi, Ljubljana, 25. okt., str. 575.

18 Held David (1989), Modeli demokracije, Krt, Ljubljana, str. 270.

'dvojne demokracije', producira model države in družbe, ki bi ga imenoval 'demokratska avtonomija'.¹⁹

POVZEMIMO BISTVENO:

A) Za Helda ne pomeni analiza demokracije analize nekega preprostega procesa.

B) Proces demokratizacije naj bi prepočil tako področje države, kot tudi civilne družbe. Predstavljal naj bi torej proces dvojne demokratizacije. Namreč, preobrazbeni procesi tako države kot civilne družbe so medsebojno izrazito povezani. Vsled tega je treba opraviti ponovni razmislek o mejah dejavnosti države, pa tudi o mejah civilne družbe.

C) Demokratična avtonomija ustvarja možnosti, da se ljudje uveljavijo v svoji državljski razsežnosti.

Held opozarja, da odpira demokracija zahtevno vprašanje. Vprašanje, ki se glasi: kakšno bi moralo biti področje demokracije? Na katerih življenjskih področjih bi jo morali uresničevati? Pri njem so tudi prisotni razmisleki o tem, katere temeljne vrednote in dobrine naj bi demokracija dosegla? Doseg temeljnih vrednot in dobrin omejuje na: enakost, svobodo, moralni samorazvoj, splošni interes, zadovoljitev želj, učinkovite odločitve.

Sodi tudi: "Udeležbi v politiki se ni mogoče izogniti, čeprav mnogo ljudi to poskuša storiti."²⁰

Možnost, da bi živeli brez politike, ne obstoje. Toda, da bi bila presežena njena umazana doba, je za Helda politično domišljanje alternativnih načrtov nujno. Nujno je tudi treba preseči obstoječe modele demokratične politike, saj z njimi ne moremo biti zadovoljni. Pri preseganju takšnih modelov pa je potreba upoštevati pomembno dejstvo. Dejstvo, ki ga Held izreka kot: "Iz različnosti tradicij politične misli se je treba česa naučiti, to pa ni mogoče, če jih zgolj primerjamo ali medsebojno izigravamo."²¹

In, na še neko Heldovo izrečeno misel je vredno opozoriti. Na misel, da je danes treba oblikovati množico različnih strategij in politik za različne vrste ljudi.

Danes se v naši družbi srečujemo z novimi političnimi opcijami. Le-te so izraz zaživetja nove življenjske realitete, imenovane (politični) pluralizem. Brez le-tega demokracija ni mogoča. Prav sodobna demokracija mora postati prvina naše nove, ustvarjalne politične kulture. Kulture, ki bo potrjevalka dejstva, da poteka danes naše življenje v drugačni družbi. V družbi, kjer se tudi politično lahko konstituira drugače. Drugače, ustvarjalneje. V družbi, ki omogoča ustvarjalno participacijo v demokratičnih procesih. V družbi, kjer se srečujemo s pomembnim vprašanjem: kako danes nadomestiti izgubo tradicionalnih vrednot. Namreč, "prepričanja politikov, družboslovcev, ekonomistov, da bodo moderne družbe z višjim materialnim standardom, z večjo socialno močjo zmogle nadomestiti izgubo tradicionalnih vrednostnih sistemov, verovanj, načinov vedenja v procesu modernizacije in sekularizacije zahodnih družb (npr. Parsons, 1967, Luhman, 1975) se se hitro izrekala kot iluzorna."²²

19 Ibidem, str. 272.

20 Ibidem, str. 253.

21 Ibidem, str. 253.

22 Dr. Mirjana Nastran Ule (1993), Psihologija vsakdanjega življenja, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, str. 12.

III. SKLEP

Povzemimo.

Razmišljanj o demokratizaciji smo se lotili zato, ker je (mora biti) ta pomembna vrednotna sestavina naše nove politične kulture. Politične kulture, katera je doslej še vse preveč le prvina zelo ozkega družbenega sloja v našem družbenem prostoru. Izpostavili smo, da pomeni razpravljati o demokraciji vedno razpravljati o zelo široki, kompleksni temi. Temi, ki je nenehno aktualna tako teoretično kot praktično. Govoriti je namreč mogoče o različnih tipih demokracije. Tip demokracije, ki naj bi ga razvijali ter uresničevali mi (sedaj in tu), naj bi bil sodoben. To trditev smo zaradi njene preohlapne narave še poskusili z nadaljnjim preučevanjem doreči. Tako smo izpostavili, da pomeni razmišljati o demokraciji razmišljati o sicer (po)znani stvari, toda na povsem nov način. Prav tip sodobne demokracije naše družbe mora upoštevati njene razvojne specifičnosti. Mora postati pomembna prvina njene nove, ustvarjalne politične kulture. Tip sodobne naše družbe mora zaobseči vsa različna področja njenega družbenega življenja. Predstavljati mora tip moderne demokracije.²³ Vsled tega, da bi lahko takšno demokracijo nenehno uresničevali, moramo vedno iskati nove strategije za možno delovanje takšne politike.

Naša razmišljanja o preučevni tematiki smo še dopolnili s prikazom nekaterih razmišljanj o demokraciji Davida Helda. Ta si namreč zastavlja središčno vprašanje: kaj naj pomeni analiza demokracije danes? Kako v sodobnih razmerah uresničevati sodobno demokracijo? Sodili smo, da je Heldova gledišča smotno poznati, saj se danes v naši družbi srečujemo z novimi političnimi opcijami. (Politični) Pluralizem je postal naša nova življenjska realiteta. Brez njega demokracija ni mogoča. Brez sodobne, moderne demokracije pa tudi ne nova, ustvarjalna politična kultura. Kultura, ki zahteva človeka, ki zna ustvarjalno vrednotiti. Ter uresničiti novo, napredno. In to v času, v katerem smo prisiljeni iskati jasne in nesporne vrednote ter smernice za oblikovanje svojega osebnega ter javnega življenja.

UPORABLJENI VIRI:

- 1 Cerar, Miro ml. (1990): Jugoslovanski strankarski pluralizem, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana, šte. 2.
- 2 Held, David (1989): Modeli demokracije, Krt, Ljubljana.
- 3 Južnič, Stane (1992): Politična kultura kot manifestativnost politike ali načina političnega delovanja, Zbornik Demokracija in politična kultura, Enajsta univerza, Ljubljana.
- 4 Keane, John (1990): Despotizem in demokracija, Civilna družba od zgodnje moderne do poznega socializma, Krt, Ljubljana.
- 5 Lukšič, Igor (1990): Volitve kot obred in igra, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana, šte. 2.
- 6 Markič, Boštjan (1993): Državljan in demokracija, TIP, FDV, Ljubljana.
- 7 Nastran, Ule Mirjana (1993): Psihologija vsakdanjega življenja, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- 8 Šter, Jože (1991): Politika in morala, Naši razgledi, Ljubljana, 25. okt.
- 9 Zbornik referatov (1893): Problemi konsolidacije demokracije, Slovensko politološko društvo, Politološki dnevi, Ankaran.
- 10 Židan, Alojzija (1992): Prispevki za kvalitetnejše družboslovje, Zavod RS za šolstvo in šport, Ljubljana.
- 11 Židan, Alojzija (1992): O sprejemanju (ponotranjanju) informativnih sestavin (demokratske) politične kulture, Anthropos, Ljubljana, šte. 5-6.

23 Glej: Problemi konsolidacije demokracije (Zbornik referatov 1993), Slovensko politološko društvo, Politološki dnevi, Ankaran.

Dva klasična prispevka sociologiji religije

SERGEJ FLERE

POVZETEK

Že v XIX. stoletju naletimo na prve znanstvene ideje o religiji znotraj že oblikovane sociologije. Šele v začetku našega stoletja pa pride do oblikovanja sociologije religije kot panoge, ki sociološko obravnava religijo. Odločilna sta dva prispevka E. Durkheima in M. Webra in ju lahko štejemo za ustanovitelja sociologije religije. Izhajata iz sicer različnih socioloških tradicij in izhodišč, v bistvu pa gre za to, da je Durkheim sociološki pozitivist in realist, Weber pa nominalist in historist. To Durkheima pripelje do sociocentričnega pojmovanja bistva religije, Webra pa do modifikacije historične perspektive, kjer se podrobno analizirajo vsebine in vplivi verskih vrednot in nazorov na funkcioniranje in razvoj družbe. Tako postaneta sistema idej te dvojice delno komplementarna,, glede ugotavljanja funkcionalnosti religije v družbi. Tudi Webrov pojem "karizme" in Durkheimov pojem posvečenega (sacre) sta si bliska. Z ozirom na Webrovo primerjalno analizo, na konceptualizacijo in razdelavo pojma teodiceje, na njegovo hipotezo o protestantskem izvoru kapitalizma in druge prispevke, njegov pomen presega Durkheimovega.

ABSTRACT

TWO CLASSICAL CONTRIBUTIONS TO THE SOCIOLOGY OF RELIGION

The first scientific ideas on religion within sociology itself can already be found in the XIXth century. But sociology of religion as a discipline within sociology - where religion is dealt with sociologically - is not to be found until the beginning of this century. The contributions of E. Durkheim and M. Weber were decisive in this respect and we may consider them as founders of the discipline. They proceed from different traditions and points of departure. While Durkheim is a sociological positivist and realist, Weber is a nominalist and historian. This brings Durkheim to a sociocentric view of the nature of religion, while Weber arrives to a modified historicist perspective, where the contents and influences of religious values and world-views as to the functioning and development of society are analysed in detail. Thus the systems of ideals of the two become partly compatible, regarding the functionality of religion in society. Weber's notion of "charisma" and Durkheim's notion of the sacred are also close. Regarding Weber's rich and profound historical-comparative analysis, his conceptualisation and protestant origin of capitalism and other contributions, his relevance supersedes that one of Durkheim.

Običajno se šteje, da so sociologijo ustanovili v XIX. stoletju, oz. da je do tega prišlo spontano s prispevki mislecev in s kumulacijo njihovih dosežkov (Ch. Montequieu, J. J. Rousseau, H. de Saint Simon, A. Comte, K. Marx, J. St. Mill, H. Spencer). Pri ustanoviteljih pa še ne najdemo celovite sociološke teorije religije, tako da nikogar med njimi ne štejemo tudi za ustanovitelja sociologije religije. (Sicer se je vsak dotikal tudi religije in so več ali manj vsi prispevali k oblikovanju paradigme sekularizacije kot različice teorije modernizacije, ne najdemo pa pri njih vsestranske sociološke teorije religije.) Nasprotno, do razvoja subdisciplin pride pozneje, z razvejanjem neke temeljne vede. Ko gre za sociologijo religije kot subdisciplino sociologija, sta temeljna prispevka E. Durkheima in M. Webra. Njuna prispevka datirata predvsem iz drugega desetletja našega stoletja.

1. DURKHEIMOVO SOCIOLOGISTIČNO POJMOVANJE RELIGIJE RELIGIOCENTRIČNO POJMOVANJE DRUŽBE

Durkheimovega (1858-1917) pojmovanja religije ne gre razumeti brez vpogleda v francosko sociološko tradicijo, zlasti razsvetljenstva, Sainta Simona in Comta. Saint Simon in Comte sta implicitno in eksplicitno zavračala razsvetljensko (gnoseologistično) kritiko religije in poudarjala funkcijo slednje, oz. njeno potencialno funkcijo, če bi bila drugačna od obstoječe. Vseeno pa je Comte krščansko in vsako religijo v standardnem pomenu besede štel za preseženo obliko zavesti, ki jo zamenja predvsem znanost.

Morda je treba omeniti, da je bil Durkheim Žid, sin rabina, sam pa je bil ateist in ateistično naravnana je bila cela njegova šola, šola, ki je bila tako vplivna, da so ji pravili "francoska šola" v sociologiji. To pa ne pomeni, da so tudi menili, da je religija sociološko irelevantna. Pomen religije je navezan prav na organizacijo in funkcioniranje družbe, kar pa nič ne pove o resničnosti obstoja nadnaravnih bitij.

Njegovo prvo večje delo *O delitvi družbenega dela* (1893) poudarja razvoj delitve dela v družbi in na razsvetljenski način ugotavlja, da v moderni družbi upada vpliv religije. V kontrastu s francoskimi predstavniki razsvetljenstva on tega ne naveže na razvoj znanosti in izobraževanja (njihova razsvetljenska vloga, ki odpravlja iluzije in zablode), temveč na organizacijo družbe, ki izhaja iz delitve dela, kjer uniformnost verovanja ni več nujna predpostavka integracije družbe.

Druga ideja, ki jo Durkheim uveljavi že zgodaj in od katere tudi ne odstopi je, da z razvojem religija postaja vse bolj splošna, abstraktna in enostavna. Krščanstvo je najbolj idealistična religija, ki vsebuje en univerzalen nauk, stranski nauki pa imajo podrejen pomen, bolj podrejen in obrozen kot v drugih primerih.

Leta 1985 pa pri Durkheimu pride do korenite spremembe v pojmovanju sociološkega pomena in značaja religije. Naveže se na tradicijo Saint Simona in Comta, ki sicer zavračata obstoječo religijo, ne pa potrebo po religiji v organizaciji družbe nasploh. Oba menita, da je religija nujna za integracijo družbo (sicer šele stari Comte, prijatelj Clotilde de Veaux). "V mojem intelektualnem razvoju je 1895 pomenilo demarkacijsko črto, tako da sem vse prejšnje raziskave moral ponoviti in uskladiti z novimi vpogledi. Šele 1895 sem začutil kapitalno vlogo religije v družbenem življenju (*La science sociale et l'action*, p. 302, citirano po Novaković: 1988, 42). Katero je to leto v intelektualnem ustvarjanju E. Durkheima? To je letnik, ko je izdal Pravila sociološke metode, kjer religijo obravnava le bežno. Bolj pomembno je, da tu uvaja pojem "kolektivnih predstav", kot objektivno obstoječih oblik kulture, ki imajo moč vsiljevanja vzorcev vedenja in ki predstavljajo, v določenem smislu, bistvo njegovega

pojmovanja. V tem letu je izrazil torej jedro svojega spiritualističnega pojmovanja družbe.

Šele v tem drugem obdobju naletimo na tisto, po čemer je Durkheim znan v pojmovanju religije. To njegovo pojmovanje religije se razvija in dobi popolno obliko v sistematskem delu *Osnovne oblike verskega življenja*.

Marginalnega pomena za njegovo pojmovanje religije je *Samomor*, kjer ugotavlja vpliv veroizpovedi na stopnje samomorov v družbi. Individualistični protestantizem pozna mnogo višje stopnje samomorov kot katoliški kraji, pravoslavni kraji pa še nižje stopnje. Gre za to, da je protestantizem individualističen in da protestantizem dovoljuje svobodobno raziskovanje, protestant je sam pred bogom, katolik pa se nahaja znotraj cerkve kot močne ustanove in pa tudi skupnosti. Zato katolik ima v svoji veri veliko močnejšo oporo. Hkrati je v katoliškem krogu kolektivnost življenja veliko bolj poudarjena.

Svojo teorijo religije Durkheim zastavlja najprej v "Definiciji verskih pojavov". Sociologija se ne ukvarja z religijo, temveč z religijskimi (verskimi) dejstvi oz. pojavi. Verska dejstva so torej vrsta "faits sociaux", ki niso le družbeni, medosebni pojavi, ampak taki, ki so posamezniku nadrejeni, ki narekujejo njegovo vedenje, ona pa izvršuje narekovano. Nasplošno francoska sociologija raje govori o teh pojmi in dejstvih, ne pa o religiji kot enotnem pojavu.

Glavni spis, v katerem Durkheim razvija svojo slovito teorijo o religiji, je *Osnovne oblike verskega življenja*. Gre za etnografsko utemeljeno analizo verskega življenja v središčni Avstraliji, pri aboriginih. Izhaja iz predpostavke, da je njihova religija najbolj enostavna v strukturalnem smislu in da razlaga, ki velja zanjo, mora veljati tudi za vse bolj zapletene religije, saj jedro verskih pojavov ostaja vedno isto. Gre za totemsko religijo.

V opredelitvi religijskih pojavov ni bistveno nadnaravno, transcendentno. Kot argument za to trditev Durkheim navaja, da obstaja vsaj ena pomembna, svetovna religija - Theravada budizem, ki ne pozna boga, nadnaravnega, niti poskusov našega zblizanja z njimi. (Nekateri opazovalci budizma in kritiki Durkheima navajajo, da pri tistih budistih, kjer v samem budizmu ni pojma boga, obenem funkcionira še paralelna religija, kjer pa obstaja bog in njegovo malikovanje). Podobno velja za jainizem. Dodatna argumentacija za odpravo pojma boga kot tistega, na kar naj bi se znanstvenik oprl ob definiranju, je, da tudi pri deističnih religijah obstajajo rituali, ki se ne nanašajo na boga.

Za totemsko religijo Durkheim meni, da je najbolj enostavna, da pa vsebuje vse sestavine in značilnosti religije nasplošno, tudi v razvitih družbah. Kult prednikov naj bi bil le inačica totemizma, individualni totem, ki je samo operacionalizacije kolektivnega.

Operacionalna definicija, iz katere on izhaja (ki pa še ni razlaga), se nanaša na razlikovanje sakralnega (posvečenega, svetega) in profanega (navadnega, vsakdanjega). Svete stvari niso fizično drugačne od navadnih, temveč gre za naše predstave, naš odnos do njih. Mentalna stanja nam narekujejo, da to razlikovanje pojmuje kot obvezno ter da se vedemo ustrezno. Svete in profane stvari se nahajajo v opoziciji, v nasprotju, celo v sovraštvu. Svete stvari se ne morejo nekaznovano dotikati, so tabuizirane, razen v posebnih okoliščinah, prostorih in časih, oz. s strani posebnih osebnosti.

Ugovor k temu je, da je zelo težko operacionalizirati, kaj je sakralno in kaj je profano, zlasti v kontekstu Durkheimovega sociologističnega pojmovanja. Torej sakralno ostaja nedovolj specifično.

Razen pri koncu svoje knjige, Durkheim vedno navezuje versko življenje na

institucionalizirano obliko, na cerkev. To ni naključje, saj imajo v njegovem pojmovanju prav institucije objektivizirano, vnanjeno moč vsiljevanja vzorcev ravnanja, vedanja.

Glede vsebinske razlage, Durkheimovo pojmovanje je sociologistično: "V bistvu ni religije, ki bi bila lažna; vse te - čeprav na najrazličnejše načine - ustrezajo določenim pogojem človekovega obstajanja" (1968,3).

V razlagi religije, Durkheim zavrže nemške naturistične teorije (češ da se religija nanaša na percepcijo in doživetje predvsem katastrofičnih naravnih pojavov, zavrača tudi teorijo o animizmu kot prvotni obliki religije, kjer se hipostazira, da bi sanje bile izvor religije (dva sveta: svet budnosti in svet sna (Tylor, Spencer, angleška teorija)).

Torej izhaja iz predpostavke, da je totemizem najstarejša oblika religije in da pri najstarejši obliki najdemo vse, kar je bistveno za religijo nasplošno. Totem ni individualni objekt narave, temveč vrsta objekta (medved, riba, jabolko). Prepovedano se ga je dotikati razen pod izjednimi pogoji. Te vrste objektov so nekakšni simboli, kar pa vsekakor ni zaradi naravnih lastnosti teh živih in neživih objektov. Simboli nečesa, kar je mnogo močnejše, kar ima moč vsiljevanja in oblasti nad posamezniki.

To je simbol družbe kot celote, oz. pri avstralskih aboriginih - klan. Sicer gre pri njih tudi za simbol boga. "Če je to istočasno simbol boga in družbe, ali nista bog in družba eno?" (1968, 294) Družba namreč vsebuje vse tiste moči, ki zbudijo pri svojih članih verska čustva. Družba je za člane tisto, kar je bog za vernike. Družba ima nad posamezniki tisto moč in oblast, ki jo ljudje pojmujejo kot Bog (sveto). "Bog je samo figurativni izraz za družbo," izrecno pravi Durkheim (1968:323).

Bog je personificirana in utelešena družba. Verovanje v brezsmrtnost duše pa je odsev večnosti življenja skupine oz. družbe.

Druga plat Durkheimove teorije religije je njegovo pojmovanje vloge, funkcije religije v družbi. Ta, po njegovem mnenju, obstaja, da bi udeležila funkcijo integracije družbe. Je najpomembnejši dejavnik družbe, garant njene kohezije. Le-ta je nujna. Svojo funkcijo uresničuje predvsem z brzdanjem človeka, ki ima neomejene želje in potrebe, ki je po značaju egoist¹. To pa uresničuje predvsem z javnimi obredi, ki na posameznika pustijo velik vtis. Sicer je Durkheim znan po stališču, da družbo integrirajo (1) kolektivna zavest, kolektivne predstave, med katerimi so verske genetsko in strukturalno primarne, ter (2) družbene ustanove, med katerimi je tudi cerkev. Kolektivne predstave niso le identične predstave posameznikov, pod vplivi družbenih procesov (npr. izrabljanje), kot pri Marxu. Imajo določeno ontološko samostojnost (kot pri Platonu), kakor izhaja iz nekaterih Durkheimovih formulacij. To podaja njegovi konceptiji idealistično-spiritualistični značaj. Sicer pa je situacija pri tem bolj zapletena, vsaj glede procesa oblikovanja verskih pojavov.

Turner ni edini, ki izhaja iz stališča, da je (1) možno iskati izvor kolektivnih predstav in da ga najdemo v kolektivnih ceremonijah, javnih obredih, ki jih družbe organizirajo, da bi potrdile svoj obstoj, prenovile svojo sposobnost delovanja in svojo superiornost nad posamezniki. Med te ceremonije ne sodijo tiste, ki so izrazito

1 Med druge funkcije, ki naj bi jih opravljala religija, najdemo pri drugih avtorjih funkcionalistične orientacije tudi te:

- ukrotitev, umiritev množice, njeno zadržanje v stanju pokorščine (približno takšno je stališče francoskih razsvetljenskih materialistov),
- osmislitev življenja in zlasti tpljenja s podajanjem moralnih definicij in opravičil življenjskim situacijam (Weber);
- pomoč človeku v premagovanju življenjskih kriz (van Geennep),
- motiviranje ljudi na način, ustrezen potrebam funkcioniranja globalne družbe.

religijskega značaja, temveč tudi civilno-religijskega (spoštovanje zastave, izrazi spoštovanja padlim za domovino, izrazi lojalnosti državi, malikovanje vodje.) Te ceremonije pripeljejo do stanja, ki ga Durkheim imenuje (2) kolektivno vrenje, eferescenca (3), to pa do (4) kolektivnih sentimentov in na koncu šele do (5) kolektivnih verovanj, ki so vrsta kolektivnih predstav.

Skorajda bi se lahko reklo, da imajo pri tem ceremonije, rituali primaren značaj. Pri stabilizirani družbi pa so kolektivne predstave tisti dejavniki, ki vsiljujejo vzorce vedenja posameznikom, ki bi se brez tega vedli egoistično, družba pa razpada. Zaradi dejanske funkcionalne in vzročne teže, ki jim pripiše lahko govorimo o spiritualističnem značaju njegovega pojmovanja.

Turner meni, da se v tej koncepciji nahaja tudi vpliv Le Bonove ideje o "psihologiji drhali" (Turner: 1991, 50).

Kot ateist (religija je funkcionalno nujna v družbi, njene predstave pa spoznavno ne ustrezajo danosti), Durkheim o religiji misli tudi prek meja etabrirane, standardne, klasične religije. Gre predvsem za t.i. civilno religijo. Durkheim sicer ni oče ideje civilne religije. Že Rousseau je menil, da je potreba v družbi prihodnosti (utemeljeni na obči volji) ustanoviti religijo, ki bi bila bistveno drugačna od tedanjega krščanstva in ki bi bila politične narave. Durkheim tudi še ne uporabil termina politična, civilna religija. Vsekakor pa je napravil nekaj korakov k definiranju tega pojava kot funkcionalne alternative (ne pomanjkljivega surrogata) klasični religiji. Štel je, da je opustitev tedaj vladajočih vzorcev religije nujno, nujno pa je tudi instituiranje novih: "Stari bogovi postajajo ostareli, novi pa se še niso rodili. To je pripeljalo Comta do odvečnega poskusa, da bi umetno prenovil zgodovinske souvenirje: življenje samo, ne pa mrtva preteklost, je tisto kar lahko proizvede živi kult..."

"Ni družbe, ki ne čuti potrebe po obdržanju in uveljavitvi, v rednih intervalih, kolektivnih sentimentov in kolektivnih idej, ki tvorijo njeno enotnost in osebnost" (Durkheim: 1968, 474).

Pripombe k Durkheimovem pojmovanju so lahko številne:

1. Centralno-avstralski totemizem je atipičen kot zgodnja oblika religije, obenem pa ni dokazano, da bi to bila najstarejša oblika religije.

2. Durkheim zanemara vlogo šamanov, magov, verskih konfliktov in posameznikov v arhaičnih družbah.

3. Ni uspel dokazati, da bi naturizem in animizem bili napačni teoretski konstrukciji ali le varianti totemizma.

4. Sociocentričnost ni dokazana kot popolna razlaga religije. Ni dokazano, da bi si religijo lahko razlagali izključno kot projekcijo družbe. Religija je veliko bolj zapleten pojav, kot si je Durkheim predstavljal. Pri družbenih dejavnikih je treba upoštevati tudi razsežnosti družbenega značaja, na katere je meril Marx. Razen družbenih pa ostajajo psihološke in gnoseološke razsežnosti, katerih tudi Durkheim ni upošteval, saj je bil bojevnik proti sleherni obliki individualno-psiholoških razlag.

5. Eliade izpodbija razlikovanje svetega in profanega prav v primitivnih, arhaičnih družbah, češ da sta tam celotno družbeno življenje in delovanje smiselno prežeta s sakralnim (1993, 39).

2. WEBROVO POJMOVANJE RELIGIJE KOT AKTIVNEGA DEJAVNIKA DRUŽBENE DINAMIKE

Po obsegu svojega prispevka, po utemeljenosti z zgodovinskimi in drugimi izkustvenimi dejstvi, po razvitosti sociološkega kategorialnega aparata v analizi reli-

gije Max Weber (1864-1920) presega Durkheima, čeprav nekateri menijo nasprotno, glede na bolj sociocentričen poudarek prvega (O'Toole: 1993, 195). Zato je Weber pomembnejši kot ustanovitelj sociologije religije. Je tudi drznejši, zlasti z eno hipotezo, ki sodi med najbolj sporne v sociologiji v celoti in še danes razburja duhove. Čeprav Weber za seboj ni zapustil "šole" kot Durkheim, pa je vplival na veliko število sociologov, seveda tudi sociologov religije. Pravzaprav ni možno iti mimo njegovega prispevka skoraj glede vsakega problema sociologije religije (Weber: 1966; Weber 1988).

1. **Vprašanje nastanka religije.** Prvotna verska dejavnost je bila utilitarnega značaja; človek je opravljal verske dejavnosti, ker je verjel, da mu to pomaga pridobiti določeno korist. Po drugi strani pa verske dejavnosti izzivajo nenavadni dogodki, ki prekinjajo vsakdanji potek dogodkov. Ljudje domnevajo, da je vzrok teh dogodkov v nenavadnih, izjemnih, nadnaravnih silah, ki jih Weber imenuje "karizma". V cilju pridobitve milosti teh sil, ljudje prično opravljati magijske in verske dejavnosti, ki imajo simbolni značaj in pomen.

Weber sprejme ideje evolucionistične razlage razvoja religije. Prvotno je obstajala vera v duhove. To pomeni, da je Weber sprejel naturizem in animizem kot izhodišči. Njegovo utilitaristično pojmovanje pa skorajda nima razumevanja za tisto, kar je specifično v religiji, vsaj glede prvotne religije. Z drugimi besedami, nagnjeno je k redukciji religije na družbene dejavnike, čeprav Weber ne prestopi kritične meje, kjer bi to stališče bilo izrecno in brezrezervno.

S časom pa je prišlo do specializacije božanstev (za posamezne dejavnosti in na koncu do njihove hierarhizacije. To pa je pripeljalo do monoteizma. Diferenciacija božanstev je prispevala k diferenciaciji funkcij v družbi: svečeniki so uveljavljali bogove neba in zvezd, pravilnosti, univerzalnosti in trajnosti, vojaški veljaki pa so uveljavljali bogove naravnih nesreč in junaških dejanj, kar je bolj ustrezalo njihovim pojmovanjem avanture. Tudi razvoj moralne zavesti prispeva k razlikovanju in diferenciaciji božanstev, ki personificirajo določene kreposti in ki ščitijo pravico. Varuhi pravnega reda so po njegovem mnenju med najstarejšimi bogovi.

Z racionalizacijo družbenega življenja je treba razlikovati pravično in nepravično, moralno in nemoralno, kar pripelje do ustvarjanja verske etike. Uveljavitev tega opravijo predvsem preroki. Obstajata dve vrsti prerokov: etični, ki govorijo v imenu boga (Zaratustra, Mohamed), in eksemplarni, ki s svojim načinom življenja pokažejo pravilen način vedenja (Buda). Prerok okoli sebe ustanavlja skupino oseb in tako nastaja verska občina.

Od predstave o najvišjem bogu do predstave o enem edinem bogu pa ni dolga pot. Za popolni monoteizem pa šteje Weber samo judaizem, islam in protestantizem. Drugod obstajajo tudi božanstva nižjega ranga ter negativna nadčloveška bitja (hudiči, demoni).

Religije se dogmatizirajo, da bi se jasneje ugotovile meje med njimi. Temu pripevajo poklicni svečeniki in duhovniki, ki v tem nahajajo svoj interes.

2. **Religija in družbena struktura.** Weber je globoko spoznal pomen gmotnih interesov posameznih skupin v družbi in njihov konfliktualen značaj. Opozarjal je tudi na večplastnost, obstoj večjega števila razsežnosti slojevitosti v družbi.

Razslojenost in konfliktualen značaj razmerja med sloji vplivata tudi na dojemanje in interpretacijo religije. Weber pa ne prestopi meje - kar je storil Marx - da bi religijo v celoti zreduciral na družbene pogoje življenja skupin in družb kot celote.

Kmetje živijo v najmanj racionaliziranem, sistemiziranem družbenem okolju in razmerah. Zato je njihova religioznost tradicionalističnega, magičnega značaja, z navzočnostjo vraževerja, čarovništva, manj pa vsebuje sestavin etičnega racionalizma.

Etični racionalizem se je lahko ukoreninil pri kmetih le v razmerah eksploatacije in dominacije fevdalnega (Weber pravi patrimonialnega) tipa.

Sploh pa je bolj izrazita religioznost kmetov moderen pojav. Pri prvih kristjanih je beseda "pogan" pomenila obenem brezverca in kmeta. Religioznost kmetov je bila predvsem njihova reakcija na racionalizacijo življenja v mestih. Pred tem pa so mesta bila središča verske pobožnosti. Krščanstvo in tudi druge svetovne religije so bile izvirno religije mest.

Plemstvo in fevdalci tudi niso nagnjeni k sprejemanju verske etike. Pojmi greha, pokoritve, odrešenja so tuji fevdalcem, kot tudi poklicnim vojakom. Najboljši način, da pride do pomiritve in zaveznitva med religijo in fevdalci - meni cinični Weber - so verske vojne.

Birokracija je s svojim racionalizmom nagnjena k racionalni etiki, tudi pa uvideva koristnost religije za ukrotitev nižjih plasti družbe. Torej pri njih naletimo na spoštovanje cerkve, bolj redko pa na intimno religioznost.

Močnejši sloji meščanstva so skeptični in ravnodušni do religije, prej kot resnično religiozni. Po drugi plati je etični racionalizem protestantizma našel pravi odmev prav pri teh plasteh. Zlasti patriciat, ki se ukvarja s pridobitvijo imetja in bogastva, "ni muzikalen" za profetsko (preroško) religijo.

Prvotno krščanstvo pa je bilo predvsem religija **obrtnikov** iz mest. Tudi v srednjem veku je drobno meščanstvo bilo najreligioznejša plast družbe. Oni so v religiji želeli najti izgubljeno skupnost. Njihov relativno neugoden družbeni položaj pa ustreza naukom, da bo pravici zadoščeno na drugem svetu.

Deprivirani in tlačeni sloji so bili predvsem nereligiozni, brez ozira katero obdobje opazujemo. Sužnji, ki jih omenjajo v prvotnem krščanstvu, po Webbru, niso bili pravi sužnji, temveč pol-svobodni obrtniki. Moderno delavstvo pa je zlasti nereligiozno: odrešenje za njih se nahaja v revoluciji, ne pa na verski ravni. Samo pri najnižjih plasteh družbe, kjer obstaja negotovost družbenega položaja, najdemo izrazito religioznost, ampak tu je le-ta predvsem emotivno ne pa racionalno-etično obarvana.

Religije, ki pridigajo skušnjavo, imajo pri teh kategorijah največ možnosti, da jih pritegnejo. Tudi preroki so ponavadi iz teh krogov.

Torej splošno pravilo, tendenca, o kateri govori Weber, je, da si nižje družbene plasti prizadevajo najti legitimacijo za tak svoj položaj. Za njih ni dovolj, da so bogati, želijo, da bi to bogastvo bilo tudi opravičeno.

Intelektualci imajo potrebo, da v življenje vnesejo čim več smisla. Intelektualec je nezadovoljen z magijsko-religijskimi razlagami. S stališča religioznosti je za Webra pomembna razlika med bogatimi intelektualci, ki ne živijo v situaciji ekonomskih omejitev in intelektualci, katerim je opravljanje njihovega poklica pogoj za preživetje. Slednji so zelo kritični do dominantnih ustanov ter tudi do dominantne religije.

3. **Teodiceja**. V nasprotju z gnoseologističnimi pojmovanji religije je Weber poudaril problem, ki izhaja iz pojmovanja boga kot edinega, moralno izpopolnjenega in pravičnega, kljub temu pa obstaja trpljenje. Religija ima bistveno funkcijo tolažbe. Gre za univerzalno potrebo človeka, ki izhaja iz smrti, bolezn, pa tudi iz socialnih okoliščin. Ko analizira posamezna verstva, pride Weber do ugotovitve obstoja več tipov teodicejskih razlag.

a. **Meslanska (odrešeniška) eshatologija**: verovanje, da bo do pravice prišlo v prihodnosti, ko bo mesija-odrešenik napravil konec krivicam in trpljenju. Sedanje trpljenje je posledica naših grehov in grehov naših prednikov. Starši se lahko tolažijo, da bodo vsaj njihovi otroci dočakali prihod odrešenika.

b. **Verovanje v drugi svet**: to je potrebno v primerih, ko je izgubljen up, da bi prišlo do prihoda odrešenika v času sedanjega življenja. Tukaj se zamišlja sodišče,

kjer se bo sodilo po božanski pravici.

c. **Predestinacija.** Poti Gospodove se ne morejo razumeti s človeškim razumom. Kar se dogaja, je v skladu z njegovim umom, mi pa tega nismo sposobni zaznati.

d. **Dualizem.** Bog ni vsemogočen, saj razen dobrega Boga obstajajo tudi zli bogovi, bogovi mraka. Med njimi poteka večni boj. Zato je naše življenje polno bolečine, saj smo mi sami področje tega boja. Božanska svetloba zelo težko prodira skozi temo, vendar bo(do) na koncu zmagal(i) bog(ovi) svetlobe. Izvirno je to zarastrični nauk.

e. **Karma.** To je staro indijsko verovanje, da plačilo za naše vedenje pride v prihodnjem življenjskem ciklu. Duša se bo preselila v neko drugo telo. Odvisen od načina življenja v sedanjem življenjskem ciklu, bo naš kastni status v prihodnjem. Zlati je pomembna čistoča.

Pri karmi skorajda ni potrebe po bogu, obstaja avtomatizem, s katerim se uresničuje etični izračun.

f. **Odrešenje in ponovno rojstvo.** (Born again, konverzija). Človek mora doživeti Boga ali Svetega duha, da bi preprečil, da pride pod vpliv negativnih sil zla.

Početja, ki naj bi pripeljala do odrešitve, so lahko zelo različna in te razlike so sociološko velikega pomena:

* Izključno ritualna dejanja. To lahko pripelje do odklona ekonomske dejavnosti in sploh do kvietizma in pasivizma. Do tega pride zlasti, če je ritualizem povezan z misticizmom in verskim entuziazmom. Če pa z ritualnimi dejanji gredo tudi druga, tuzemska, posvetna dejanja, lahko pripelje taka religioznost do aktivnega stališča do življenja in družbenega okolja.

* Socialna početja so lahko najrazličnejše vrste: vojna, človekoljubna dejanja sodijo med skrajnosti. Po določenih naukih pride na koncu do "saldiranja" posameznikove "aktivne" (dobra početja) in "pasive" (grehi). Seveda morajo biti dobra dejanja ustrezno motivirana, ne pa naključna.

* Samoizpopolnjevanje: metodika zveličanja. To je podobno, kot nekatere druge metode, vendar je specifičnost v tem, da je naloga pripeljati božanstvo v nas same. Tukaj gre za razne ekstatične, pa tudi asketične in metode samo-mučenja.

Askeza ima zopet dve obliki: pasivna, ki ne ločuje od vsakdanjega življenja in je kontemplativna, kjer si prizadevamo odstraniti vse instinktivne želje in odmisli vsakdanje skrbi. Sociološko je pomembnejša aktivna askeza, kjer je navzoče verovanje, da je Bog izbral prav nas, da bi uresničil svoje načrte, da smo mi njegova orodja. Zato se aktivni aspekti vmešavajo v vsakdanja početja in zahtevajo reforme. Sem sodijo verski reformatorji, kot so Savonarola, Calvin in drugi.

Askeza nikoli ne more postati množičen, večinski pojav, ker so zahteve previsoke.

4. **"Webrova hipoteza"** Weber je orisal nauke večjega števila svetovnih religij in poudaril vpliv teh naukov na družbeni razvoj, predvsem prek vpliva verske etike na gospodarsko delovanje posameznika. Tukaj pride do znamenite in drzne Webrove hipoteze o viru kapitalizma, ki jo razdela zlasti v Protestantizmu in duhu kapitalizma. Ko govori o kapitalizmu, Weber ne misli ne sleherne akumulacije gmotnega bogastva, ki so tekom zgodovine pogoste ("tradicionalni kapitalizem"), temveč na samo na evropski kapitalizem, ki se širi zlasti od XVI. stoletja naprej. Gre torej za tisti kapitalizem, ki je utemeljen na sistematičnem in metodičnem delu, ne pa za roparske in ugrabiteljske akumulacije bogastva. Gre za tisti ekonomski sistem, ki ga Weber utemeljuje s pojmom racionalnosti, predvsem formalne racionalnosti, ki pa vsebuje načrtovanje, kalkulativnost, usmerjenost na ustvarjanje dobička, zavest o razmerju

med sredstvi in smotri, razmerju med različnimi anticipiranimi posledicami (sami smotri niso racionalni). Dobiček se obvezno reinvestira, ne sme se uporabljati v hedonistične namene.

Weber si razlaga kapitalizem z zavrženjem tradicionalne, slepe podrejenosti običajem, ki narekujejo razna dejanja, ki pa ne prispevajo k ekonomski učinkovitosti, temveč jo ovirajo (npr. verski prazniki, ob katerih je prepovedano opravljati delo). Pojmovno gre predvsem za zavračanje misticizma. Namesto tega sedaj poklic postaja središčen vir človekove identitete in njegovega družbenega položaja. Poklic postaja nekaj več od opravljanja ekonomske, pridobitvene dejavnosti. Gre predvsem za - v okviru protestantske etike - vestno, metodično in nenehno opravljanje dela, ki se doje ma kot odgovor na Božji klic. Zlasti puritanizem in kalvinizem zahtevata nenehno služenje vsemogočnem Bogu, česar pa ne moremo opravljati s kontemplacijo, umikom, begom iz vsakdanjega življenja ali pa z navadno molitvijo in liturgijo. Še manj z misticizmom in magijo. Prvič se tudi od navadnih vernikov (prej samo od verske elite, predvsem menihov) zahteva nenehno opravljanje dela v slavo Boga, da bi pridobili ali potrdili Božje usmiljenje. Z delom uresničujemo Božji načrt in vzpostavljamo Božje kraljestvo na zemlji. V določenih teoloških različicah (zlasti pri kalvinizmu) gre tudi za iskanje znamenj v potrditev Božjega usmiljenja: gmotno bogastvo zna biti tako znamenje. Prav tak verski nauk sili človeka k aktivnosti posvetnega značaja in ekonomskega pomena. Pri kalvinizmu - ki je pri Webru v središču pozornosti - gre še za to, da izhaja iz ideje o predestinaciji. Bog je vse vnaprej določil. Ni nam mogoče zaznati naše lastne usode znotraj tega načrta, ni se nam moč približati vsemogočnemu, dolžni pa smo se vesti, kot da smo med izbranimi, zveličanimi, kar storimo predvsem s posvetnimi dejanji. Nenehno iščemo znamenja Božjega usmiljenja. Takšna teologija (Fromm in Adorno bi dodala: zelo avtoritarna) ustvarja visoko napetost znotraj posameznikove osebnosti, kar človek razrešuje z nenehno dejavnostjo ekonomskega značaja. Išče znamenja zveličanja, odrešitve v ekonomskem uspehu, v poklicni uveljavitvi.

To pripelje do oblikovanja kapitalizma, s svojim individualizmom in pojmovanjem stvarnosti, ki ga Weber izrazi z besedami *Entzauberung der Welt* (odčaranje sveta), svet v katerem več ni magije in ne mističnih pojmovanj, tudi zakramentov (kot iracionalnih elementov religije) ni. Vse postaja stvar mehanskih odnosov med pojavi, vse se racionalno, znanstveno in empirično razlaga. Do tega pride popolnoma neodvisno od namena ne samo ustanoviteljev posameznih verskih nauk in gibanj, temveč tudi neodvisno od zavesti navadnih akterjev. Ko se kapitalizem enkrat oblikuje, ta njegova kulturna in psihološka izhodišča izgubijo pomen. Zlasti v sodobnih razmerah asketizem zna biti ovira razvoju gospodarstva (ki predpostavlja predvsem potrošništvo in hedonizem). Nekateri avtorji na podlagi tega sklepajo, da je Weber meril tudi na sekularizacijo kot posledico tega gibanja (npr. O'Toole: 1993, 205).

Webrova slika nastanka kapitalizma ni monokavzalna. Ne gre za teorijo, ki bi z enim samim dejavnikom razlagala družbo in reducirala vse pojave na le-ta dejavnik. On upošteva pomen denarnega gospodarstva, avtonomije mest, evropske pravne tradicije, ki izhaja iz rimskega prava, interese posameznih skupin in druge dejavnike. Včasih govori o "izvolitveni afiniteti" med protestantizmom in kapitalizmom. Vseeno pa v bistvu gre za poudarjanje protestantizma (zlasti določenih struj znotraj njega), kjer pride do zgodovinsko edinega spoja med askezo in posvetno orientacijo (edino v judaizmu nahaja nekaj podobnega, vsekakor pa do tega spoja ne pride pri orientalnih religijah), kot gibalnih sil družbenega razvoja. Izhajajoč iz svojega *geisteswissenschaften* oz. historističnega okvira (da je naloga sociologije predvsem tolmačenje smisla vedenja, delovanja posameznika), se je Weber približal vzročni razlagi. Z

materialnimi dejavniki (samimi) ni moč razložiti nastanka kapitalizma in moderne družbe. Take predpostavke in tudi popolnejši pogoji so bili drugod (npr. na Kitajskem in v Indiji, s čimer se je Weber veliko ukvarjal). Za popolno spoznanje izvora moderne družbe je nujno predvsem poglobiti se v duhovne tokove evropske civilizacije, v specifične vrednote in nazore.

Webrova hipoteza je spodbudila številne sociologe. Še danes je predmet žolčnih polemik, ki so tako obsežne, da en avtor meni, da te razprave že tvorijo posebno multidisciplino znotraj sociologije religije (O'Toole: 1993, 203).

Prevladuje mnenje, da je Lenski v svojem delu Verski dejavnik v določenem smislu potrdil to hipotezo v sodobnih ameriških razmerah, kjer je primerjal katolike, žide, ter protestante belce in črnce. Ugotovil je povezavo poklicnega, šolskega uspeha, politične opredelitve, stališč in drugih pomembnih lastnosti s pripadnostjo protestantskim skupinam in verovanjem v protestantske ideje (Lenski: 1961; Bellah: 1970, 412). Samo delno izven tega konteksta je vprašanje o protestantski etiki kot notranjem bistvu kapitalizma pomembnem za modernizacijo dežel v razvoju. Zlasti v poskusih šestdesetih in sedemdesetih let, ko velika ekonomska pomoč ni pripeljala do njihove vsestranske modernizacije. Ali gre za kulturni dejavnik, ki ga ni bilo? Kaj pa z Japonsko - ali sta morda šintoizem ali konfucianizem funkcionalna nadomestka za protestantsko etiko?

S. Eisenstadt analizira ugovore Webrovi tezi (1967), F. Abraham pa je opravil pregled raziskav o verskih momentih kot ovirajočih dejavnikih razvoja v deželah tretjega sveta (te raziskave tudi izhajajo iz Webrove hipoteze in jo preverjajo) (Abraham: 1980: ch. 3).

(1) Največ kritik izhaja iz poenostavljene trditve, da je Webrova teorija togo deterministična, predpostavljajoč direktno delovanje le enega dejavnika (verska etika) in mu to enostranskost neopravičeno očita.

(2) Nekateri zahtevajo preformulacijo Webrove hipoteze. Naj ne bi šlo za "duh protestantizma", temveč za dejstvo, da je s protestantizmom prišlo do verskega pluralizma. Zlasti pregon določenih skupin, ki onemogoča npr. puritancem v Angliji udeležbo v javnem življenju, pospešuje, da le-te postanejo nosilci kapitalizma. Naj bi šlo predvsem za vpliv izobražencev iz teh skupin (M. Walzer).

(3) Nekateri so poudarjali, da pri spodbujanju razvoja kapitalizma ni šlo za vpliv izvirnega kalvinizma (ki je bil teokratičen, srednjeveški in tudi ekonomsko restriktiven), temveč da se je "protestantski duh" oblikoval kasneje, ko so se te struje prilagodile družbi, ko je njihov nazor postal manj totalitaran in ko primež posameznika več ni bil toliko totalen. To pa je omogočilo ustvarjanje modernih ustanov (politika, znanost), ki so bile ne le učinkovite, temveč tudi fleksibilne. Zlasti pomembna naj bi bila politična demokracija, utemeljena na individualizmu (H. Luethy).

(4) Holl meni, da je Weber neopravičeno zanemaril lutheranstvo, saj naj bi le-to tudi vsebovalo potencial za modernizacijo, zlasti z idejo poklica.

Eisenstadt sklepa, da izvirno kalvinizem res ni bila modernizantna gibalna sila, pa tudi Gneva Calvinovega časa ni ekonomsko prosperirala. Vsekakor pa je protestantizem prispeval k destabilizaciji srednjeveške ureditve. Ob tem ostaja seveda posvetna, tu-zemska orientacija. S tem je povezana tudi individualna odgovornost in aktivna drža posameznika do dogodkov v njegovi okolici. Z negacijo univerzalne cerkve pa je protestantizem prispeval tudi k oblikovanju modernih nacij.

Abraham navaja, da je Belshaw ugotovil na Orientu prevlado brezdelice, zadovoljstva, udeležbe v obredih kot zaželenih vzorcev vedenja. Tudi navezanost k družini deluje v nasprotju s potrebami razvoja kapitalizma. Rose pa ugotavlja, da sta pri hinduistih poudarjanje pomena usode (fatalistično pojmovanje življenja) ter prezir

do dela zaviralna dejavnika. Drugi poudarjajo islamsko pojmovanje prava kot zaviralni dejavnik. Pretirani stroški raznih praznikov in ceremonij so zaviralni dejavnik na Filipinih. Azijec teži k bogastvu, samo da bi v njem užival in ga porabil, ne pa da bi ga investiral (Bellah). Budizem pa usmerja vernika k onstranskosti, kjer se posvetnost tu-zemskost pojmuje izključno kot trpljenje, ki ga je treba preseči. Abraham sicer meni, da so ovire razvoju predvsem strukturalne narave, ne pa kulturne.

Webrovi hipotezi je možno očitati še nekaj kontra-argumentov: (1) prvi pojavi kapitalizma v Evropi niso bili na protestantskem severu, temveč v italijanskih mestih (čeprav bi morda Weber odgovoril, da se kapitalizem italijanskih mest ne ujema z njegovim "idealnim tipom" kapitalizma); (2) ni se vprašal po pogojih nastanka kapitalizma, oz. zakaj niso Luther, Calvin in Zwingli končali kot navadni srednjeveški "heretiki." Očitno je šlo za določene zgodovinske pogoje strukturalnega značaja, ki so omogočili uveljavitev kapitalizma (tega Weber ni zanikal, ni pa razdelal). (3) Kljub številnim Webrovim zadržkom v formuliranju svojih stališč, je le-ta preveliko težo pripisal protestantizmu. Je pa vsekakor upravičeno uveljavil idejo o nujnosti upoštevanja idejnih dejavnikov kot dejavnikov družbenih sprememb in v tem smislu korigiral vpliv marksizma, ki je v svojih t.i. vulgarnih razlagah poudarjal le sredstva za proizvodnjo in gospodarstvo kot "družbeno bazo."

Weber ni ustvaril svoje šole. Je pa vplival na sociologijo religije bolj kot katerikoli sociološki klasik, zlasti kar zadeva teoretična vprašanja, in ni dvomiti, da bi to potrdila tudi kvantitativna analiza (citativ v književnosti s področja sociologije religije). Treba pa je omeniti njegov direktni vpliv na E. Troeltscha (1855-1923), ki se je ukvarjal prav s problematiko sociologije religije. Glavno delo Socialni nauk krščanskih cerkev (3. izd. 1923). Tudi Troeltscheva razdelitev na cerkev in sekto se najde že pri Webu. Pri Troeltschu se nahaja zelo sociologizirana zgodovina (predvsem zahodnega) krščanstva, s poudarjanjem prilagajanja verskih idej socialnemu okolju in v opazovanju funkcioniranja vere znotraj tega okolja. Nekateri menijo da je Troeltsch priznaval manj avtonomije religiji od Webra, da jo je pravzaprav opazoval kot refleksi socialnih dogajanj, kar je pretirano. Vsekakor najpomembnejši je njegov prispevek sociologiji religije, ki se nanaša na razlikovanje tipov verskih organizacij: cerkev - sekta - kult.

SKLEPNO RAZMIŠLJANJE

Ne le prvi vtis, temveč tudi preudarna sociološka analiza nam predvsem priča o tem, kaj vse ločuje ta misleca. Saj Weber izhaja iz historizma oz. hermenevtike, značilne za nemško filozofsko in pa tudi sociološko tradicijo. Durkheim pa izhaja iz tradicije comtovskega pozitivizma. Weber je v sociološkem smislu nominalist, pojmuje družbo kot skupek posameznikov in jemlje posameznika in njegovo delovanje za enoto sociološke analize. Durkheim pa je zelo nagnjen v nasprotno smer, k sociološkemu realizmu, kjer se družba jemlje kot "realnost", kot "stvar", posameznik pa ostaja nepomemben delček družbe. Tudi ko gre za vprašanje izvora religije, sta na nasprotnih stališčih. Tudi glede prihodnosti religije nista istega mnenja: Weber sicer nima decidnih stališč do tega, izhaja pa, da religija, kakršno poznamo, ostaja, ampak pod močnim vplivom procesa racionalizacije, po protestantskem vzorcu. Za Durkheima pa ima prihodnost religije predvsem podobo civilne religije.

Če pa gremo naprej in izhajamo iz nekaj širših obzorij, najdemo tudi zelo pomembne stične točke in skupne imenovalnike. Predvsem oba med pomembnimi sociologi prva vsestransko razpravljata o religiji: o njenem izvoru, razvoju in prihodnosti.

Ob tem upoštevata etnografsko literaturo, čeprav le nekatere vire, in jih morda enostransko tolmačita. Drugič, nista drug od drugega daleč glede definicije religije: Durkheimovo sakralno in Webrovo karizmatično se lahko pojmujeta precej sinonimno. Oba sprejmeta (vsaj kot delno zadovoljivo) vsebinsko, substancialno definiranje religije in po tej poti prideta drug drugemu blizu (čeprav je za Durkheima to (sakralno - profano) šele manjši del poti do sociološke definicije religije, ki je predvsem funkcionalna. Zahteva obe definiciji pri opredelitvi slehernega pojma). Tretjič, oba sta revalorizirala religijo v sociološki luči, v nasprotju s sociološkimi klasiki, ki so v religiji videli predvsem prehodni pojav in iluzorno, sprevrnjeno obliko zavesti. Ob tem sta morala upoštevati konservativno družbeno misel, kar je pri Durkheimu bolj očitno, pri Webru pa gre predvsem za upoštevanje sitoristično-hermenevtskega poudarjanja smisla in pomena kot bistvene naloge spoznanja družbenega življenja. Po radikalnih idejah po sekularizaciji in ateizaciji pri (mladem) Comtu in Marxu, pa tudi Spencerju in drugih sociologih XIX. stoletja, sta Weber in Durkheim bolj relativizirala te ideje in jih profilirala: Weber z idejo racionalizacije, Durkheim pa z idejo civilne religije. V določenem smislu, ideja sekularizacije ostaja, vendar združljiva z njihovimi hipotezami, brez nedvomnega statusa, ne gre več za unilinearno gibanje, v katerem naj bi religija popolnoma izginila. Usmerila sta sociologijo religije predvsem k raziskovanju sprememb religije, sprememb v njenem razmerju do družbe, ne pa v smeri njenega popolnega izginotja.

S sociološko revalorizacijo religije še nista nujno postala religiozno apologetsko naravnana, čeprav bi se to za Durkheima v določenem smislu lahko trdilo (glede na njegovo religiocentričnost v pojmovanju družbe). Bolj pomembno je, da sta oba ostala "religiozno neglasbena naravnana", Durkheim še bolj. Uspela sta se v poklicnem delu distancirati od osebnih stališč in analizirati sociološki pomen, predvsem družbeno funkcijo religije, pri čemer je Weber to uspel tudi v zgodovinskem smislu. Durkheim pa je bolj svojo analizo usmeril k tistemu, kar bo značilno za XX. stoletje: civilna religija. Kar je najbolj pomembno, oba sta opravila vsestransko, sociološko poglobljeno analizo religije. S tem pa sta postala ustanovitelja sociologije religije. Faktografske napake in pomote so tukaj manj pomembne, ali pa celo nepomembne. Bistven je pristop, prijem in obseg analize. Bolj pomembna so zastavljena vprašanja (in način njihovega zastavljanja), kot pa odgovori.

REFERENCE

- Abraham, F. (1980): *Perspectives on Modernization: Toward a General Theory of Third World Development*, Washington (University Press of America).
- Bellah, R. (1970): "Religion. Sociology of Religion", *International Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. D. Sills), New York (McMillan).
- Durkheim, E. (1968): *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris (PUF).
- Eisenstadt, S. N. (1967): "The protestant ethic thesis in analytical and comparative perspective", *Diogenes* (59), 25-46.
- Eliade, M. (1993): *Kozmos in zgodovina*, Ljubljana (Hieron).
- Hadden, J. (1981): "Toward desacralizing secularization theory", *Social Forces*, 587-611.
- Lenski, G. (1961): *The Religious Factor*, Garden City (Doubleday).
- Novaković, D. (1988): *Božanstvenost društva. Sociologija religije Emilea Durkheima i francuske sociološke škole*, Zagreb (RZRKSSOH).
- O'Toole, R. (1993): *Religion: Classical Sociological Approaches*, New York (McGraw-Hill Ryerson).
- Turner, B. (1991): *Religion and Social Theory*, London (SAGE).
- Weber, M. (1966): *The Sociology of Religion*, London (Routledge).
- Weber, M. (1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*, Ljubljana (Studia humanitatis).

Pluralizem versus neokorporativizem I. del

IGOR LUKŠIČ

POVZETEK

Pluralizem figurira kot vodilna teoretska usmeritev pri študiju ameriške politike, skupaj s širitvijo hegemonije ZDA v svetu, pa postaja pluralizem tudi hegemonika teorija za razumevanje politike v skoraj celem svetu. Avtor prikazuje pluralizem skozi oči njihovih kritikov in braniteljev in ugotavlja, da je njegova identiteta težko določljiva. Pluralizem se je oblikoval predvsem kot ideologija in dogma, ob kateri se meri odstopanje od idealnega tipa pluralizma, ki ga empirično poosebljajo ZDA. Neokorporativizem predstavlja najresnejšo kritiko pluralizma na terenu liberalne ideologije. Avtor analizira stališča obeh doktrin do načela tekmovalnosti in do države.

ABSTRACT

PLURALISM VERSUS NEO-CORPORATIVISM

Pluralism figures as the main theoretical direction in the study of American politics. With the expansion of US hegemony in the world, pluralism is also becoming a hegemonic theory for understanding politics in almost all the world. The author shows pluralism through the eyes of its critics and defenders and concludes that it is difficult to define its identity. Pluralism has been formed mainly as an ideology and dogma next to which deviation from ideal pluralism, empirically manifest by the USA, is measured. Neo-corporativism represents the most serious criticism of pluralism in the field of liberal ideology. The author analyses the position of both doctrines regarding the principle of competition and the state.

*Na glavni cesti se je zaradi mnogih stranskih poti izgubila ovca.
Tisti, ki se učijo, si ugonobijo življenje zaradi številnih mnenj.
Nauk si po svojem izvoru ni protisloven, niti ne neenoten.
Različni so le sklepi. Ker je tako, bo pogubi ušel tisti, ki se obrne
k enakosti, ter se vrne v enotnost.*

Xin Du Zi

Diskusija med (neo)korporativizmom in pluralizmom se je vnela v sedemdesetih letih. V osemdesetih se je močno razplamtela in se do danes še ni pogasila. Sodelujoči so v diskusiji na novo vrednotili pojme sodobne politike in politične znanosti, pojme, ki so še vedno zavezani hegemoniji liberalizma in (liberalne) demokracije. Fukuyama (1990) je razglasil konec zgodovine, ki ga po njegovem predstavlja konsenz o liberalni demokraciji kot zadnji fazi razvoja politike in zavesti o politiki. Diskusija o neokorporativizmu je že pred tem začela nažirati ta konsenz tudi na ravni refleksije.

Avtorji, ki veljajo za začetnike diskusije o (neo)korporativizmu, so Philippe Schmitter, Gerhard Lehbruch ter Pahl in Winkler. Najbolj naravnost je pluralizem napadel Schmitter, Lehbruch bolj posredno¹, Pahl in Winkler kot ekonomista, pa ga nista niti omenila². Schmitter je svoje razumevanje korporativizma zastavil na več ravneh: kot pristop k preučevanju skupin, kot tip interesnega predstavništva, kot model za komparativno analizo, kot politično oznako stoletja itd., predvsem pa kot alternativo pluralizmu. Predno se je lotil opredeljevanja korporativizma, je Schmitter skušal pojem rešiti pred navlako, ki je pojmu dajala pejorativni prizvok. Dokazoval je, da sodobni korporativizem nima nič skupnega s fašizmom, katolicizmom, organizmom in da ga je zato neupravičeno enačiti s totalitarizmom in ga predstavljati kot nasprotnika demokracije. Sodobni korporativizem se po njegovi opredelitvi dotika samo interesnih združenj in moderne države. "Korporativizem lahko definiramo kot sistem interesnega predstavništva, v katerem so konstitutivne enote organizirane v omejeno število posameznih, prisilnih, netekmovalnih, hierarhično urejenih in funkcionalno razdeljenih kategorij, ki jih država prizna ali licencira (če ne ustanovi) in jim zagotavlja ustrezen monopol predstavljanja znotraj določene kategorije v zamenjavo za zagotavljanje določenega nadzora nad izbiro vodstva in artikulacijo zahtev in podpor" (Schmitter, 1979:13).

Po Schmitterovi oceni je sistem, ki ga je legitimiral pluralizem, razpadel, zato pa razpada tudi pluralizem. Ta proces razlaga z imperativom po vzpostavljanju stabilnega buržoazno-dominantnega režima in po zagotavljanju družbenega miru. Plurali-

1 Lehbruch je novi korporativizem, ki se je razvil v Evropi v razmerah liberalne demokracije, imenoval liberalni korporativizem in ga razlikoval od avtoritarnega korporativizma fašističnega, katolicističnega ipd. tipa. V svojih analizah je pokazal, da strankarski sistem in liberalna demokracija ne moreta več preživeti brez institucij liberalnega korporativizma. Korporativizem in pluralizem živita v sožitju kot dvotirni politični sistem sodobnih evropskih demokracij.

2 Pahl in Winkler opredeljujeta korporativizem kot "novo obliko političnoekonomске organizacije" (1976:5), na drugem mestu pa kot "ekonomski sistem, v katerem država usmerja in nadzira pretežno privatno posedovana podjetja v skladu s štirimi načeli: enotnostjo, redom, nacionalizmom in uspehom" (1976:7).

zem je pri realizaciji te zgodovinske naloge pokleknil.

Številni avtorji so sledili Schmittrovo zastavitev korporativizma kot izziva pluralistični "pravovernosti ali paradigmi"³ (Cawson, 1986:1). Vnela se je srdita bitka, v kateri korporativisti očitajo pluralistom, da ne razumejo obstoječih političnih procesov, pluralisti pa očitajo korporativistom, da ne razumejo pluralizma in ne upoštevajo njegove sposobnosti za usklajevanje novim razmeram. Pomemben razlog za razplamtevanje diskusije je gotovo v tem, da je postal pluralizem prešibak pri oblikovanju konsenza o ključnih problemih družbe (Hearn, 1984:331).

Moderni pluralizem je vzniknil kot reakcija na koncentracijo suverenosti v nacionalni državi. Izpostavil je pomen "vmesnih organizacij" in se zavzel za njihovo avtonomijo v razmerju do države. Pluralisti so verjeli, da bogastvo najrazličnejših samoupravnih asociacij predstavlja branik svobode, demokracije in družbenega življenja. Sodobnejša, ameriška⁴ verzija pluralizma "se osredotoča na policy proces in je hkrati empirična in normativna" (Self, 1985:80).

Teorija pluralizma na splošno figurira kot vodilna teoretska usmeritev pri študiju ameriške politike (Perry, 1991:549; Held, 1989:179; Morrison, 1987:3). Manley (1983:368) trdi, da je "pluralizem najbolj razprostranjeno sprejeta teorija" "pri razumevanju politične moči v ZDA". V povojnem obdobju se je vzpostavil kar enačaj med pluralizmom in ameriško demokracijo⁵, tako da obstaja nek nenapisan in neupovedan, pa vendar prisoten konsenz, da je pluralistična demokracija ameriška⁶ demokracija⁷. Prepotentnost amerikanizma najbolj ilustrira izjava Shilsa (1956, cit. po Self, 1985:106): "Liberalizem je sistem pluralizma. Je sistem številnih centrov moči, več področij privatnosti in močnega notranjega impulza k vzajemni prilagoditvi sfer, namesto dominacije in podrejanja druga drugi."⁸ Bolj drži ugotovitev Lowija, ki trdi

- 3 "To delo začenja v duhu nezadovoljstva s prevladujočim 'pluralističnim' modelom razvitih, demokratičnih industrijskih družb," je ilustrativno zapisal Harrison (1980:1) v predgovoru svoje študije *Pluralism and Corporatism*.
- 4 "Pluralistična politična znanost je v prvi vrsti ameriška in je bila na vrhuncu v petdesetih in šestdesetih letih..." (Self, 1985:80) V nadaljevanju Self (1985:105) govori o "American-style pluralism" in ga razlikuje od angleške ali evropske verzije. Ta zgodnji pluralizem je poudarjal vrednoto samouprave 'vmesnih organizacij' in omejevanje centralizirane oblasti. Pluralistični ideal tega obdobja je bila kultivacija velikega obsega institucij s pomočjo samouprave na lokalni ravni ali v organizacijah.
- 5 Tako Williamson (1985:138) upravičeno trdi, da je pluralizem tudi "politični model", čeprav je v osnovi "pristop politični analizi". Beyme (1986:142) opozarja, da se je v politično znanost celega sveta penetriral ameriški razlagalni model, ki enači vodilno vlogo Amerike v politični znanosti z vodilno vlogo Amerike v politični demokraciji.
- 6 Williamson (1985:151) ugotavlja, da so tradicionalni pogledi pluralistov vezani na problem lobiranja, kot ga pozna izkustvo v ZDA pa tudi v Veliki Britaniji. Cawson (1986:47) poroča, da je bil kriterij za razvrščanje posameznih političnih sistemov na lestvici bolj-manj pluralizma dostop interesnih skupin do vlade. Več ko ima interesnih organizacij dostop do vlade, bolj je sistem pluralističen. Tako je najvišje kotiral sistem ZDA, parlamentarni sistemi z discipliniranimi strankami pa so bili manj pluralistični.
- 7 Da se je to lahko zgodilo, so morali ameriški pluralisti pozabiti tisti del zgodovine pluralizma, ki se je oblikovala v Evropi, in še posebej tisti del, ki je simpatiziral s socialističnimi idejami. Tudi če pozabimo na daljno zgodovino pluralne misli od Aristotela do Gierkeja, vendarle nobena resna zgodovina pluralizma ne more mimo dela Harolda Laskija in G.D.H. Cola. Ameriški pluralisti ju niso prebavili, ker sta ameriški demokraciji tuja. Tako pod pojmom pluralizma, kot ga v svojem svetovljanskem prikazu razgrinja A. Bibič (1990), nikakor ne moremo prepoznati zožene opredelitve pluralizma, ki kraljuje v ameriški politično-politološki srenji. Dolžni smo opomniti, da tu uporabljamo pojem pluralizma v ameriškem smislu, saj je ravno naboj, ki ga nosi ta pojem, doživel ostro kritiko s strani neokorporativizma in nikakor ne pluralizem nasploh, kot se na prvi pogled zdi.
- 8 Self (1985:106) kritično pripominja, da je sodobni ameriški pluralizem ravno nasprotno "vnesel zmedo v lokacijo moči, vdrl v tradicionalna območja privatnosti in ne ustreza kaj prida ideji vzajemnega ravnotežja".

nasprotno. Temeljno potezo pluralizma tvori predstava, da družba s pluralizmom ostaja avtomatična⁹. Pluralizem je prav tako mehanicističen kot Smithova ekonomija. Pluralisti verjamejo, da pluralistično tekmovanje teži k ravnovesju¹⁰. Pri tem je uporaba vlade samo eden od mnogih načinov, s katerim skupine dosega ravnovesje (Lowi, 1969:47). Tudi Beyme (1974:211) ugotavlja, da je "konceptija nereflektirane relativno staroliberalnega modela ravnovesja v pluralistični teoriji" po drugi svetovni vojni¹¹, kljub številnim kritikam še vedno vladajoča.

Pluralizem predstavlja temeljni objekt kritike neokorporativizma, ker je ravno ta teorija dajala osnovni pečat demokratični teoriji v preteklih petdesetih letih. Osnovna napaka demokratične teorije tega obdobja je bila omejena samozadovoljnost, ki je bila uvedena ob olajšanju z zmago nad totalitarizmom in nato pa jo je negovala prosperiteta in stabilnost v petdesetih letih. Pluralizem je tedaj proklamiral ukvarjanje z empirijo soodvisnih in harmoniziranih skupin, zlasti pa je bila v vseh zahodnih družbah dobrodošla njegova temeljna deviza, da je z demokratičnim svetom vse v najlepšem redu (O'Sullivan, 1988:4). Pluralizem je razglasil in empirično potrdil, da je bil strah pred tiranijo večine samo fantom, ki se je pojavil v glavah nekaterih teoretikov. Tudi Hirst ugotavlja, da je pluralizem dejansko funkcional "kot apologija zahodne demokracije. Zelo redko je bil uporabljen kot sredstvo kritike..." (Hirst, 1990:41).

Kljub tako obsežnemu konsenzu, je ocena pluralizma zapleteno početje: prvič zato, ker "intelektualni rodovnik pluralizma ni docela pojasnjen" (Held, 1989:179), in drugič, zato, ker ga v literaturi ne razlikujejo jasno od elitizma¹² in razrednega pristopa (marksizma). "Ni lahka naloga ugotoviti, kaj pluralizem je in ločiti njegove razlagalne namene od političnih", ugotavlja Cawson (1986:4). Pluralizem zase trdi, da je "zvest opis politike interesov in delovanja liberalno demokratičnih političnih sistemov" in hkrati "moralno superioren nad alternativnimi oblikami političnih sistemov" (Cawson, 1986:4). Svojo jasnost dolguje predvsem svoji antimarksistični identiteti, saj je Bentley (1908) odkril pluralizem interesnih skupin kot teorijo uperjeno proti marksizmu in razrednemu pristopu analize politike.

Tu pa nastopijo še večje težave, ki izhajajo iz zlihanosti pluralizma kot analitičnega ali deskriptivnega pristopa s pluralizmom kot modelom politike, kar smo že predhodno naznačili¹³. Da bi ujeli to dvojnost, bomo pluralizem poskušali zagrabiti skozi refleksijo nepluralistov. Ti lahko nedvomno pokažejo več vsebine, ki jo pojem pluralizma v sebi nosi, kot so jo zmožni razkriti nereflektirani pogledi pluralistov. Pluralisti bodo dobili svoje mesto pri refleksiji svojih kritikov, kjer bodo lahko (povnanjeno) pokazali moč pluralizma.

Med najpomembnejše elemente pluralizma tako sodijo:

- 9 "Teorija, po kateri se pluralistični sistem avtomatsko legitimira tako, da dovoljuje oglašanje vsakemu interesu, ki se pojavi v civilni družbi, predpostavlja, da se člani sistema strinjajo, ne da bi preverjali, kako se njihovi interesi zadovoljujejo, pač pa se omejujejo na to, kako deluje postopek" (Pizzorno, 1981:281).
- 10 Podrobnejši opis takšnih pojmovanj in njihovo kritiko je posredoval Mills (1965) zlasti v poglavju o ravnotežju, kjer opozarja na neupravičeno prenašanje modela iz ekonomije na politiko.
- 11 Ideološke afirmacije v petdesetih letih 20.st. so gradile na pluralizmu in ne več na liberalizmu. Celo socialna država, ugotavlja Maier (1981:49), je bila preformulirana v sklopu pluralistične doktrine.
- 12 Arthur Bentley, *The Process of Government* (1949), Earl Latham, "The group bias of politics" (*American Political Science Review*, 1952), David Truman, "The American system in crisis" (*Political Science Quarterly*, 1959), William Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (1959), Robert Dahl, *Who Governs?* (1961), Giovanni Sartori, *Democratic Theory* (1965) so kot temelj pluralizma vzpostavili hkrati elitistično konceptijo demokracije (Harrison, 1980:65). Dodatna težava je v tem, da so pluralistične raziskave pretežno usmerjene v preučevanje lokalnih skupnosti, elitistične in razredno strukturne analize pa poantirajo nacionalno-državno raven (Manley, 1983:368).
- 13 Beyme (1974:204) ugotavlja, da je Bentleyev zastavek izgubil "sleherno analitično vrednost" in da postaja vse bolj jasno, da se je Bentley "gnal ne za empirično, temveč za utopično teorijo".

1. Politična in ekonomska moč ni pravično razdeljena med prebivalstvo, toda neenakost je nekumulativna, kar pomeni, da večina ljudi ima neke vire moči in da noben vir ni ekskluziven.

2. Proces odločanja tvori množstvo centrov moči, pri čemer nobeden od njih ni suveren.

3. Politični sistem je odprt za množstvo interesov, če se ti interesi čutijo dovolj močni, glede zadeve, v zvezi s katero mobilizirajo pritisk.

4. Javna politika se oblikuje v procesu pritiskanja, pogajanj in barantanja med interesnimi skupinami in vladnimi uradniki. Vlada je v centru politike, skupine pa niso del sistema vlade, so pa pomemben del političnega sistema. Njihov obstoj krepi demokracijo.

5. Politične stranke imajo glavno nalogo pri organizaciji volitev in s tem pri volitvah parlamenta in vlade, potem pa se nanje gleda kot na posebno formo skupine pritiska. Poleg tega imajo stranke funkcijo agregiranja interesov skupin, ki jih ne podrejajo skupni ideologiji.

6. Neaktivnost, pasivnost pluralizem razume kot pristajanje na vladno politiko.

7. Razredi imajo enako mesto v analizi kot skupine.

8. Pluralizem zagotavlja stabilno demokracijo z visoko stopnjo konsenza.

9. Večina preko kompetitivnih volitev pomembno posredno ovira in posredno vzpostavlja vladne odločitve.

10. Pluralisti nimajo teorije države, ker "njihova politična teorija strankarske vlade in skupin pritiska nima sobe zanje" (Cawson, 1986:16). Državo smatrajo kot neobstoječo, pozornost pa usmerjajo na vlogo izvoljene vlade, kako posega med konfliktno zahteve skupin in se trudi slediti strankarskim političnim ciljem.

11. Ekonomija in politika nista le različni področji obnašanja, temveč zahtevata tudi različno teoretsko obdelavo.

12. Moč opredeljujejo kot sposobnost enega dejavnika, da doseže cilj, kljub nasprotovanju drugega. To pomeni, da je moč predvsem "sposobnost za uspešno sodelovanje pri odločanju" (Cawson, 1986:30). Viri moči so različni, široko razprostranjeni in razporejeni, nobeden od njih pa ni v prednosti. Tako politična moč ne sledi ekonomski moči. Volitve so dejavnik zaščite pred tem, da bi se politična moč koncentrirala v rokah posestnikov ekonomske moči.

13. Pluralizem vidi politiko kot kompetitivno in se "pragmatično usmerja na 'tu in zdaj' politične akcije, ne pa na temeljne značilnosti političnega sistema" (Self, 1985:80).

14. Prekrivajoče se članstvo med skupinami ublažuje politične konflikte in promovira resnični kompromis med skupinami.

15. Pluralizem se osredotoča na "povpraševalno" stran političnega sistema.

Na osnovi tega nepopolnega pregleda, kaj naj bi pluralizem bil, je še bolj razvidno, da se mnenja med avtorji precej razlikujejo, predvsem zato, ker skladno svojemu interesu v spopadu s pluralizmom izpostavljajo za njih pomembne točke in avtorje. Kljub temu je po našem mnenju opredelitev pluralizma najbolj zadel Perry (1991:551): "Pluralistična teorija postavlja, da ameriški politični proces poganjajo tekmujoče interesne skupine, ki poskušajo vplivati na proces vladnega odločanja tako, da bi uveljavile svoj interes. Te skupine in vladni odločevalci tvorijo množstvo centrov moči in noben posamezen center moči ni suveren. Po pluralistični formulaciji so vladne odločitve in politike rezultat kolektivnih naporov interesnih skupin, ki prenašajo svoje zahteve vladnim uradnikom in vsiljujejo svoje zahteve, da bi dosegle zanje ugodno akcijo, ki je seveda povezana s preferencami vladnih odločevalcev. Preference so lahko v različnih stopnjah zasnovane na vplivu interesne skupine" (Perry,

1991:551).

Že ob nastanku pluralizma so se oblikovale štiri temeljne točke, ki so jih kasnejše kritike še poglobile in dopolnile:

1. Skupine pritiska ne prispevajo h kompromisu med člani skupine niti ne kanalizirajo njihovih zahtev. Članstvo je povsem odrinjeno od oblikovanja interesov. Ta kritika pluralizma je najbolj znana pod geslom "železni zakon oligarhije" (Michels).

2. Predstava o enakovrednosti skupine ne deluje, saj se empirično venomer izkazuje, da obstajajo močnejše in šibkejšje skupine, od katerih imajo prve dostop do mest odločanja, druge pa ne. Vektorska vsota pritiska skupin ni interes skupnosti.

3. Vlada prizna samo nekatere od skupin kot pogajalce in s tem potrjuje ugotovitve pod predhodnima točkama.

4. Skupina, ki ji je priznan monopol, se postopno poveže z birokracijo določenega oddelka in skupaj z njo monopolno načrtuje in vodi določeno politiko (policy). S tem je sleherna tekmovalnost odpravljena.

Prva resnejša povojna kritika¹⁴ je prišla izpod peresa Bachracha in Barata (1962), ki sta vpeljala pomen neodločanja in pojem nedogodka v politično znanost. Tako sta tematiziral problem selektivnosti političnega sistema in pokazala, da pluralizem s svojo koncepcijo pozitivistične, enodimenzionalne moči enostavno spregleda dejansko neenakost med tekmujočimi skupinami¹⁵.

Na to točko so navezali kasnejšo kritiko tudi drugi, npr. Lukes (1978) in Morriss (1972)¹⁶, ki ugotavljajo, da politični proces v pluralističnih sistemih skozi organizacijske postopke in s pomočjo ideologije izključuje glavna vprašanja, tako da je pluralistična politika omejena na tiste interese, ki so v prid vladajočemu razredu. Ta ostanek politike, ki je viden, pa potem pluralisti preučujejo in razglajajo za celokupno politiko, ki zagotavlja politični konsenz. Dejansko se pluralisti osredotočajo na "notranji pluralizem v okviru mogočnih", "odločevalni okvir, določene prioritete in splošna pravila igre pa brez diskusije prevzemajo" (Beyme, 1974:210). Cawson (1986:2) uporablja metaforo ledene gore, katere vrh opazujejo pluralisti in ji pojejo hvalnice. V del pod vodo, kjer se odvijajo izrazito nedemokratski procesi, pa pogled pluralistov ne seže.

Pluralizem je izkazal svojo elastičnost na primeru kritik tega tipa, saj je "preprosto absorbiral idejo neodločitve v svojo kategorijo odločitve: prva odločitev o javni agendi je, kakšna odločitev naj bi bila na agendi, pri tem pa uporabljajo za raziskovanje iste metode kot v primeru vseh drugih odločitev" (Cawson, 1986:2).

Najhujši udarci so se začeli ob koncu šestdesetih in v začetku sedemdesetih let¹⁷. Vietnamska vojna, afera Watergate, naraščajoča brezposelnost, neustavljiva in-

14 V istem času, v začetku šestdesetih let, je pluralistično monotonost razbil C. Wright Mills z delom *Elita oblasti* (DZS, 1965), v katerem je dokazal pluralizmu ravno nasprotno trditev: ameriško družbo obvladajo elite v vojski, ekonomiji in politiki. "Vrh moderne ameriške družbe je čedalje bolj enoten in videti je, da se njegovi deli večkrat zavestno usklajujejo: na vrhu je nastala elita oblasti." Poleg tega "sredina ne povezuje vrha z dnom", dno pa je "politično razdrobljeno in vedno bolj negibno" (Mills, 1965:324), zato trditev o enakosti skupin nima realne podlage. Mills je doktrino pluralizma imenoval "romantični pluralizem", s čimer je poudaril njeno sanjavo nestvarnost in pomanjkanje čuta za realno razporeditev oblasti v družbi.

15 Beyme (1974:212) je kritike pluralizma klasificiral v štiri tipe: teorija represivne tolerance (Marcuse), teorija elit (Mills), kritika socialne državnosti, teorija državnomonopolnega kapitalizma. Tu se jim posebej ne bomo posvečali, ker bi nas oddaljilo od diskusije med pluralizmom in neokorporativizmom.

16 S. Lukes, *Power: A Radical View*. MacMillan, New York, 1978; P. Morriss, *Power in New Haven: A Reassessment of "Who governs"*. British Journal of Political Science, vol.2, 1972.

17 Podobno ugotavlja Held (1989:190-91), ki trdi, da so dogodki in okoliščine poznih šestdesetih let z vrhom v aferi Watergate "globoko pretresli premise klasičnega pluralizma".

flacija in ozaveščanje velikanskih neenakosti skozi razna družbena gibanja so prisilila pluraliste, da so revidirali svoja stališča. Dahl¹⁸ in Lindblom (1976), eminentna predstavnik pluralizma v povojnem obdobju, sta šla "tako daleč v 'levo'¹⁹, da se je začelo govoriti o "neo" ali "postpluralizmu" (Manley, 1983:369). Manley je namesto tega uvedel razlikovanje med pluralizmom I, pred začetkom sedemdesetih let, in pluralizmom II, ki se je razvil kot kritika pluralizma I.

Za našo razpravo je posebej pomembno, da je do spremembe pluralistične paradigme in do njene ostre kritike tudi v vrstah pluralistov prišlo hkrati s kritiko, ki so jo na pluralizem naslovili neokorporativisti in neomarksisti.

Spremembe v svetu kapitalizma, v razmerju med delom in kapitalom, v strukturi države itd. so reflektirali številni družboslovci, ki pa so ali ostali znotraj vladajoče paradigme pluralizma, ali pa so osnovali novo, alternativno paradigmo, imenovano korporativizem. Znotraj obeh usmeritev gre za tematizacijo istega dogajanja²⁰, hkrati pa se je med njima vnel boj za hegemonijo znotraj polja teorije. Kmalu je postalo jasno, ugotavlja (Cawson, 1986:2), da ni šlo toliko za nesoglasja "glede narave družbenih znanosti, temveč za ideološka razhajanja med 'ortodoksno' in 'radikalno' pozicijo". Tudi Panitch (1980:184) je opozoril, da je "razprava o definicijah dejanske razprava med različnimi teoretskimi okviri, kjer igrajo svojo vlogo normative in ideološke preference". Temeljna mejna črta med korporativizmom in pluralizmom, kot jo vidi Williamson (1985:153), poteka med koncepcijami države in moči.

Korporativizem ni samo alternativna, dopolnilna teorija ali pristop preučevanju tistega, kar ameriški pluralizem ni tematiziral, ker mu v takratni ZDA tega ni bilo treba, pač pa predstavlja poskus blamirati prevladujočo usmeritev v teoriji politike, ki domuje v ZDA. V tem smislu ima vsaj implicitno antiameriški naboj, ki je bil spodbujen z Vietnamsko vojno in Watergatom, in afirmira osrednjeevropsko²¹ (in z njo tudi druge neameriške) politično samozavest. Boj med korporativizmom in pluralizmom je zato tudi boj za prestiž, kar je jasno razvidno zlasti iz intervencij užaljenih veličin kot je npr. G.A. Almond (1983). Ameriški pluralizem namreč nikoli ni sprejel v svojo zakladnico tiste veje pluralizma, ki je krepko simpatizirala s socializmom: Harold Laski in G.H. Cole²². Bil je skozinskoz ameriški: ukvarjal se je z ZDA empirično, teoretiziral ameriško izkustvo, opravičeval ameriško demokracijo in videl ostali svet samo kot mesto presaditve svojih ameriških dognanj. Zato je bila Schmittrova strast in še nekaterih v začetku diskusije toliko večja, ko so brezkompromisno frontalno napadali pluralizem in ga umeščali v ropotarnico zgodovine.

Pred napadi tega tipa nobena samorevizija pluralizma ni mogla pomagati. Dok-

18 Self (1985:101) Dahla imenuje "najbrž najvplivnejši predstavnik ameriškega pluralizma", Hirst (1990:39) pa pravi, da je Dahl "najbolj rigorozen teoretik pluralizma".

19 Dahl (1967:24), ki ga Williamson (1985:139) imenuje "mentor modernega pluralizma", je še leta 1967 ugotavljal "mimo reševanje konfliktov v vzajemno korist večine, če že ne vseh tekmujočih strani", "zmanjšanje nasilja in povečanje konsenza v ZDA. Pluralizem je bil ne le teorija moči, temveč tudi opravičevanje obstoječe strukture moči v ZDA (Manley, 1983:369).

20 Williamson (1985:153) ugotavlja, da tako pluralisti kot korporativisti "govorijo isti jezik" in tematizirajo iste probleme s pojmi "partnerstvo, pogodbe, skupnosti". Obe smeri poudarjata "kontinuiteto odnosov in da obstaja sprememba."

21 Za primer navajamo zbornik Martina Heislerja (1974): *Politics in Europe*.

22 To ne pomeni, da imenovana avtorja nista s svojimi idejami vplivala na koga od avtorjev iz vrst pluralistov. Nasprotno, evidentno je, da je G. H. Cole z idejo industrijske demokracije vplival na Dahla (1985). Vendar, ta vpliv ni revidiral podobe o ameriškem pluralizmu. Celo Dahlove inovacije v sedemdesetih in osemdesetih letih niso vplivale na podobo ameriškega pluralizma, ki je hkrati podoba Amerike (ZDA) o njej sami.

trina, ki je bila tako zlizana z modelom politike, ki je izkazal empirične, vsem vidne disfunkcije, se ni mogla pobrati čez noč. Najzgovornejši dokaz za to, kako se je razblinila samoumevnost moči pluralizma, je dejstvo, da je bilo možno in nujno napisati razpravo z naslovom "Retrieving pluralism", v kateri je Hirst (1990:38-56) poskušal "ponovno odkriti pluralizem".

Dahl in Lindblom (1976:XXXVI, XL) sta zahtevala demokratizacijo ameriške poliarhije in strukturalno reformno ameriškega politično ekonomskega sistema z uveljavljanjem zahteve po "redistribuciji bogastva in dohodka". Ugotovila sta, da so ZDA "več denarja, energije in organizacijskih naporov vrgle v obstrukcijo enakosti, kot pa v njeno doseganje, več v oviranje naših svoboščin, kot pa v njihovo razširitev, in več v ohranjanje korporacijske domene kot privatne zaščite, kot pa v spreminjanje njihovih javnih dejanj v javna".

Za našo razpravo je najpomembnejša njuna ugotovitev ali če hočemo priznanje, da "biznis igra posebno vlogo v politiki poliarhije, ki se kvalitativno razlikuje od politike interesnih skupin", ki je tudi "veliko močnejša od vloge interesnih skupin" (Dahl in Lindblom, 1976:XXXVI). Ugotovila sta tudi, da "vladne odločitve odražajo in krepijo strukturo neenakosti".

Pluralizem se ne more dokopati do želene rešitve enakosti predvsem zato, ker vztraja na delitvi med ekonomsko in politično enakostjo. Pluralizem je že spoznal, da "se ekonomski viri pogosto neposredno prevajajo v politične vire, iz česar bi sledilo, da politična enakost zahteva redistribucijo ekonomskih virov. Dahl, seveda ni šel tako daleč²³" (Manley, 1983:377). Namesto tega trdi, da je edina alternativa družbenemu pluralizmu "dominacija razsvetljene elite" (Dahl in Lindblom, 1976:XXXVI), s čimer pluralizem II ostaja na paradigmi pluralizma I.

Temeljno vprašanje je, ali je privilegirana pozicija biznisa skladna s pluralistično demokracijo. Lindblom odgovarja, da ni, Dahlov odgovor pa ni tako jasen. Oba pa nasprotujeta spremembam splošnih vrednot, na katerih stoji ameriški sistem (Manley, 1983:380). Okrog teh vrednot se odvija realni konflikt. Poslovni svet teh vprašanj ne pusti na dnevni red politike. Kaže, da je vsaj pluralizem že toliko dozorel, da jih bo širše sprejel. Seveda pa je še daleč, da jih bo skušal tudi rešiti, kar bo nujno potegnilo za sabo tematiziranje "polne substancialne enakosti kot družbenega cilja" (Manley, 1983:382). Šele tedaj bo postalo tudi jasno, da neenakost v kapitalizmu ni obstranski produkt ali napaka, temveč njegova strukturna nujnost.

V ta kontekst sodi zanemarjanje rasnega problema v pluralistični teoriji. Številni avtorji (Perry, 1991; Parenti, 1970; Pinderhughes; 1986, Beyme, 1974:205) opozarjajo, da je pluralistični model padel na izpitu pri obravnavi črncev, saj jih je enostavno spregledal kot (strukturno odrinjeno) skupino. Magagna (1988:438) poroča o številnih kritikah, ki opozarjajo, da "pluralistične vrednote ne izražajo nujno realnih nasprotij in neenakosti".

Saunders (1979, cit. po Newman, 1981:205) je ugotovil, da je pluralizem opisen in tavnološki. Opisen je zato, ker "moderna demokratična teorija jemlje kot startno točko empirično vprašanje o tem, kaj so značilnosti političnega sistema, ki ga na

23 Dahl je po eni strani eden od utemeljiteljev "klasičnega pluralizma" (Held, 1989:181) ali ameriškega pluralizma, kot ga tu imenujemo, hkrati pa je bil tudi njegov oster kritik. Zlasti v osemdesetih letih je z deli *Pluralism Revisited* (1980), *Dilemmas of Pluralist Democracy* (1982), *Preface to Economic Democracy* (1985) in *Democracy and its Critics* (1989) daleč presegel stališča iz petdesetih let. Vendar kritiki pluralizma tega ne vidijo, zato ker je Dahl v petdesetih letih zajel duh časa v ZDA, postal simbol pluralizma in s tem ameriške teorije demokracije. In kot ta simbol ga kritiki neusmiljeno napadajo. Tako so njegova stališča iz osemdesetih let bolj ali manj irelevantna s stališča ameriškega pluralizma, nikakor pa ne, če se lotimo preučevanja Dahlovega prispevka teoriji demokraciji.

zahodu imenujemo demokratičen, in tавтоloški (ali ideološki je verjetno boljši pojem)", ker "so idealizirani opisi posameznih političnih sistemov, ki služijo povzdigovanju vsakega elementa tega sistema v vrline in opravičevanju tega, kar najdevajo kot ad hoc racionalizacijo." Ravno zaradi teh svojih lastnosti se ni mogel skopati iz zagate, v kateri se je znašel po zaslugi neljubih dogodkov, kljub temu da se je skušal izviti s t.i. neopluralizmom.

(NEO)KORPORATIVIZEM

Schmitter je bil prvi, ki je pluralizmu neposredno zoperstavil nek drug koncept, ki ni bil ne marksizem in ne elitizem. Samo zato velja tudi za začetnika diskusije o neokorporativizmu. Na to mesto ga je postavila njegova kritika pluralizma²⁴, vladajočega modela politike in rezoniranja politike v zahodnih državah, ne pa njegovo ponujanje alternative²⁵, ki je bila v diskusiji v povojnem času²⁶, zlasti izpostavljeno pa v šestdesetih letih. Kritika se je močno prijela tudi zato, ker je ni bilo mogoče odpraviti s stereotipi, ki jih je pluralizem že razvil v razmerju do marksizma in elitizma.

Schmittrov korporativizem je začel na ruševinah pluralizma²⁷ in, kar je pluraliste najbolj zbadlo, se šel doslednega pluralista: soočil je teoretski (opisni) koncept z empirično realnostjo. Ugotovil je, da pluralizma ni več, in pritrnil Manolescu, da je dvajseto stoletje stoletje korporativizma²⁸. Kapitalizem za Schmitta ni vprašljiv, prav tako ne za Lehmbucha, zato ju je bilo nemogoče uvrstiti med revolucionarje, marksiste ali podobne stereotipne - iste, s čimer bi ju pluralizem lahko elegantno pometel pod tepih.

Pojem (neo)korporativizma ni v rabi kot enoten koncept. Lehmbuch (1979b:299) ugotavlja, da je "diskusija o modernem korporativizmu postala polje srečevanja različnih pristopov in tradicij družbene znanosti" (Lehmbuch, 1979b:299). Vendar pa je ravno Schmittrova opredelitev postala paradigmatična in zato je podvržena številnim upravičenim kritikam. Lehmbuch ugotavlja, da

1. ne izčrpuje ključnih dimenzij korporativizma,
2. ne pove eksplicitno, ali je korporativizem povezan s kapitalizmom ali določeno stopnjo njegovega razvoja,
3. ne pove, ali je korporativizem univerzalna formula, ki je uporabna za vse vrste interesov ali je vezana samo na razredne interese. Kljub pomanjkljivostim pa je do sedaj edina koncepcija, ki ustreza potrebam komparativistike in ki dopušča operacionalizacijo z meritvami v različnih državah na dolgi rok (Lehmbuch, 1979b:300).

24 Jordan kritizira Schmittrovo optimalno zastavitev iz leta 1974, ko je korporativizem postavil kot teoretsko paradigmo za preučevanje skupin pritiska, lobijev in interesnih združenj proti prevladujočemu pluralizmu. Opozarja na to, da svojega ostrega stališča Schmitter ni ustrezno dokumentiral, saj navaja le Lowija, Kariela in McDonnella, kot predstavnike pluralistične ortodoksije. Ugotavlja, da je Schmittrovo "stališče do pluralizma na splošno sovražno" (Jordan, 1984:140).

25 Beyme (1981:88) tako upravičeno trdi, da korporativizem obravnava samo vprašanja, ki so se doslej obravnavala pod drugimi imeni, npr. "omejeni pluralizem" ali "področni pluralizem", ne moremo pa se strinjati z njegovo oceno, da je šlo za pretiravanje, saj je pojem nosil "naddobesedni" naboj, ki se je izkazal za zelo produktivnega.

26 Na primer Beer (1956, cit. po Williamson, 1985:145) je že tedaj formalizirane relacije med vlado in skupinami označil kot "kvazikorporativizem" in jih tudi opisal.

27 Held (1989:192) poroča, da se je klasični pluralizem (Dahl, Truman petdesetih in šestdesetih let) "razpustil v vrsto konkurenčnih šol in usmeritev".

28 Čeprav lahko govorimo o stoletju korporativizma od leta 1900, pa se je "dejanski boom v liberalnem korporativizmu očitno dogodil šele v drugi polovici tega stoletja" (Lehmbuch, 1979b:301).

Po silnem prvem udaru korporativizma, je v spravljivejšem tonu nastopil Cawson. Po njegovem mnenju politični sistem, ki ustreza razviti kapitalistični ekonomiji, vsebuje korporativni²⁹ sektor in pluralistični sektor interesnega predstavnštva, rast prvega na račun drugega je možno videti kot "pot v zamračitev liberalne demokracije." Ali bo ta mrk pripeljal v "redistributivni ali v konservativni korporativizem", je v veliki meri odvisno od politične strategije delavskega gibanja (Cawson, 1978:181). "Pluralistično tekmovanje med neinkorporiranimi interesi bo lahko še naprej obstajalo v razpoki korporativne države in individualno predstavnštvo prek parlamenta lahko še naprej koeksistira z naraščajočo formalizacijo funkcionalnega predstavnštva" (Cawson, 1978:185).

Družbeni ali liberalni korporativizem predstavlja "razširitev pluralističnih teorij distribucije moči v modernih družbah, kjer je tekmovanje postalo oligopolno in kjer notranja struktura države reflektira neenako inkorporacijo razpršenih interesov" (Cawson, 1978:185-186).

Williamson (1985:137) gleda na razmerje med pluralizmom in korporativizmom skozi prizmo "interesne dihotomije država-družba" in za neokorporativizem ugotavlja, da je po eni strani predstavljal "model dominiranja družbenih interesov nad državo, tako da je zgledalo, kot da je razvita oblika pluralizma", po drugi strani pa je bil označen kot antiteza, po kateri "država dominira družbenim interesom", s čimer se je postavil kot alternativa pluralizmu. Tako je bilo jasno videti, da predstavlja "sunek pluralizmu" (Williamson, 1985:138). Kljub temu pa obstaja še vedno odprto vprašanje, ali lahko Schmittrov model služi kot okvir za razvijanje neokorporativne teorije.

Na Schmittrovo opredelitev vzeto v celoti je možno nasloviti splošno kritiko, da so "termini poddefinirani" (Williamson, 1985:149). Schmitter korporativizma ni eksplicitno opredelil kot razmerja moči. Šele s trditvijo, da je korporativizem nastal v službi "imperativa nujnosti po stabilnem, buržoazno dominiranem sistemu" (Schmitter, 1979:10), je korporativizem dobil mesto v določeni strukturi moči.

(Neo)korporativistična kritika pluralizma se osredotoča na štiri³⁰ glavne postavke: načelo kompetitivnosti, vlogo države v sistemu družbenih skupin, delitev na privatno in javno sfero ter na tematizacijo stabilnosti.

TEKMOVALNOST

Pluralizem je gradil teorijo interesnih skupin na načelu tekmovalnosti. Skupine se oblikujejo prostovoljno in med seboj tekmujejo za člane, vire in vpliv na vladno politiko. Načelo tekmovalnosti zagotavlja, da nobena od skupin nima v naprej in trajno zagotovljenega mesta v odnosu do katerekoli druge skupine ali do vseh skupin hkrati. S tem je po pluralizmu suspendirana možnost oblikovanja totalitarnega sistema, v katerem vedno ena skupina pridobi privilegij: vključuje največ ali kar vse potencialne člane in vire ter ima absoluten vpliv na izvajanje oblasti. Analogija s tržno

29 Cawson (1978:185) je korporativizem opredelil tudi "metodo interesnega predstavljanja ali ekonomskega upravljanja".

30 O'Sullivan (1988:5) navaja tri glavne točke kritike. Mednje ni uvrstil problema stabilnosti. Cawson prav tako govori, da je v razmerju s korporativizmom treba izpostaviti predvsem tri poteze pluralizma: 1. obseg tekmovalnosti v procesu skupin, 2. naravo skupin, 3. relacijo med skupinami in javno oblastjo (Cawson, 1986:26).

ekonomijo je neprikrita: čisti tip pluralizma je politični ekvivalent čistega tržnega³¹ modela v ekonomiji. Nihče nima nadzora nad trgom, tako da so vsi udeleženci podvrženi zakonu trga (Cawson, 1986:28). Volitve kot najčistejši izkaz tržnosti politike hkrati zagotavljajo konstituiranje vlade, njeno reprezentativno naravo in njeno odgovornost. Proces pogajanj med skupinami ter med skupinami in vlado poteka na osnovi enakosti, kar pomeni, da nobena od sodelujočih strani ne uporablja prisile. Okvir je nevtralen, nobeni strani v korist in za vse strani enako obvezen (Williamson, 1985:154). Čeprav je bila analogija trga veliko v rabi za opis pluralističnega modela politike, Self (1985:104) ugotavlja, da "pluralistični policy proces ne more odsevati teoretičnega modela popolne kompeticije". Po njegovi sodbi je "enak dostop" še težje zagotoviti in ohranjati, kot je to v primeru trga v ekonomiji.

Trditve, da je pluralistični sistem sistem v ravnovesju je neupravičena analogija - da je kolektivno tekmovanje analogno atomističnemu tekmovanju, s čimer naj bi znižalo stroške produkcije do najnižje stopnje. Kolektivni subjekti ne morejo delati več ali trošiti manj, temveč pretijo, da bodo potegnili iz produkcijskega procesa tiste vire, ki jih normalno vlagajo vanj (kapital ali delo, informacije ali konformnost do produkcijske in državne ureditve). To pa vzpostavlja razmere, v katerih je sistem neučinkovit. Ker je sistem sam nesposoben, da bi ustvarjal ravnotežje, potrebuje poseben mehanizem, ki ta cilj dosega - državo. Pluralizem je zgradil državo, ki jo je neokorporativizem samo pred njim sprevidel in tematiziral.

Pluralizem dobro deluje v tistih političnih sistemih, kjer je konsenz odvisen od skupnih in globoko zakoreninjenih političnih prepričanj, ne pa od ocen outputov sistema. Skratka pluralizem je resnično lahko kompatibilen s stabilnostjo, vendar samo toliko časa, dokler ni postavljen v relacijo z državno zmožnostjo ali splošno sprejemljivostjo države za vse ljudi. Korporativizem je bolj kompatibilen z vladljivostjo od pluralizma (Berger, 1981:21).

(Neo)korporativizem izhaja iz ugotovitve, da je kompetitivnost dejansko omejena na zelo majhno število zelo velikih interesnih skupin, v katerih ne moremo članstva enostavno razumeti kot prostovoljnega, ker bi izključitev iz njihovih vrst dejansko pomenila izključitev od ključne možnosti za vplivanje na oblikovanje politik in vstop v status drugorazrednega državljana (O'Sullivan, 1988:5). (Neo)korporativizem tudi ugotavlja, da je bitka za članstvo neenakopravna, saj je članstvo v veliki meri v naprej določeno: delavec ne more biti član delodajalskih združenj, delodajalec pa ne delavskih itd. Ravno tako je tekmovanje za vire neenakopravno, saj imajo delodajalci še preden stopijo na teren pluralizma na razpolago neprimerno večje vire kot delavci. Neokorporativizem tudi ugotavlja, da je možnost vplivanja na vladno politiko zelo različna od dežele do dežele, praviloma pa imajo delodajalske skupine vnaprej večji vpliv na vladno politiko, kot pa delavske skupine. Načelo tekmovalnosti ne prinaša tistih dobrot, ki jih obljublja pluralizem, ali bolje izraženo: tekmovalnost sploh ne obstaja na način, kot ga razglašata pluralistična teorija.

Kompetitivna strategija je ustrežna za strukturiranje kvalitativnih izbir, kjer se odločamo za eno ali povsem drugo politiko. V sodobnih družbah pa gre vse bolj za odločitve o stopnji, o kvantiteti, ki pa jo težko ali nemogoče predvideti že v času volitev. Zato izginjajo razlike v programih. Dejanske odločitve pa so lahko le rezultat pogajanj, ki temeljijo na pogajalskem konsenzu. Za večinsko stranko ima to pomembne posledice, saj se mora odločiti, ali bo imela vodilno vlogo pri oblikovanju konsenza in s tem omejila svobodo pri kompetitivni volilni strategiji, ali pa bo

31 "Prav tako kot je trg utemeljen na legalni enakosti, je politično pogajanje utemeljeno na 'vrsti pravil', ki veljajo za vse enako" (Williamson, 1985:154).

odgovornost za politiko poslovnega cikla prepustila korporativnemu subsistemu, ki ga tvorijo organizirani interesi in uprava.

Volilno tekmovanje sili stranke v izpostavljanje kratkoročnih ciljev in ukvarjanje z načrtovanjem kratkoročnih politik, kar pa je v nasprotju s potrebami na terenu posameznih politik. Narava posameznih politik zahteva dolgoročno načrtovanje in delovanje z dolgoročnimi cilji. Zato je nujno "sodelovanje med korporativnim in strankarskim podsistemom" (Lehmbruch, 1979a:181).

VLOGA DRŽAVE

Korporativizem je vnesel nov zagon v razpravo o "sociologiji moči v liberalnih demokracijah" (Cawson, 1978:187) in ponovno v ospredje diskusije porinil koncept države³², za katero so se do tedaj zanimali predvsem marksisti. Diskusija o neokorporativizmu ima po Coxu (1988:27) vsaj eno veliko zaslugo: pripomogla je k razjasnjevanju pluralistične teorije države v boju med zagovorniki in kritiki. Podobno se mora zgoditi tudi s korporativizmom.

Osrednja točka liberalnega razumevanja države je bilo pojmovanje, da sta oblast in nadzor v posesti države, ki se je zato treba bati in se ji upirati (Lowi, 1969:41). Parri (1987:71) ugotavlja, da v liberalizmu asociacije niso imele političnega statusa, pač pa jih je država obravnavala kot zunanje partnerje, ki delujejo predvsem na ekonomskem področju. Pluralizem v nasprotju s tem prepričanjem začenja s trditvijo, da poleg države, ki jo reducirajo na vlado, obstajajo še drugi viri in centri moči in nadzora. S tem ko je dejansko vlado reduciral na eno od interesnih skupin, je pluralizem odigral svojo temeljno politično vlogo in si pridobil zaslugo za obnovo zaupanja v naravno harmonijo tekmovanja, tokrat ne v formi robinzonov, temveč robinzonskih skupin. Poleg tega je naredil "državo za sprejemljiv vir moči v kapitalistični družbi" (Lowi, 1969:48). Tako je pluralizem vpeljal diskontinuiteto med vlado in politiko. V liberalizmu se je vlada identificirala s politiko, zunaj vlade ni bilo politike. V pluralizmu pa isti dejavniki, ki držijo politiko stran od družbe, držijo vlado stran od politike in družbe (Lowi, 1969:47).

Pluralisti nimajo teorije države, ker "njihova politična teorija strankarske vlade in skupin pritiska nima zanj" (Cawson, 1986:16). Državo smatrajo kot neobstoječo, pozornost pa usmerjajo na vlogo izvoljene vlade, kako posega med konfliktno zahteve skupin in se trudi slediti strankarskim političnim ciljem. Državne institucije sicer smatrajo za pomembne, vendar jih nikoli ne vidijo kot "koherentno strukturo moči dominacije". (Williamson, 1985:141) Če država pluralistom sploh kaj pomeni, potem jo razumejo kot vlado ali upravo ali pa tudi kot javno plat v razlikovanju med privatnim in javnim (Cawson, 1986:16).

Ravno usmerjenost na perosnifikacijo države pluralizmu onemogoča, da bi zagrabil državo kot delujočo abstrakcijo in je zato prepuščen iskanju personalnih stikov med posameznimi ljudmi - igralci političnih vlog. Vlada funkcionira kot "ustrezni, če že ne vedno popolni, odzivnik na ravnovesje zahtev, ki jih proizvajajo interesne skupine, stranke in politična vodstva" (Self, 1985:101). Tako je vlada "izraz podobe

32 Koncept države kot nevtralnega arbitra iz 19.stoletja, je postal sedaj irelevanten, tudi če upošteevamo popravke stare pluralistične teorije, trdi O'Sullivan (1988:10). Nastala je moderna država, ki vključuje ne samo vlado in državne aparate, temveč tudi različne politične privilegirane skupine producentov, ki jih je Middlemas imenoval "vladajoče institucije".

družbe: nedoločenega števila organiziranih in potencialnih interesov posameznikov ustvarja mnoge in tekmujoče kanale vplivanja" (Cawson, 1986:46-47). Pluralizem je izločil ločeno vlado³³ iz svojega modela, ker ni v skladu z avtomatsko politično družbo. "Ključna postavka države v pluralistični teoriji je, da je nevtralna glede na interese v družbi, vendar zanje dovzetna" (Cawson, 1986:16). Birokracija je "nevtralni vodja izvajanja javnih politik" (Self, 1985:101).

Legitima prisila je slepa pega pluralizma, saj je sploh ni tematiziral. To pa zato, ker stavi in samoregulirajočo se pluralistično družbo, kjer ni mesta za administracijo in vlado s posebnim statusom v družbi.

Kritike pluralističnega razumevanja države so povečini uperjene na domnevno nevtralnost države in uradnikov kot tehničnih uslužbencev. Drugi del kritik pa je namenjen domnevno enakim možnostim za organiziranje skupin. In ker organizacija omogoči dostop, dostop pa prinese moč, je jasno, da je moč povezana s strukturno zmožnostjo za organiziranje in organizacijo. "Spoznanje, da so interesi strukturirani in ne prostovoljni in da producenti veliko lažje dosežejo moč kot potrošniki, je igralo pomembno vlogo pri diskreditaciji pluralistične teorije in pripravilo teren za bolj zadovoljivo alternativno teorijo" (Cawson, 1986:49).

Potreba po teoretizaciji fenomena države znotraj (neo)korporativistične naveze je očitna, saj je koncept korporativizma usodno vezan na pojem države³⁴. Dokler ta ni jasen, tudi koncept korporativizma ne bo trdno stal v teoriji. Ta velika naloga je pritegnila pozornost zlasti Cawsona, Coxa, O'Sullivan in Panitcha.

"Korporativizem (in pluralizem) potrebuje(ta) teorijo interesov in formiranja skupin ter teorijo države, ravno tako pa potrebuje(ta) teorijo interesnega organiziranja" (Cawson, 1986:41). Panitch (1979) in Birnbaum (1982) sta ugotovila, da korporativizem ni uspel razviti teorije države, zato so Schmitter (1985), navedeni Cawson in O'Sullivan³⁵ izpostavili to potrebo kot "najpomembnejšo nalogo pri razvijanju teorije korporativizma" (Cawson, 1986:45).

Država je postala garant kapitalizma: "izvajala je integrativno in upravno vlogo, ki jo trg ni mogel več izvajati sam" (Cawson, 1978:192). Iz "fiktivnega ideelnega celokupnega kapitalista" (Engels) se je spremenila v "neke vrste reelnega celokupnega kapitalista" (Beyme, 1974:220). Tudi na tistih področjih, kjer se je zdelo, da deluje zgolj v prid delavstvu, se izkazuje, da gre za reprodukcijo kapitalizma.

Korporativna država ni dovolj močna, da bi uradniki lahko diktirali politike in jih enostransko vsiljevali, hkrati pa je toliko močna, da ne dovoli organiziranim interesom prevlade nad sabo. Ta situacija je ilustrativno povzeta v pojem pogajanj: vsaka stran mora imeti dovolj politične moči, da se lahko pogaja, sicer se razmerje med državo in interesnimi skupinami takoj postavi v relacijo podrejenost-nadrejenost. Cawson (1986:35) ugotavlja, da "ideja pogajanj ni nekonsistentna z relativno odsotnostjo tekmovanja na političnem trgu".

Napojen s stališči Poulantzasa in Milibanda tudi Cawson (1986:57) ugotavlja, da država "ni preprosto samo druga organizacija, temveč je sistem organizacij. Ni pre-

33 Separate government" je temeljna postavka liberalizma, saj tvori jedro pola države v delitvi med civilno družbo in državo. Vlada je avtonomna in neodvisna od civilne družbe. V razmerah delovanja skupin, kot temeljnih subjektov politike, pa pluralizem vlade ni več ločil od družbe s takšno načelno ostrino, kot liberalizem. Liberalizem je še lahko vlado potegnjal iz civilne družbe posameznikov, pluralizem pa je moral za preživetje koncepta avtomatizma iz države narediti enakopravno skupino, v kolikor je šlo za državnike, in hkrati prazno mesto, nevtralnno pozicijo, v kolikor je šlo za spopadanje med enakopravnimi skupinami.

34 Vloga države je "osrednja v konceptu korporativizma: država je teren, na katerem se odvija proces korporativne politike" (Cawson, 1986:57).

35 Razvite teorije države je več kot imperativ za prihodnjo korporativno analizo (O'Sullivan, 1988:19).

prosto samo en interes med drugimi, temveč je treba govoriti o 'državnem interesu'. Ugotovil je, da "dejavniki delujejo, država pa je sistem".

Cawson je poskušal zgraditi teorijo države primerno korporativizmu z naslovnitvijo na Webera. Vendar ni prišel kaj prida daleč, saj je lahko le ponavljal "moč birokracije"³⁶ in "legitimni monopol na uporabo prisile", ki pa je "vse bolj vprašljiv". Tako se je dokopal samo do tistega, kar je že našel pri drugih: da je pojem države različen od pojma vlade. Od marksizma pa si je upal sposoditi samo trditev o očitnem dejstvu, da "država ostaja sistem moči" (Cawson, 1986:67). Tako se njegova opredelitev države v zaključku glasi: država je "sistem razmerij moči, v katerih se pojavljajo interesne odvisnosti na specifičnih policy področjih"³⁷ (Cawson, 1986:148).

O'Sullivan (1988:5) ugotavlja, da v neokorporativizmu država igra dejansko aktivno vlogo tako pri oblikovanju skupin, kot pri oblikovanju njihovih interesov. To počne tako, da skupine pripozna ali ne in jih s tem legalizira, po drugi strani pa jih lahko vključi ali ne kot partnerje v oblikovanje politik. Magagna (1988:435) postavlja ostro ločnico med pluralistično in korporativistično koncepcijo države. Prvo imenuje "agnostična država", ki je pasivna, drugo pa "aktivistična država", ki "uteleša permanentno vsebinsko agendo, ki izraža enotnostno koncepcijo javno dobrega". V nasprotju s pluralizmom, ki gradi na ločevanju med privatno in javno sfero, neokorporativizem sodi, da je ta delitev v sodobnem svetu izgubila svoj pomen, saj je vse bolj zabrisana in zato nejasna. To korporativisti utemeljujejo z nenehnimi posegi vlad na teren oblikovanja politike interesov, ki so privatna sfera, in s tem, da interesne skupine, kot predstavniki privatne sfere vse bolj igrajo javno vlogo, delno zato, ker imajo privilegirano mesto pri oblikovanju politik, delno pa zato, ker uživajo delegirano oblast s strani vlade.

Ravno zaradi umanjkanja jasne distinkcije med civilno družbo in državo je država kot akter v korporativnem modelu nejasna, ugotavlja Harrison (1980:188).

36 Že Weber je ugotovil, da je v "modernej državi dejanski voditelj nujno in neizbežno birokracija, ker se oblast izvaja ... skozi rutine uprave". (Weber, cit. po Cawson, 1986:58) Tako so ugotovitve Beera, da povečana racionalizacija nujno pomeni tudi krepitev birokracije, in Reicha, da je zato korporativna država "megabirokracija" (Reich, cit. po Cawson, 1978:186), deja vu.

37 Pri tem velja opozoriti Parrija, da neokorporativistične države ne smemo zožiti na tripartitno "družbeno pogodbo", za katero se zdi, da se je pojavila npr. v Angliji v šestdesetih letih. Nasprotno, korporativni sistem je lahko bi-, tri- ali quadrilateralen, z ali brez sindikatov itd. (Parri, 1987:71).

Moč za altruizem

ARTUR ŠTERN

POVZETEK

Za altruizem je potrebna duhovna moč, in ta je sorazmerna z njegovo etično veličino - vse do skrajnega altruizma, ki definitivno temelji na skrajni duhovni moči. Ta moč je navidez paradoksalna, saj se za razliko od drugih oblik moči, na primer fizične moči ali pa psihične avtoritativnosti, ne izraža skozi prevlado nad okolico, temveč ravno skozi odpovedovanje vsakršni prevladi nad njo.

Začetni obrisi te moči se pojavljajo že pri živalih. V človeku, zlasti v izjemnem posamezniku, postane tako izrazita, da sega že po transcendenci. Vendar pa povsem do tja ne zmore, vse dokler človek še ostaja naravno in živeče bitje. V tem času ga namreč nujno vodi eksistencialna moč, ki ji ob njenem vseskozi menjavem prehajanju od tod do večnosti v primerjavi s transcendentalno močjo manjka del duhovnega, zato pa je za slehernega njenega nosilca preživetveno neprimerno koristnejša. Poleg naštetih vrst moči, je v realnem svetu pomembna tudi moč sposobnosti, brez katere bi vse ostalo le pri dobrih namenih.

ABSTRACT
STRENGTH FOR ALTRUISM

Altruism demands a spiritual strength which is proportionate to its ethical magnitude - to the extent of extreme altruism which is definitely based on the utmost spiritual fortitude. Such a strength is seemingly paradoxical, since it is not manifested through the domination of its environment, as with other forms of power, such as a physical or psychical authoritarianism, but renounces any domination over its environment.

The first outlines of this strength can already be found in animals. In humans, particularly in exceptional individuals, this strength can become so explicit that it reaches out towards transcendence. It cannot, however, quite reach it as long as a person remains a natural and living being and, as such, governed by existential power. The existential power, in its constantly changing transition between here and eternity, is devoid of a spiritual dimension when compared with transcendental power. It is however, far more useful to its bearer in terms of survival. In the real world, apart from the above mentioned powers, the power of capability is also important, without which everything remains at the level of good intentions.

Duhovna moč izhaja iz uravnovešenosti človeka, doraslega svojemu hipu. Če se iz vsakodnevnih misli, ozirov in nasprotij ta moč še veča, pa je to že duhovna rast. Nekaj filozofov je ustvarilo takšne utrdbe, lastne filozofske sisteme, ki so najbolj gotovi braniki in hranitelji moči, ki jo altruizem potrebuje. Njihova dodatna prednost je v občutenju lastne kreativnosti, v vsej svobodi izbire. Manj domiselni ljudje pa, ki takim učiteljem včasih sledijo, imajo - gledano v tem najširšem okviru - nekoliko manjšo svobodo, saj ne ustvarjajo, temveč le izberejo ali zavrnejo obstoječe. Če jim sistem ponuja vero, najdejo v njem tudi moč. A če izvzamemo fanatične privržence tej ali oni veri, nam ostanejo bolj ali manj razmišljajoči, dvomeči ljudje. Do določene stopnje sta razmišljanje in dvom namreč pozitivno soodvisna, torej bolj razmišljajoči bolj dvomijo in imajo tako manj moči. Toda, zdaj že na drugi strani, ravno razmišljanje edino privede do argumentirano utrjenega prepričanja, ki je po zunanjem vtisu lahko nekje v enakem rangu moči kot druga stran, tista v smeri slepe vere; v svoji vsebini pa je to prepričanje vendarle mogočnejše. Bedak nima dovolj vsebine, da bi bil dober, lahko je kvečjemu dobrodušen (1) - je znana trditev. Nima dovolj vsebine, da bi se v njej sploh lahko pojavili notranji spopadi, ki bi privedli do potrebe po moči za dobroto. In koliko več moči je treba šele za altruizem. Dobrota je vendarle vsaj teoretično spoštovana, čeprav tudi sirota; toda altruizem je - vsaj sprva - osirotel še nekoliko dlje, saj mu zlasti njegova širša definicija¹ tudi teoretično ne zagotavlja nikakršnega nujnega imena *dobro*. Vseeno pa smo se s slednjo že dovolj spoprijemali, in naposled je naš izraz vendarle našel domovanje v tem imenu (2).

Moč se bojuje proti vsem sovražnikom altruizma (3), v svojem ravnanju pa poleg tega še nenehno naletava na navidezno notranje protislovje: ta moč se namreč ne izraža skozi uveljavitev, nasprotno: skozi odpovedovanje.

Živalska moč

Pri prašičih so etologi ugotovili strategijo obnašanja, ki se glasi: če si dominanten, igraj vlogo sužnja. V prostoru, kjer sta se nahajala po dva prašiča, je bilo na eni strani korito, na drugi pa ročica, ki je občasno sprožila dosip hrane vanj. Razdalja med mestoma je znašala nekaj metrov, tako da je bil prašič, ki je sprožil mehanizem, nujno na slabšem, saj ga je drugi prehitel. Sčasoma se je v vseh primerih razvila na videz nenavadna altruistična drža: močnejši in v vseh ozirih dominantnejši prašič je igral vlogo sužnja. Toda ta vzorec obnašanja je mogoče razložiti racionalno, strategija je namreč le v opisanem primeru razvojno stabilna: dominantni prašič je lahko vrstnika odrinil od korita, in navsezadnje sta bila oba približno sita. Podrejeni prašič tega ne bi mogel storiti in bi od lakote umrl. Pri vsem tem pa je bilo vseeno potrebno vsaj nekaj najprimitivnejšega "altruizma", prav rečeno pa družabnosti - kajti dominantni prašič bi bil lahko tudi popolnoma nezainteresiran za preživetje drugega, in tedaj bi se gotovo tudi potrudil, da ga čimprej spravi s poti (4).

Človeška moč

Pri ljudeh pa ne gre več nujno za razsvetljeni egoizem, marveč za novo vrednoto. Jezusova maksima je bila po obliki slišati podobno prej navedeni strategiji:

1 Altruizem je zavestno žrtvovanje dobrine ali vrednote za neko enoto izven nas; tem večji, čim večja je dobrina ali vrednota in čim daljnjeja je enota glede na nas.

kdor je največji med vami, naj streže. Vsebinsko pa smo seveda že daleč drugje. Kdor ima največjo moč, se najlažje odpove vsem posvetnim dokazilom. Najlažje od vseh (če izvzamemo abotne) tudi odpušča: najprej, ker je s svojo duhovno močjo bolj sposoben metafizičnega dojetanja, transcendentalnega mišljenja; in ker je, duhovno močan, relativno dovolj varen pred učinkom, ki ga utegne nesti ponovni udarec razočaranja. Moč odpušča in se žrtvuje.

Gre za očitno parabolo - na njenem začetku je nekdo brez sposobnosti, ki pa se zaveda svoje nemoči za uveljavitev; na drugem skrajnem koncu je nekdo z vrhovno sposobnostjo, ki pa se zaveda svoje moči za neouveljavitev; na sredi, na vrhu parabole, pa je nekdo, ki ima srednje sposobnosti in veliko voljo do uveljavljanja svoje manifestne moči, ki pa je v resnici - česar morebiti ne izve nikoli - relativno dokaj borna. Ko govorimo o uveljavljanju, pač velja, da je to nasprotje altruizma; četudi je mogoče stvari zakomplicirati do trditve, da je tudi altruizem uveljavljanje - o tem pa smo že govorili. Mimogrede, v opisani paraboli je pojem moči zaenkrat še močno popreproščan, kot da bi šlo za eno samo vrsto le-te.

Transcendentalna moč

Včasih pa ne gre več samo za vprašanje uveljavljanja: včasih gre za precej usodnejše reči. Če dosledno stopamo za Levinasom (5,6), nekje pričnemo zatrevati, da *drugi* nista le žena in sin; tudi ni samo berač s pogledom brezdanje prošnje-namukaza; marveč da je ta fenomenalni ubožec poleg naštetih tudi tisti, ki proti nam obrne puškino cev. V tistem delčku sekunde, kolikor nam ga preostane za zadnji očenaš v slovo od te doline lepotic, smo imenu zvestobe svoji filozofiji torej dolžni, da takega kriminalca le blago gledamo in se namesto z mislijo na samoobrambo ukvarjamo z intenzivnim odpuščanjem temu nosilcu naše smrti. Ker gre vsa stvar preketo hitro mimo, se v naših mislih morda celo res ne zgodi čisto nič drugače kot tako. Lahko se - seveda le v okviru svojega neobstoja, ki sledi - nato tolažimo, da smo v tisti delec časa zares strnili vso smiselnost našega zemeljskega bivanja. Če le ne posumimo, da bi bil takega hipnega utrinka zmožen prav vsakdo, in to celo tudi po čistem naključju. Posumimo pa lahko še to, da smo morda tudi mi sami ravnali povsem avtomatsko, morda torej tudi mi čisto naključno - brez svoje zasluge. Po še dlje vrtajočih interpretacijah pa imamo nazadnje lahko celo prav samo še toliko zasluge kot naš ubijalec; in če smo še posebej zoprno vztrajni pri iznajdbah papirnatih floskul, postane na koncu tisti strelec celo že prava dobričina.

Hipna dejanja nam tako ne morejo dati nobenega pravega zadoščenja. Ne nam samim - ki pravzaprav sploh ne štejejo - ne vesoljni resnici, ki nas edina objektivno spremlja in pozna. Za pravi prikaz transcendentalne moči so potrebna prislikanja radikalnih dogajanj, na primer tistih, nedaleč od nas, kjer žrtve ne umirajo hitro. Kjer imajo zares razpotegnjen čas za trpljenje in preizkušanje svoje moči za altruizem do svojega mučitelja. Če čas še tako nategujemo, muke še tako stopnjujemo - vendarle končne, vrhovne stopnje ne zajamemo. Nekdo, ki ga mesece najbolj skrajno trpinčijo, pa vseeno niti za hip ne preneha čutiti-moliti zanje, je namreč že povsem na oni strani tega vrha, kajti nekdo tak preprosto ne more obstajati, ali pa to ni več človek. Kdor pa te skrajnosti ne doseže, torej čisto vsakdo, če bi ga le postavili v tak položaj; ima vedno večji ali manjši primanjkljaj tolerance, ki pa je v vsakem primeru že neskončen. S tem, da je tolerance šele nekje ob vznožju altruizma.

Eksistencialna moč

In zdaj smo tam: ali je naš cilj zares postati nadčlovek? In ali je to sploh kakorkoli smiselno? Že dolgo je tega, kar smo ugotovili, da od svojega zemeljskega telesa ne moremo pričakovati ničesar popolnega. Tudi smisla v tem teženju potemtakem ni. Zato pa smisel ostaja v naši zavezanosti danemu svetu, ki je vrednoten pač po naših etičnih merilih. In kdor nas poskuša ubiti, ravna proti našemu družnemu načelu. To ni nikakršen ubožec. Ubožec kvečjemu šele postane, in to tedaj, ko ga onesposobimo z našo zunanjo močjo. Takrat se nam prvič lahko tudi zasmili, ne da bi se sprenevedali pred samim seboj. In takrat ima naše usmiljenje sploh tudi kakšno oprijemljivo vrednost za nekoga, konec koncev pa gre pri altruizmu - vsaj do takšnega, duhovno ohlapnega bitja - vendarle prav in samo za to.

Pri altruizmu je, ugotavljamo, poleg duhovne potrebna tudi fizična moč. Ali pa slednjo nadomešča tudi moč lastne osebnosti, avtoriteta. Ta po svojem poreklu in pojavnosti kajpak ne spada drugam kot med psihične lastnosti, glede na naše vrednotenje pa se precej bolj sklada s fizično stranjo, kot pa s subtilno močjo samoodpovedovanja. Tako se oblikujeta dva bregova, dva polarna svetova.

Ubožec-morilec je torej slamnati mož-strašilo (eno je živo, a ne obstaja; drugo pa obstaja, a ne živi). Lahko je prvo, a tedaj ni drugo; obratno pa prav tako. Metaforično tako spotoma tudi ponazarja ves svet altruizma - *eno* ni nikoli *drugo*.

Vsa zadeva, vse tisto razpravljanje o popolnoma nedosegljivi, neživljenjski moči, ki pa naj bi vendarle imela najvišjo vrednost in absolutno oblast - tudi to pot v podobi morale - nosi v sebi spomin na Kantov čisti ali praktični um s svojim derivatom kategoričnim imperativom (7) - in jo, ponavlja je za Schopenhauerjem (8), lahko imenujemo tudi Ficlipuclji, ali, še rajši, *stranh* (9). Čista teorija, ki, ne samo da nima nikjer niti najmanjše potrditve, ampak je tudi definitivno nikoli ne more dobiti - v tistem trenutku, ko bi jo, bi se namreč sesedla. Ko bi namreč človek zlezal iz svoje kože in postal nadčlovek, bi bil hkrati s tem tudi že nečlovek (kar dobro kaže Nietzsche (10) tako v svoji teoriji, kot tudi z njo); človek pa, ki ostaja sam na prvem bregu, ne more več priti v nikakršen stik z njim, niti od njega pokasirati kakšne zasluge - kot bi bila ta, za preseženje svojega prejšnjega oklepa. Nasprotno in huje: ravno to dejstvo, da je šele nečlovek (ali pa nadčlovek, saj je že vseeno) dosegel tisto, kar njemu ni bilo dano, ga trajno oddalji celo od hipotetične možnosti za gostijo pri rajskih drevesih. Teorija pa s tem postane tudi očitno samouničujoča. Enako, kot je že ves čas fatalna za vsakogar, ki jo resno upošteva. Tamkaj brezkrvna filozofija se na tem mestu rajši odpre, roko iztegne proti življenju.

Pred tem pa, ker smo že ravno omenili Kantov kategorični imperativ, izrazimo še dodatni dvom vanj. Ne prinaša ga le naše deljenje altruizma po več kriterijih, marveč tudi že vsaka preprosta misel o svetu kot prostoru raznolikih bivanj. Po njem bi moralo biti sleherno moralno dejanje spravljivo na skupni imenovalec vseh umnih bitij - kakršna smo v svoji samozaverovanosti pač še vedno le sami ljudje. A če tudi sploh ne polemiziramo o dvomljivi pravnosti takega imperativa, ki ignorira vsa bitja, ki so brez uma (in še to izključno le na podlagi človekove ocene), pa je sam svet ljudi dovolj velik in zgovoren v smislu njegovega ovrženja: nobena univerzalna pot ravnanja ne bi mogla obveljati pri vseh bitjih, kajti potreba sveta bi se spremenila veliko prej, kot bi to ravnanje zajelo vsega. Še en razlog, da kategorični imperativ nikoli ne prestopi niti tiste meje, ki od blodne fantazije vodi k čisti teoriji (dlje od slednje pa tudi že po samem Kantu ne). Če pa bi kategorični imperativ še vedno zagovarjali, češ da pri vživitvi ne velja zakon adicije, temveč substitucije, odvrnemo:

v naši koži bi v enakih razmerah v enakem času vsakdo ravnal natanko tako kot mi. Če moralno, pač toliko bolje za moralo; prav enako lahko pa tudi izven zakona.

In se vrnemo k našim prejšnjim ljudem hudobnih dejanj. Morilec in rabljem je, kot smo videli, odklenalo; v naši notranjosti ni brezpogojnega zatočišča zanje - kje pa se mislimo zdaj ustaviti? Bomo beraču, ki nas nasilno vleče za rokav, rekli ubožec ali zločinec? Tudi tu je - smešno, banalno - poleg psihične, veliko odvisno od naše fizične moči ali pač nadomestne duševne čvrstosti. Če možakarja primemo za "kravatl", da nas proseče pogleda in mu potem - seveda ob moralnem nauku - vendarle damo tistih nekaj tolarjev, smo altruist. Če pa mu denar damo iz strahu, to seveda nima prav nobene zveze z altruizmom, pa naj se še tako prepričujemo. Sami sebe že ne moremo slepiti; do koga drugega v enaki situaciji pa bi bili gotovo bolj popustljivi.

Bosta nato prepotentni policaj in nesramna uradnica prva vzdolž tega našega sestopa z vršaca levinaščine, ki bosta deležna otoplitve in odtajanja naše antropološko podkrepljene trme? Ali pa bomo zdaj kar polzeli naprej, vse do položaja, kjer bomo dobri le do tistih, ki bodo z nami prijazni? Pa še za to prijaznostjo se bosta vedno lahko skrivali hinavščina ter manipulacija. Ta ima razne stopnje, ki se razpenjajo od nekoliko agresivnejših pa do nezaznavnih. Na naši moralni strani tod okrog deluje predvsem ta druga notranja, ne duševna, ampak duhovna moč. Čudna moč pravzaprav, saj se - vsa naša - ne bojuje iz nas in za nas, temveč v nas, in za manipulatorja. In ob novih časih, ko se spet oddaljeni od resničnostne vrtoglavosti boljšega trga človeških vrednot spet navzamemo visokega optimizma; ko se nam človeški tolerančni prag spet zvišuje proti evangelijski zglednosti - tedaj naša duhovna moč znova postaja mistično nevarna našemu telesu, zaveznik vse skrajnejšemu zunanjemu hudobcu. V bližnjo smrt, ali pa že spet v takoj nov zanihaj vase.

In da ni prav v tem nihanju zapisana skrivnost? Kot nas veseli sonce po dežju in po dolgotrajni vročini naliv, je morebiti tudi v teh metafizikalnih ozračjih ves smisel večni heraklitsko bojeviti in heglovski vzpenjajoči se tok. Sama duhovna moč ne preživi; sama psiho-fizično-ohranitvena moč ne sega v krošnje - v menjavah obeh pa se rojeva in ustvarjalno vihari nova - ne sešteta, temveč iz dvojega namnožena - prava vseobsežnost, preprosto veličastna eksistencialna moč.

Moč sposobnosti

Velikokrat v življenju se izkaže, da nas o področju našega intenzivnega razmišljanja lahko nepričakovano pouči nekdo neveden ali pa celo kakšna presenetljivo preprosta okoliščina. Pivski pogovor na veterinarski veselici, strip, navaden akcijski film ali otroška zabava, kot je računalniška igrca Lemingi. Naloga igralca v njej ni streljanje na hudobnega sovraga ali beg pred nenehno nevarnostjo - torej v obeh primerih skrb za svojo kožo; temveč je naloga že v izhodišču namenjena blagi naturi - reševati je treba vesoljska bitja, ki se nemočna izkrcajo zdaj na tem, zdaj na onem čudnem in nevarnem kraju neznanega planeta oziroma časa v vesolju. Mimo same zabave je skrito ime igre torej - altruizem. Zanimivo, ker gre za računalniško simulacijo, lahko vso stvar postavimo kar na daljni, predzadnji, pojmovni okop² (11).

2 Gre za gradacijsko lestvico, po kateri lahko merimo altruizem; seveda ne v vsej njegovi kompleksnosti, marveč samo v eni dimenziji. Zasnovana je na principu genetične oddaljenosti med objektom in subjektom altruizma. Posamezne stopnje imenujemo okopi sebičnosti (po starem smo jih imenovali okopi altruizma, ker so se, zajedajoč se v altruizem, pač nahajali v njem - toda pričujoči novi termin je ekzaktnjši). Prvi okop, kjer je biološka sebičnost v altruizmu še najbolj izražena, je starševstvo. Naslednjih nekaj okopov obravnava vse daljnješe genetično sorodstvo, vse do zadnjega živega bitja. Onstran življenja pa nato obstaja še nekaj okopov, sprva materialne, nato pa pojmovne vsebine.

Potemtakem ta preprosta igra v nekem smislu popolnoma spontano presega nepopisne razsežnosti človeških trudov in iskanj, kar je svojevrsten paradoks.

Njihovo ime prihaja od glodalcev lemingov, ki pa čisto zares žive v severnih predelih na našem planetu in ki so za teorijo evolucije tudi sami po sebi strašansko zanimivi - ob določenih časih se silovito razmnožijo, ob prekomernosti števila pa nato baje izvedejo množičen samomor; in ta trditev je eden najpomembnejših argumentov tistih, ki že v biologiji zagovarjajo koncept za *dobro vrste* ali *skupnosti* (12. 13).

Tukajšnji fiktivni vesoljski Lemingi so od resničnih zemeljskih glodalcev podedovali ime zaradi brezglavosti njihovega pohoda, ki je zanje poguben, če jim ne pomagamo. Pomagamo pa jim z močjo našega razuma. Opremljamo jih z različnimi orodji in funkcijami, in uspeh je na prvih stopnjah preprosto dosegljiv. Nato pa prihajajo vse težje okoliščine, in vse težja je naša naloga reševalca, altruista. Vse bolj se kaže nemoč razumsko slabše obdarjenega. Dokaj zaležejo tudi izkušnje, tod zlasti pozitivne; nekaj malega pa še ročna spretnost. Vse to skupaj pa že lepo zastopa glavne dejavnike, ki tudi v resničnem življenju sestavljajo pojem sposobnosti. Tako smo k prejšnjim zvrstem moči dodali še eno - sposobnost. Le kaj namreč pomaga, če je nekdo še tako dobronameren, pa obenem rojen štor, nesposobnež, slon med porcelanom. Ob takih prijateljih sploh ne potrebujemo sovražnikov, so rekli ciniki. Mi pa lahko mirne duše izrečemo vsaj to, da je veliko bolj koristen in učinkovit altruist celo nekdo, ki je dokaj srednje zagret za takšne muje, kot pa aktiven, a nesposoben pomagač. Toda, mar nismo nekoč zatrjevali, da v etiki šteje samo namen, nikoli učinek? Smo. Toda takrat ni bil govor o nesposobnosti, pa tudi ne o večji in manjši sposobnosti; takrat smo neuspeh podvzetja pripisovali izključno slučajnim nesrečnim okoliščinam. Če se k temu spomnimo še na Aristotelovo oznako tragične osebnosti, da je tragičen junak le tisti, ki je poražen na svoji poti k plemenitemu cilju, takrat lahko oboje strnemo v tako misel: junak altruizma - ki je, mimogrede, primer takoimenovanega bistroumnega nesmisla - na svojem vrhunskem popotovanju, *Quest*, ne podlega zaradi svojih posebnih pomanjkljivosti; marveč mu lahko zavda le okoliščina, ki bi bila pogubna tudi za vsakega drugega nosilca mnogostranske vrline. Za altruizem je življenjska sposobnost, do koder le zmore seči, potrebna. Za večjega - večja. Vse do optimuma.

REFERENCE

1. Življenjska modrost francoskih moralistov. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod, 1953.
2. Štern A., Pomen altruizma. 2000 1993; 71-72.
3. Štern A., Sovražniki altruizma. 2000 1993; 67-68: 113-22.
4. Baldwin BA, GB Meese, Social behaviour in pigs studied by means of operant conditioning. *Animal behaviour* 1979; 27: 947-57.
5. Levinas E., Etika in neskončno. 2000 1985; 29-30: 55-79.
6. Levinas E., Totalitet i beskonačno. Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.
7. Kant I., Kritika praktičkog uma. Zagreb: Naprijed, 1990.
8. Schopenhauer A., O temelju morala. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo, 1990.
9. Lindgren A., Pika Nogavička. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1969.
10. Nietzsche F., Tako je dejal Zaratustra. Ljubljana: Slovenska matica, 1963.
11. Štern A., Okopi altruizma. *Razgledi* 1993; 3: 27-30.
12. Lorenz K., On aggression. London: Methuen, 1966.
13. Ardrey R., The social contract. London: Collins, 1970.

Nekateri (meta)antropološki labirinti znanosti o človeku I. del

RAJKO MURŠIČ

POVZETEK

Osnovno vprašanje pričujočega teksta je vprašanje (možne) tehtnosti "znanosti o človeku", antropologije oz. kulturne antropologije, katere temelj je etnologija. Raziskovanja človeka se zmeraj ustavijo na predmetih, ki jih človek producira (ne glede nato, če gre za stvarne ali miselne predmete), sam subjekt raziskave pa ostaja ireduktibilen "presežek" te (samo)vedoželnosti. Najprej je treba pretresti splošne, potem pa še filozofske in znanstvene težave pri raziskovanju človeka. Izhodiščna težava je že samoopredlitev, saj je podvržena Gödlovi pasti s krožnim opredeljevanjem znotraj nekega konteksta. Ista težava se kaže tudi pri izhodišču človekovega samorazumevanja, samozavedanju, ki je pravzaprav prej kolektivna kot individualna izkušnja. Še bolj se stvari zapletejo pri znanstvenem obravnavanju življenja kot takega, in tudi kibernetična teorija, ki operira z odprtimi sistemi, ne more do kraja razviti konsistentne razlage položaja človeka v svetu. V veliko pomoč pa sta lahko izposojena koncepta entropije in povratne zveze, še posebej pri preučevanju kulture kot primarnega okolja, v katerem (pre)živi človek.

Filozofija in kulturna antropologija morata biti holistični, sicer zgrešita predmet obravnave. Toda holistična znanost, ki obravnava človeka, ni v svojih temeljih prav nič bolj metodološko "neodvisna" od filozofije, pravzaprav se filozofskih predpostavk nikoli ne more znebiti, čeprav se iz njih "izvali". Sklep: (kulturna) antropologija ni mogoča brez predhodnega temeljitega pretresa osnov družboslovnih, historičnih in humanističnih ved.

ABSTRACT

SOME (META)ANTHROPOLOGICAL LABYRINTHS OF THE SCIENCE OF MAN

The basic question raised in the text is about the cogency of "the science of man", that is anthropology and ethnology based cultural anthropology. Human inquiry always stops at man-made objects - whether material or intellectual - while the inquirer remains an irreducible "excess" of such (self)inquisitiveness. Firstly, general and then the philosophical and scientific problems of the study of man have to be discussed. The initial problem occurs in one's very attempt to define self, when one is caught in Gödl's trap of circular definition within a certain context. The same difficulty is encountered at the starting point of human self-understanding and self-awareness, which, actually, are rather collective than individual experiences. Things become further complicated with the

scientific treatment of life as such, so much so, that even cybernetic theory, operating with open systems, fails to fully develop a consistent explanation of the human condition in the world. Nevertheless, concepts borrowed from entropy and the feed-back link can be of great help, especially in the study of culture as a primary environment in which a human lives and survives.

Philosophy and cultural anthropology have to be holistic, or else they miss the object of discussion. Holistic science, however, which deals with the human being, is methodologically no more "independent" than philosophy. Although it has been "hatched" from philosophical suppositions, it can never completely rid itself of them.

Conclusion: (cultural) anthropology is not possible without a thorough preceding investigation of the basis of sociological, historical and humanistic sciences.

Človek je narejen iz tako grčastega lesa, da iz njega ne bo nikoli mogoče iztesati nečesa povsem ravnega.

Kant

Ko se lotiš nekaterih temeljnih predpostavk katerekoli racionalne dejavnosti, se največkrat zgodi, da se znajdeš v popolnoma mejnem, nejasnem in zbrkljanem svetu prastarih mitemov, filozofemov in sodobnih konstruktov. Vprašanje antropoloških osnov metod etnološke dejavnosti vodi naravnost v pragozd filozofskih teoremov (v temelju) in v bolj pregleden, a zato še manj obvladljiv megapolis teorij znanosti: od "trdih", naravoslovnih, do "mehkih", družboslovnih, z nasprotnih smeri pa v ta kaos prepleta temeljev vdirata še humanistika in matematika. Dokončne jasnosti in rešitev še zdaleč ni na pomolu.

Etnologija je nekako ambivalentno razpeta med filatelističnim navdušenjem nad zbiranjem dejstev iz bolj ali manj osvetljene preteklosti in med privlačnostjo neposrednega terenskega raziskovanja nam vsem zelo znane, domače in prijazne reči, kot je človeško življenje.

Med preteklostjo in sodobnostjo teče reka živih ljudi, ki na svojih plečih prenašajo tok tega, čemur rečemo zgodovina. Nekatero metodološke razprave v slovenski etnologiji so od sredine šestdesetih do srede sedemdesetih let obetale preskok iz obravnave "bremen" toka zgodovine na dejansko življenje nosilcev te "entitete", toda v praksi so se etnološki vpogledi izgubljali v razčlovečenih oseh vidnih pojavov materialne, duhovne in socialne kulture, "nosilec kulture" pa je v splošnem ostal tam, kjer je bil. Na dnu zgodovine. V "etnografskih" muzejih so (če sploh so) razstavljene stvari, ki jih je reka ljudi uporabljala za preživetje in za "uživanje" življenja, konkretnih ljudi pa ni mogoče zastekliti: lutke, na katere kustosi izobesijo staro nošo, so morda celo prava "resnica" človeškega bivanja - in priznati moram, da mi takšna resnica ni prav nič všeč.

Obračanje k antropološkemu "spoznavnemu orodju", ki se je v slovenski etnologiji izkristaliziralo ob koncu osemdesetih let, je bilo razvojno logično, toda zopet

smo pri vprašanju, če antropološka (po definiciji k človeku usmerjena, vendar v svojem bistvu pluralna, mrežna) usmeritev obeta kaj več od etnološke, kajti tako kot v muzejih, se konkretni, živi ljudje izgubijo tudi na meta-ravni izročila duhovne kulture, pa tudi maneverski prostor, ki ga dopuščajo (prisilno ali prostovoljno sprejete) družbene vloge oz. socialni status v mreži družbenih relacij, ni ravno pomirjujoč. Iz knjig, ki jih pišejo raziskovalci človeka ("v kulturi"), žal živi ljudje največkrat preprosto izpuhtijo - konec koncev jih bo težko najti tudi med vrsticami mojega pisanja. Črke na papirju so namreč zgolj papirnati tigrčki: življenje ostaja onkraj njih. Tudi v leposlovju, čeprav so fiktivni svetovi (tudi v znanosti), vendarle nekako "živi".

Svojsko je spoznanje, da prav poskus raziskave znanstvenih in filozofskih osnov etnologije skozi antropološki zorni kot (čemur bi lahko rekli kar metaetnologija) trči v zrcalno podobo lastnega fundamenta (predmeta): ni namreč samozavedanje, ampak avtorefleksija tista, ki etnologijo postavlja v narekovaje. Če bi se etnologija še naprej oklepala izpraznjenega predmeta ("ljudstva"), bi morala stopiti v muzej voščenenih znanosti, kajti "ljudstev" v klasičnem pomenu besede je (tudi v tretjem svetu) vse manj. In če sem že pri avtorefleksiji: moj pristop k vprašanju možnosti (znanstvenih) raziskovanj človeka izhaja iz naivnega, pogosto kvazifilozofskega blebetanja, toda k temu smo prisiljeni vedno, kadar se ukvarjamo z rečmi, ki naj bi bile same po sebi umevne. In konec koncev: zmeraj nam "uspe" povedati nekaj drugega od tega, kar smo se namenili izraziti.

Iz "praznega" mesta subjekta/objekta znanosti (etnologije, antropologije) so me misli vodile v prežekovanje že-znanega na treh ravneh: splošni, filozofski in znanstveni. Če že opletam s terminoma etnologija in antropologija, se spodobi, da razložim, v kakšnem smislu ju uporabljam. Skrajno raztegljivo. Etnologija mi pomeni vedo, ki se ukvarja z načinom življenja in kulturo ljudstev (ethnosov) ter posamičnih skupnosti znotraj teh ljudstev, za raziskovanje svojega predmeta pa uporablja metodološki aparat terenskega dela z neposredno udeležbo, zgodovinske in vse ostale možne metode. Antropologija je termin za vedo, ki se ukvarja s pojavom človeka na čimbolj sintetičen način (vključujoč etnološkega), lahko bi jo imenovali tudi kulturna antropologija, saj je kultura (kot kôd vedenja) najmočnejši "učlovečevalni" dejavnik.

Paradoks, ki etnologijo (in antropologijo) sploh omogoča, tiči v izgubi temelja. Človek iz raziskav, ki zadevajo prav njega, ponavadi izpari že v "predigri". To je oreh, ki sem ga tokrat želel načeti - ali pokazati, da ga ni mogoče streti. Pesimizem Feyerabendovega kova vodi do zaključka, da znanost pač ne prenese življenja, ki ji uhaja iz krempljev. Sledi tautologija: parcialne znanosti človeka razkosajo, filozofske abstrakcije mu vzamejo meso in kri, vse skupaj pa nanj gledajo le kot na "conditio sine qua non" lastne dejavnosti, ki ostane le Beseda, zapisana v Knjigah.

Zapis, ki sledi, je takšen, kot je, zaradi tega, česar ne vem, in ne zaradi stvari, ki jih poznam. Vsa umetnost je pač slej ko prej v tem, da neki obliki, ki jo čutimo, vdahnemo vsebino, ki jo premoremo.

I. SPLOŠNI VIDIKI

1. AHIL LOVI ŽELVO: ČLOVEK BI SE RAD DEFINIRAL

Če sem se že nekako lotil osnovne opredelitve, moram takoj zapisati, da je glavna zagata tovrstnih naprezanj v tem, da enoznačne, linearno logične opredelitve človeka ni. Te opredelitve po mojem mnenju niso niti možne niti potrebne. Zaradi

mreže, ne glede na to, kaj pač v resnici je.

Samozavedajoče bitje se pravzaprav znajde v podobni zagati, v kakršno je padel Jahve pred Mojzesom, ko ga je le-ta vprašal, kdo je oziroma kako naj ga imenuje, in mu je bog odgovoril: "Jaz sem, ki sem."¹

Zelo zvit odgovor, ni kaj; zato pa pove praktično vse o težavah (samo)označevanja in (samo)poimenovanja. Nihče o samemu sebi v bistvu ne ve in, kar je še huje, ne more reči nič več kot: "Jaz sem, ker sem, in jaz sem tisti, ki sem." In kar velja za vsakega konkretnega posameznika, velja za vso človeštvo. Temu lahko rečemo tudi past Gödelovega teorema.

Od Aristotela naprej je postavljanje definicij zgolj tehnični postopek: najprej poiščemo okvir opredelitve (rod), potem pa izbrskamo še bistveno razliko, ki vrsto loči od rodu. Problem samoopredelitve pa je v tem, da ni mogoče vzpostaviti znanstvenega stališča brez zanikanja in "povzdiga" (torej transcendiranja) lastne pozicije.

Človek je po eni strani abstrakten pojem, po drugi strani pa otipljiva stvar. Znanost s "pozitivnim" naštevanjem dejstev in z gradnjo povezav med njimi nikoli ne more zakrpati pojma - sam pojem je pač dan "intuitivno". Ker je človek objekt in subjekt (antropološke) vedoželjnosti, znanost o človeku ne more napredovati brez meta-znanstvenih korekcij, ključno vprašanje pa je, koliko je meta-znanost sploh še znanost, saj največkrat zaplava v deroče vode filozofije, ali pa se lahko začne (Wittgensteinovi namigi) utapljati celo v tolmunih mysticizma.

Če nam je že kakorkoli uspevala opredelitev rodu (konec koncev je znanost vendarle pricapljala do definicij "homo sapiens"), pa nam "differentia specifica" še zmeraj povzroča resne težave ("sapiens", "faber", ali kaj drugega - morda "govorilo"?), saj je emocionalno tako vpeta v pozicije lastnih kultur, da noben znanstvenik ne more pričarati "objektivne" opredelitve. Za vsemi opredelitvami se slej ko prej skrivata antropocentrizem in kulturocentrizem.

Priznati moram, da so me vprašanja opredelitve človeka pošteno vznemirjala odkar pomnim, saj sem bil - na temo učlovečenja - deležen tolikih abotnosti in neslanosti (vulgarizacija evolucijske teorije s pomočjo zakonov preproste pameti je ravno tako bleščječ nesmisel kot sedem dni geneze), da se me je oprijela prav poštena skepsa glede vrednosti doneskov razuma.

2. SAMOZAVEDANJE JE TEMELJNI PARADOKS ČLOVEKA - PADEC V ALIČINO ČUDEŽNO DEŽELO

Človek živi vsaj v dveh svetovih hkrati: v snovnem svetu mehanične kavzalnosti in v svetu predstav, kjer "vsakdanja" kavzalnost velja samo na pol. Če hočemo opazovati v obeh svetovih hkrati z enim samim "pogledom" (torej metodo), si želimo isto kot stati v vodi in si ne zmočiti nog.

Samozavedanje je idealen rekurzivni krog: ti, ki opazuješ, opazuješ samega sebe, kako se opazuješ, in tako naprej v krožnem plesu ad infinitum. "Mislim, torej sem", oziroma: "Sem", kaže na to, da je v samorefleksiji subjekt hkrati objekt, istočasno pa tudi nekaj drugega, različnega od objekta. Človek je hkrati "nekaj" in "nekaj drugega".

Skozi subjekt kot točko, ki omogoča razpravo, se pretaka nek svet, ki ga imenujemo vsakdanja resničnost, v človekov notranji svet, duhovne dejanskosti, ali kot je

1 Druga Mojzesova knjiga (3,13-3,15). Sveto pismo stare in nove zaveze, Ekumenska izdaja, Svetopisemsko društvo Beograd (tisk in vezava ČGP Delo, Ljubljana), 1981, s. 64-65.

zapisal Wittgenstein:

"Subjekt ne pripada svetu, ampak je meja sveta."²

Naša radovednost se giblje v dveh povsem nasprotnih smereh (vektorjih): v smeri mikro in makrokozmosa. Mejna točka med "svetom zunaj" in "svetom znotraj" je človeško bitje, še bolj točno: njegova zavest o sebi na nek način "obkroža" to prazno točko "pretakanja" (človeško bitje in njegova zavest seveda nikakor ni eno in isto). Mejne točke pa seveda povzročajo težave: so praktično nedoločljive oziroma določljive v določenih limitah. V tem smislu ima pojem "človeka" kot osnovni pojem veliko skupnega z ostalimi osnovnimi pojmi (trenutek, točka, prostor, čas, ...). Dodatni problem človeka pa je v njegovi konkretni materialnosti.

Naj sklenem: v bistvu želim zapisati, da je v našem miselnem svetu samo-refleksija možna šele na nivoju, kjer se naša misel odpove realnemu bitju in konstruira modele - to je temeljni razcep mišljenja, ki povzre dve temeljni dejavnosti racionalne analize: filozofijo in znanost. Še pred racionalnim modeliranjem sveta imamo seveda še mitološke, religiozne in mistične razlage sveta in človeka, toda v tem kontekstu (še) niso relevantne.

Nedoločenost antropologije se torej začne pri osnovi, kajti človeka je moč smatrati kot bitje po sebi in bitje za sebe. V vsakem primeru pa vidimo zaokroženo celoto, četudi ji naprtimo poljubno razločevalno značilnost ("bitje kulture", "družbeno bitje", "individuuum", ...).

Najprej zapišem, da me zanima znanost o človeku, potem pa sem prisiljen govoriti o ljudeh. Iz lastnih izkušenj še kar dobro vemo, da "jaz" ni isto kot "mi". Takoj ko pa začnemo govoriti o kulturi ali o družbi (ljudeh), se nam (sicer abstraktni, a vendarle) človek izmuzne iz rok. Logična težava obravnave ljudi: to, kar velja za vse, pač ne more veljati prav za vsakogar.

Ni treba posebej poudarjati, da je posameznik s svojim rojstvom naključno pah-njen v svet. Biološko in generično bistvo (mu) je ravno tako arbitrarno določeno kot družba/kultura,³ v kateri se bo znašel. Ko se posameznik zave lastne generične podobe, predvsem pa družbe/kulture, v kateri se je "učlovečil", je za njegovo svobodno oblikovanje že prepozno, saj je že del nekega "organizma". Čeprav mi biologistična simplifikiranja niso preveč pri srcu (sociobiologijo pa preslabo poznam), moram poudariti, da je družba/kultura človeku dana na enak način kot biološki fundus - družba/kultura se posamezniku kaže kot nekakšno "naravno" biološko dejstvo.

Samoopredelitev oziroma identifikacija je v praktično vseh jezikih podvržena zanimivi dvoumnosti, ki orisuje ambivalentnost samoidentifikacije: razločevanju in povezovanju z emocionalnim nabojem. Pomen besede "človek" skriva dve komponenti: identifikacijsko (razločevalno) in moralno (humanost - povezovalno).⁴

Obe identifikacijski dejanji se širita vzajemno in akumulirata izjemno moč.

Pri tem pa čustvenih barvil niso odrešeni niti "objektivni" znanstveniki. Pozicija etnologov (in antropologov), ki razmišljajo v miselnem horizontu svoje vede, je etnocentrična: ta pozicija ne more biti ločena od njihove lastne samoopredelitve, četudi je še tako dobro skrita za kulisami znanstvene objektivnosti. Kulturni krog, ki mu pripadajo znanstveniki, sega najmanj do časov stare Grčije: trdijo, da se je antropološka znanost (in znanost nasploh) pricemerila na svet v okolici Olimpa, seveda pa

2 Ludwig Wittgenstein, Logično filozofski traktat, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976, (teza 5.632), s. 133.

3 Ta pomenski sklop uporabljam kot sinonim za skupnost. Sam pojem družbe je namreč dobil pomenske odtenke političnega organizma ali proizvodno usmerjene tehnološko razvite skupnosti, izraz kultura pa ima še širše pomensko polje: poleg uglajenosti bontona označuje še predvsem umetniške dejavnosti, v manjši meri pa tudi način življenja (jaz ga uporabljam v najširšem smislu).

4 Roy Wagner, *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 134.

ne pozabijo tudi dodati, da je bila še dolgo potem zamotana v filozofske plenice.

Neodvisno od razvoja (zahodne) znanosti, pa je bilo zanimanje človeka zase zmeraj prisotno. Iz zornega kota "domorodcev" ("native point of view") samih se je to zanimanje ponavadi izcimilo v mitološko (samo)poimenovanje svojega rodu. Prav vsaka kozmologija mora v svoji kloaki prenašati tudi odgovor na vprašanje "človeka". Samoidentifikacija je en od temeljnih kamnov vsakega miselnega sveta. Vsako etično ali religiozno razmišljanje je v bistvu antropološko. Na vprašanje, "Kdo sem?", ki ga čutijo kot "Kdo smo?", ljudje odgovarjajo z zgodbicami, ki odgovarjajo, "od kod da so". Enako se godi z vsemi predznanstvenimi, zgodovinsko usmerjenimi napori same antropološke misli. (Samo)poimenovanje je salomonska rešitev, vendar tавтоloška. To se drži tudi znanstvenih opredelitev. Znanstveniki družbe/kulture klasificirajo, s tem razločujejo med seboj in napravijo nek red, človek pa postane esencialno družbeno bitje. Da je človek družbeno bitje (vsaj v nekem smislu), je tako samo po sebi umevno in ni kulture, ki človeka ne bi definirala "družbeno" (skozi lastno kulturo), znanstveniki s svojo opredelitvijo nek pojav samo poimenujejo: abstrahirajo in ga prenesejo iz realnega sveta v idealni⁵ svet, ki bi naj bil "zunanjemu" svetu izomorfen, vendar temu ni tako. Pri prenosu se namreč zmeraj nekaj izgubi, doda ali spremeni. Tudi znanstveniku se konkretna skupnost sprevrže v abstraktno družbo po principu delovanja totemskega operatorja, kakršnega je skiciral Claude Lévi-Strauss v Divji misli.⁶

Življenje ni mogoče uokviriti v sliko in zamrzniti - niti posneti na film. Vsako označevanje, ki zadeva bivanje samo, še bolj pa življenje kot medij bivanja, nujno lebdi med jasnim in nejasnim. Lebdeči označevalci znanosti ne priličijo, njihova učvrstitev pa zmeraj pokaže kvečjemu eno stran.

Težava etnologije in antropologije kot znanosti je v tem, da v bistvu lahko gledata le iz človekovega notranjega sveta na zunanji, pojavni svet skozi "camero obscuro" subjekta in narobe, nikakor pa ne moreta človekovega notranjega sveta opazovati "od znotraj" (s čimer se trudi npr. psihologija) ali zunanjega sveta od zunaj (recimo fiziologija). Zaobseči morata namreč oba svetova in se ne moreta odreči "drsečim" označevalcem.

In kako naj se sploh lotimo bistvene razlike, ki naj bi človeka ločevala od ostalih bitij primatskega rodu? Če bi človeka že sploh bilo mogoče definirati, potem ne kaže, da bi nam zares kaj prida pomagalo iskanje ključne specifične difference: med živalskostjo kot sorodnim faktorjem in razumskostjo kot "razločevalnim" lahko opazujemo igro pejorativizacije prvega in prepoveličevanja drugega. Še posebej razum nam prinaša vse preveč mrzlih tušev iztreznitev in razočaranj ob njegovi inherentni nedorečenosti. Še manj oprijemljivo je delo kot enkratna, neponovljiva in izvrstna specifična človeškega bitja, ki pravzaprav vodi zgolj na kalvarijo "Arbeit macht frei" nebes. Združitev razuma in dela v zavestnem delovanju pa se kaže le kot magična formula, ki jo je treba le v nedogled ponavljati, da bi pokazala sočne rezultate.

Vsakršen kulturni odziv na prepad med človekom in svetom (zagreši ga seveda človek in ne svet) se kaže kot občudovanje v razbitem ali deformiranem ogledalu, skupna slika pa ponuja zgolj najbolj preproste odgovore na vprašanja, s katerimi se "homo sapiens" sooča: "Človeček, vsega tega, in še veliko več, nisi napravil zaradi ničesar drugega, kot zavoljo svoje biološke šibkosti in nemoči ter zaradi svoje fatalne

5 Ideelni svet je v tem smislu miselni, "idejni svet", ki se materializira v življenju ljudi na podlagi kakršnekoli imaginacije. Toda zavest in misli niso nikoli ločene od "delovanja" instinktov, intuicije in podobnih "animalnih" prežitkov. Problem (in smisel etnologije) je v tem, da se ta ideelni svet na nek način "vrača" v "pojavni" svet skozi delovanje ljudi: komunikacije, prakso...

6 Claude Lévi-Strauss, Divlja misao, Nolit, Beograd, 1979, a. 206.

biološke nemoči."⁷

Cesarjevo oblačilo zaslepljenosti, ki mu rečemo "kultura", je na nek način kvečjemu nekakšna duševna blodnja bitij, ki se še kako zavedajo svoje "biološke" ničevosti in psihičnih zagat, ki izvirajo iz absurdnega položaja, v katerega so pahnjena, ko se kljub temu, da sicer vedo, da bi lahko vsaj nekaj vedela, zavedajo tudi neprijetnega dejstva, da ne morejo ničesar spremeniti, saj vsako spoznanje pride "prepozno". Vse, kar vedo, vedo "za nazaj", oziroma: vse, kar vedo, "so že vedela", a se vseeno venomer "učijo". Smo večni ujetniki neverjetne zmešnjave samozavedanja!

Povsem res je, da človek dela, misli in se smeje. In še kaj. Res pa je tudi, da nimamo in ne moremo imeti nobene "prave" izkušnje o notranjem svetu kateregakoli drugega živega bitja - izkustvo se ustavi na vratih našega notranjega sveta. In le ta nam odgovarja na vprašanja o pojavih, kot so misli, delo ali smeh. Vse, kar je mogoče opazovati, so sledovi našega konkretnega bivanja, artefakti, ki jih naš notranji svet pusti za seboj v dejanskem, stvarnem, materialnem, pojavnem svetu.

Čisto logično pa je, da bi o sebi pravzaprav lahko kaj (bistveno) več "povedali" šele takrat, ko bi se lahko primerjali z drugimi "sorodnimi bitji" - menda pa ja nismo povsem sami v vesolju?!

3. POGLED V KALEIDOSKOP ALIČINEGA SVETA - NEKAJ TEMELJNIH POJMOV

Notranji svet človeka je za antropologijo ključnega pomena, saj je edina možna sfera razumevanja človeka, kajti "tam nekje" se skrivajo vzroki njegove vsakdanje dejavnosti.

Človekov notranji svet je urejen, saj se za to skrpano urejenostjo skriva globok, prvinski strah pred (popolnim) neredom, ki je enak smrti. O redu govorim zato, ker se zunanji svet prek najrazličnejših idejnih operatorjev v nepretrganem procesu spreminja (pretaka) v urejen človekov (notranji) idealni svet. Vse skupnosti (in posamezniki kot njihovi nosilci) ustvarijo notranji svet kot koherentno celoto, v katero potem brez resnejših težav neprestano umeščajo nove elemente (isti proces "ponotranjenja" velja na nekem drugem nivoju tudi za znanost). Zato pa so dogodki, ki jih ni mogoče "gladko" preslikati v kohorentno celoto notranjega sveta, ponavadi radikalni šoki in povzročajo stalne "motnje", ki se - kadar gre za stvar kulture in politike - ponavadi iztečejo v krvave plese.

Kakorkoli: "Za razliko od svojega živalskega prednika, deluje človek v univerzumu, ki ga je on sam odkril in ga napravil sebi razumljivega kot celoto, razumljivega ne le za zavest, ampak tudi za samozavedanje in reflektivno misel."⁸

Celovita, koherentna slika sveta skriva izredno pomembno resnico o življenju oz. (samo)zavedanju kot boju proti entropiji.

3.1. Entropija

Po entropijskem zakonu se vsaka "urejenost" slej ko prej sprevrže v "nered", medtem ko nasprotna pot ni nujna (in je zgolj izjemoma sploh možna - ob velikih energetskih izgubah). V fiziki je to 2. zakon termodinamike, ki govori, da v zaprtih energetskih sistemih ne moremo ustaviti padanja količine energije, medtem ko v

7 Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Maaleša/Svetlost, Sarajevo, 1987, s. 140.

8 A. I. Hallowell, *Kultura, ličnost i društvo*. Antropologija danas, Vuk Karadžić, Beograd, 1972, s. 533.

teoriji informatike radi primerjajo informacije z negativno entropijo. Pri prenosu vsake informacije (sporočila) pride nujno do popačenja - to bi lahko bil ekvivalent fizikalnemu pojmu entropije. Stvar je mogoče prenesti tudi na družbe.

Pravzaprav mi je osebno zelo pri srcu "zakon", ki nasprotuje vsakemu totalitarizmu, da namreč družbena entropija povzroča, da ni mogoče nobene družbe povsem urediti ali je poljubno dolgo ohranjati na nekem nivoju ureditve. Predvsem na "bizarne" običaje, institucije in podobne reči, ki so še kako "domači" etnologom in antropologom, lahko gledamo tudi v luči večnega (proti entropičnega) krpanja simbolnega univerzuma skupnosti. Kaže, da so v resnici možna le krpanja do skoraj popolnih stanj urejenosti, kar nekaterim sicer povzroča nočne more, drugim pa ponuja mirno spanje.

Zakon o neizogibnem povečevanju družbenega "nereda" lahko "beremo" tudi kot zakon, ki napeljuje posamezne družbe/kulture (torej skupnosti) k temu, da za ohranitev obstoječega stanja uporabljajo vedno več energije in so prisiljene formirati vedno bolj zapletene družbene in kulturne institucije - tudi v skupnostih, ki jim je zahodna znanost do nedavnega lepila oznako "primitivnih". Vsaka urejenost pač zahteva za svoj aequilibrium določeno količino navora - družbene energije, le "energetski" nivoji, do katerih prihaja do relativnih ravnovesnih stanj, se med seboj razlikujejo.

Tudi na vsa živa bitja lahko gledamo kot na nekakšne fizikalne entitete, ki se - kot odprti sistemi - na vse možne načine borijo proti razpadu in s tem seveda nujno trošijo/manipulirajo z določeno količino energije (ki pa ni tako velika, kot bi pričakovali, kar je za biologe vendarle uganka - je pač še ena od zvijač življenja).

Z organicistično metaforično konstrukcijo lahko stvar prenesemo tudi na družbo in človekov notranji miselni svet. Pojav, ki s prstom kaže na entropijo, so stranski učinki, ki zmeraj znova širijo polje začrtanega, entropija pa se poigrava tudi pri "spravljanju v red" določenih konceptualnih shem - v družbi gre recimo za "nefunkcionalna" mašila funkcionalnih institucij, ki "držijo skupnost skupaj".

Miselne sheme so značilen primer entropijske inverzije - v vsakdanjem življenju nam npr. povzročajo težave izjave tipa: "Za vse X velja y". Vzemimo na primer izjavo: "Vsi ljudje govorijo." Čeprav se nam izjava na prvi pogled zdi očitno resnična, to ne bo povsem držalo: gluhonemi, imbecili, nekateri zapriseženi menihi (in še kdo) namreč ne govorijo. Z dodatnim pojasnilom (ki zelo rado zaide v circulus vitiosus ali zgodbo o jari kači in steklem polžu) smo se resničnemu stanju malce bolj približali, vendar smo polnili vrečo brez dna: povedali namreč nismo ničesar mimo tega, česar ne bi vedeli že prej, le nekaj (miselne) energije smo porabili, da smo neko trditev "spravili v red". Ljudje namreč v splošnem vendarle govorijo. Še bolj jasno pa je to "urejevanje" dejanskosti pri sprejemanju zakonov (saj poznamo znamenito sintagmo: "zakon o spremembi in dopolnitvah zakona"). Družbene institucije naj bi družbo ohranjale, a so (s stranskimi učinki) prav te institucije generatorji sprememb, saj naravna rast na določenih točkah vedno znova presega "ureditveno moč" teh institucij. Gotovo se vsi dobro spomnimo znamenitega Marxovega stavka: "Na določeni stopnji svojega razvoja prihajajo materialne produktivne sile družbe v nasprotje z obstoječimi produkcijskimi odnosi ali - in to je le pravni izraz za isto stvar - z lastninskimi odnosi, v katerih so se doslej razvijale."⁹

Kaj sledi, vemo.

Človek pa vseeno ustvarja področja, znotraj katerih entropijski zakon nima

9 Karl Marx, Prispevek h kritiki politične ekonomije, Predgovor, MEID IV, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1979, s. 105.

nobenega smisla. Šahovska igra, na primer, je dogajanje, v katerem nered ni možen, ker so vse situacije na nek način predvidene. To pravzaprav velja za prostor vseh iger, ki so morda tudi prav zaradi tega ljudem tako privlačne.

Eden od temeljev človekovega bivanja je prav upiranje entropiji, ena od glavnih človekovih dejavnosti je urejevanje (nereda) in osmišljanje nesmiselnega. Iz tega izvira, te potrebe, črpa zavest tok kohezivne sile. Antropologija bi lahko postala poročilo z bojnih poljan preteпов med entropijo in utopijo.

3.2. Kako nas pojem entropije prek težav enosmernega uma pripelje do naslednjega pojma ...

V luči tematizacije entropije vidimo tudi bistveno razliko med človekovim notranjim svetom in svetom zunanje dejanskosti, ki ne pozna pravilnosti. Izredno malo takih reči je v dejanskem svetu, ki bi bile čisto geometrijskih oblik, v naših očeh pa ne vidimo skorajda ničesar drugega, razen abstraktnih form, v katere odevamo pojavno dejanskost. To je bil vir Platonovih razmišljanj o predhodnih formah, ki so "že v nas", v življenju pa se jih moramo znova "spomniti", ker jih duša ob vstopu v telo "pozabi".

Antropološki šoli strukturalistične in komponentne analize sta se še predobro zavedali pomena urejenosti v človeškem (ideelnem) svetu - o tem pravi Edmund Leach takole:

"Nam je v našem okolju red potreben."

"Ta kontrast med človeško kulturo in naravo je zelo vpadljiv. Vidna, divja narava, je zmešnjava krivulj; ne premore ravne črte in vsebuje zelo malo pravilnih oblik. Toda ukročeni svet kulture, ki je človekova tvorba, je poln ravnih črt, pravokotnikov, trikotnikov etc."¹⁰

Red je splošna značilnost človeškega mišljenja, kar velja tako za razmišljanje najbolj "zaostalih" plemen, kot za "genialne" miselne sisteme (zahodnih) znanstvenikov in filozofov. Razumsko urejevanje sveta je zmeraj tesno povezano z emocionalnimi (moralnimi) silami.¹¹

Roy Wagner pravi takole:

"Izhodišče definicije človeka je, da kontinuirano ustvarja svoje ideje in išče zunanje ekvivalente, ki jih ne le artikulira, ampak skozi proces tudi iznajdljivo spreminja, dokler ti pomeni pogosto ne zaživijo svojega življenja in presežejo svojega avtorja. Človek je šaman svojih pomenov."¹²

V svojem miselnem svetu človek razločuje reči med seboj ali pa jih združuje v razrede. Z vsakim tovrstnim dejanjem, ki je v bistvu kreativno, hkrati ustvarja tudi stranske učinke. Zapletov pri razlagah sveta namreč (bržkone) ne moremo dokončno razrešiti zgolj z linearnimi znanstvenimi metodami.

Človekovo delovanje v snovnem svetu je v največji meri posledica dogajanj v ideelnem svetu. Čim bolj jasno nam je, da notranjost pripada predvsem sferi urejenosti, tem bolj očitno nam gre v nos neskončna praznina človeške duše, ki se, do konca izpolnjena s silo, razceplja "navznoter" in "navzven" in po svoji sliki in priliki neustavljivo urejuje tako svet kulture in narave. V kaosu tega, čemur (sicer zgrešeno) rečemo čustva, je razum le orodje, ki ureja reči neskončno (ne)urejene intuicije.

10 Edmund Leach, *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd, 1983, s. 75.

11 Kako to velja za znanost, sem prikazal v članku *Znanost kot ideologija*, Pot v novi srednji vek, tlakovana s paradoksi razsvetljskega uma?, v reviji *Dialogi*, Maribor, št. 12/1992, s. 59-66 in št. 1/1993, s. 49-57.

12 Roy Wagner, n.d., s. 34.

Razum ne more nikdar do konca (brez preostanka) pojasniti človeške notranjosti, ravno tako kot ne morejo Peanovi aksiomi omogočiti operacije deljenja v množici števil, ki jih izpeljemo iz njih.

Singularna točka razuma je verovanje: tudi v znanosti nimamo nobenega drugega razloga gotovosti, razen vere v to, da razum zmore pojasniti določene pojave. Pravzaprav nimamo nobenega pozitivnega dokaza za resničnost katerekoli misli, kateregakoli sklepa, ki se nanaša na snovno dejanskost, razen vere, da obstajajo naravni zakoni, po katerih "vse teče".

Zelo nevarna se mi zdi delitev človeške misli na racionalno in iracionalno plat, kajti na iracionalno gledamo kot na nekaj patološkega. Racionalno je kvečjemu ena od oblik iracionalnega. Konec koncev vemo, da je razum povsem brez moči, kadar ga ne hrani "srce". Človeku preprosto ni mogoče zlesti pod kožo in observirati njegovega verovanja: včasih je to, kar misli, tudi to, kar počne, v splošnem pa pač ni tako.

Večina človekovih psihičnih značilnosti nastopa v ambivalentnih parih. Gre za ples nasprotij, ki v svojem vrtočlavem accelerandu izgubljajo vsako možnost linearnega opisa. Dialektika, ki temelji na teh dejstvih (projiciranih v zgodovinska valovanja), mi ni dovolj "domača", da bi si mogel z njo pomagati, zato si bom pomagal s konceptom (pojmom) povratne zveze.

3.3. Povratna zveza ali "feedback"

V abstraktnem žargonu bi lahko rekli, da gre pri povratni zvezi za iskanje ravnovesnega stanja nekega odprtega sistema na podlagi vzajemnega delovanja dveh sredstev, ki se "srečata" (ali trčita skupaj) v neki skupni "energetsko" delujoči točki in se med seboj vzajemno povežeta, čeprav sta si v nasprotju, vendar tako, da v bistvu drug drugemu omogočata delovanje. Ker je za "delovanje" povratne zveze ključnega pomena energetski vir skupnega sistema, je za obravnavo človeških skupnosti (družb in kultur) ta princip opazovanja še kako priročen.

S povratno zvezo je mogoče elegantno prikazati delovanje klasičnih antropoloških dihotomij, na primer posameznik-družba ali inventivnost-konvencionalnost. Oba pola dihotomij v povratnih zvezah uspešno razrešujeta probleme obstoja družbe/kulture. Razrešitev napetosti daje v povratni zvezi nekakšen videz mirovanja, ravnovesnega stanja: družba vsekakor mora poskrbeti, da (v njej) preživi vsaj večina posameznikov, posamezniki pa v povračilo prispevajo svojo kreativnost za obstoj skupnosti. Zvijajača povratne zveze je v tem, da je doseženo relativno ravnovesje pogoj preživetja tako posameznikov kot skupnosti.

Posameznik samega sebe udejanja skozi družbo, kar mu daje pogosto občutek blaženega zadovoljstva. Emocionalna vez, ki se razvije iz tega občutka, je cilj zvijače človeške biologije prilagoditve: etnocentrizem, patriotska čustva in sorodne vznesenosti so naravni pojav, so vendarle en od virov preživetja posameznih skupnosti kot celot. Po drugi strani posameznik s svojimi iznajdbami in "svobodo" obstoječo skupnost tudi "ruši", toda neizbežna zvijača narave vendarle spelje vodo na svoj mlin. Tudi posameznikova družbeno "destruktivna" dejanja se končajo z vzpostavljanjem novega ravnovesnega stanja, prilagojenega "novim okoliščinam".

Tudi koncepcijo interakcije med inventivnostjo in konvencionalnostjo je mogoče tematizirati s pomočjo konceptualnega orodja povratne zveze. Vsaka družba/kultura ima svoj vrednostni sistem in predvsem svoj lastni svet izkušenj, ki tvorita nekakšen horizont pričakovanj. V tem horizontu najdemo dejstva, ki so že vključena v konkretni miselni svet, pričakovanja pa so možnosti, ki jih miselni svet konkretne skupnosti še lahko sprejme brez resnih posledic. Ko se pojavi novo, zares nepričakovano dejstvo,

ki ga v obstoječi horizont pričakovanj ni mogoče vpeti, se mora horizont "predreti" in razširiti (le redki "dogodki" lahko pri tem skupnost povsem uničijo - etnocid, recimo). Čeprav se skupnost na vsak izziv odzove kreativno, imamo navado ločevati med "notranjimi" in z difuzijo prinešenimi inovacijami.

Z vdorom "tujka" v horizont pričakovanj se spremenijo medsebojne povezave vseh posameznih elementov (četudi de facto večinoma ostanejo enake). Inovacije se v splošnem manifestirajo v pojavnosti sferi človeškega bivanja, tako da so z njimi soočeni praktično vsi posamezniki, s tem pa je treba te spremembe ponovno zadovoljivo razložiti. Novi miti ali kakršnekoli razlage novega stanja povratno vplivajo na miselni svet oziroma horizont pričakovanj (ki se ga seveda ne zaveda vsak ali celo katerikoli posameznik v neki skupnosti, ampak ima nekakšno nadindividualno bitnost).

Ko povratna zveza vzpostavi novo ravnovesno stanje, ga tudi vzdržuje, tako da lahko ob zaključku delovanja povratne zveze govorimo o stabilni družbi/kulturi, sama povratna zveza pa stopi v ozadje. Vsaka sprememba horizonta pričakovanj še ni radikalna, saj družbe/kulture svoje horizonte največkrat samo "krpajo". Povsem druga zgodba pa izhaja iz radikalnih sprememb, ko "krpanje" ne zadostuje, ampak je potrebna nova ureditev horizonta pričakovanj v celoti.

Družbe/kulture se torej spreminjajo zato, da bi "ostale iste", kar pa jim zaradi delovanja entropije ne uspeva, zato postajajo vse kompleksnejše. Entropijski zakon bi se za družbene procese lahko glasil: družbe postajajo po naravni nujnosti vse kompleksnejše in jih čaka "smrt" zavoljo "neskončne" kompleksnosti.

Samoevolucija in evolucija lastnega kraja kot komponenti turistične socialne klime (Primerjalna analiza dveh znanih slovenskih turističnih krajev)

VELKO S. RUS
JOŽE ŠTER
DARKO ŠTEVANČEC
MIRAN MURKO
MAJA RUS MAKOVEC

POVZETEK

Enega od znanih slovenskih turističnih krajev (Ptuj) smo primerjali z drugim krajem (Bled) in urbanimi centri različnih slovenskih regij, in sicer glede na samooceno prebivalcev in njihovo oceno lastnega kraja. Obe pravkar omenjeni odvisni spremenljivki smo obravnavali kot (in)direktni pokazatelj implicitne turistične kulture (ki je pomemben dejavnik v implementaciji turistične marketinške strategije). Ničelne hipoteze v zvezi z omenjenimi razlikami smo zavrnil (p > 0.05) v številnih primerih posamičnih dimenzij, kot v primeru sumarnih skorov.

ABSTRACT

SELF - EVALUATION AND THE EVALUATION OF PROPER PLACE AS THE COMPONENTS OF TOURIST SOCIAL CLIMATE

One of the well known slovene tourist place (Ptuj) was (is) compared with the other well known slovene tourist town (Bled) and with the urban centres of different slovene regions: they are compared regarding the selfevaluation of the inhabitants and regarding their evaluation of the own place (town). The both of the just mentioned variables were treated as the (in)direct indicators of the implicit tourist culture (which is very important factor of the tourist marketing strategy implementation). Nul hypotheses regarding the mentioned differences were refused (p > 0.05) in the several cases of the particular dimensions, so as in the case of the total (summary) scores.

Turizem je tudi eden od načinov preživljanja prostega časa. Analiza turizma z vidika odločanja, aktivnosti in zadovoljstva turistov je zato tudi (psihološka) analiza njihovega prostega časa (čeprav ni vedno in nujno eden od aspektov prostega časa).

Definicije turizma so zelo različne, Holloway (1986) jih npr. našteva kar nekaj (definicije Hunzikerja in Krapfa, Svetovne turistične organizacije, inštituta za turizem v Veliki Britanji itd.).

Sam izraz turizem se je pojavil na začetku 19. stoletja, številna verska romanja, trgovske poti in "zdravilišča" (terme) pa bi lahko že stoletja pred tem prišeli k neke vrste turizmu.

Turizem v smislu oddaljenejših destinacij je pridobival na pomenu z razvojem (razmahom) transportnih možnosti in nastanitvenih infrastruktur.

V zvezi s turističnimi potovanji pa se najpogosteje preučujejo motivacija za potovanje in njegove značilnosti, organizacija potovanja ter način njegove izvedbe.

Tudi v zvezi s turističnim marketingom lahko govorimo o turističnem marketinškem "mixu" (proizvod, cena, dostop(nost) in promocija). "Turistični proizvod" predstavljajo značilnosti destinacije (naravne, socialno - kulturne, arhitekturne privlačnosti, zmogljivosti in storitve (nastanitev, transport, prehrana, šport, relaksacija), dostopnost destinacij, njihov image in cene.

TURISTIČNI MARKETING IN MANAGEMENT KOT FAKTORJA TRŽNE USPEŠNOSTI V PRISTOPU K TURISTIČNEMU TRGU

Turistični trg je izjemno kompleksen trg, ki zahteva sofisticirane marketinške in managerske pristope. Pri tem se kot najpomembnejša funkcija pojavlja t.i. turistični management: samo "top management" je tisti, ki zagotavlja optimizacijo v tržni realizaciji vseh tistih resursov, ki tvorijo konfiguracijo faktorjev turističnega trga.

Turistični management zahteva sinhrono (simultano) obvladovanje naslednjih procesov:

- 1) Segmentiranje in analizo ciljnih turističnih trgov
- 2) Na osnovi marketinških signalov tržnih analiz zagotavljati stalen, čim hitrejši in inovativen vpliv na vse faktorje turistične ponudbe, pri čemer imajo s finančnega vidika prednost predvsem tiste naložbe z večjim investicijskim količnikom - med faktorje turistične ponudbe spadajo vsi objektivni in subjektivni faktorji, ki vzpodbujajo, usmerjajo in zadovoljujejo faktorje turističnega povpraševanja. K objektivnim faktorjem spadajo npr. geografski, ekološki, klimatski, kulturno - zgodovinski, infrastrukturni dejavniki, k subjektivnim pa celotna struktura stališč, vrednot, kulturnih vzorcev, pripravljenosti - skratka celotna socialno - psihološka klima, relevantna za turistično komunikacijo. Zaradi interakcije mikro in makro nivojev socialno - psihološke klime mora biti turistični management pozoren na vse tiste splošnejše značilnosti (socialne, ekonomske, kulturne, politične), ki vplivajo na omenjeno interakcijo.
- 3) Bistven element turističnega managementa je oblikovanje persvazivne tržno - turistične komunikacije, ki je namenjena ciljnim turističnim trgov in upošteva čim več možnih aspektov turističnega sporočila (tako vsebinskih kot oblikovnih). Propagandna sporočila pri tem oblikujejo čim bolj izrazite, atraktivne in persvazivno učinkovite apeale na različnih simbolnih nivojih komunikacije.
- 4) Merjenje učinkovitosti reklamnih sporočil je pri turističnem managementu tisti feedback uspešnosti tržno - turistične komunikacije, ki omogoča njeno fleksibilno korekcijo in prilagajanje novim tržnim zahtevam (ta moment tržne komunikacije je tako pomemben, da prilagamo tudi splošno ponudbo za analizo učinkovitosti

reklamnih akcij).

5) Omenili smo že, da celotno turistično ponudbo tvorijo tako objektivni, kot subjektivni faktorji. Socialno - psihološko bi lahko dejali, da gre na nivoju kulture za faktorje t.i. eksplicitne (predvsem materialne) in implicitne ("psihološke") kulture. "Turizem smo ljudje" ostane zgolj turistično - propagandni slogan, če ti ljudje ne predstavljajo strokovne kadrovske strukture, ki se permanentno uči in zagotavlja kvalitetni maksimum turistične ponudbe.

Konkretnejši predlogi avtorjev pričujočega teksta:

ad 1) Turistični marketing zajema analizo ciljnih turističnih trgov (tržne raziskave):

- segmentiranje trgov:

tuji	domači
različni tuji trgi	republiški, regijski

- ciljni trgi kot izraz različnih ponudbenih opcij:

analiza ciljnega trga za potrebe posameznih večjih turističnih središč, za potrebe manjše ali večje turistične regije itd.

ad 2) Oblikovanje propagandnih sporočil na različnih nivojih simbolne komunikacije:

- oblikovanje novih turističnih sloganov, simbolov, grafično oblikovnih rešitev, videospotov, predstavitev katalogov itd.

ad 3) Analiza različnih geografsko - ekoloških in kulturnih značilnosti kot faktorjev turistične ponudbe (kaj, kako in zakaj ponuditi ciljnemu turističnemu trgu).

Analiza tistih značilnosti socialno - psihološke klime, ki so relevantne za turistično ponudbo ("turistična kultura") in ki predstavljajo tisti referenčni okvir, ki inhibira ali facilitira tržno - turistično komunikacijo.

Priprava ali izvedba posebnega programa za permanentno izobraževanje in usposabljanje na področju turističnega marketinga in managementa. Gre za program, ki multidisciplinarno združuje sociološke, psihološke, ekonomske, etnološke in druge aspekte. Programi bi bili prilagojeni specifičnim značilnostim poklicnega področja in kompetenčnosti turističnih funkcij.

Za vsako od omenjenih točk lahko dodatno specificiramo ponudbo in jo prezentiramo zainteresiranim povpraševalcem.

Številni avtorji poudarjajo, da so marketinške analize bistvena sestavina strategije turističnega razvoja (Moutinho, 1989, Middleton, 1989, Holloway, 1986).

Bazični projekt strategije turističnega razvoja določene regije oz. skupine regij v Sloveniji naj bi zajel naslednje delne projekte:

A: Podprojekti, ki temeljijo na empirični analizi in evalvaciji primarnih in sekundarnih empiričnih podatkov:

- 1 - Analiza tržnih priložnosti, ki jih determinirajo makro dejavniki: politični, kulturološki, geografski, etnološki, ekonomski, ekološki, pravno - normativni dejavniki v regiji XY, v Sloveniji, sosednih deželah, sosednih državah, srednji Evropi, Evropi. Upoštevanje generalnejših turističnih trendov.
- 2 - Analiza tržnih priložnosti (oz. ovir), ki jih determinirajo mikrodejavniki: analiza neposredne konkurence (predvsem sosedne dežele v Avstriji in Italiji, druga slovenska turistična središča kot turistični komplement oz. substitut), analiza tržnih značilnosti (elastičnost povpraševanja in ponudbe npr.).
- 3 - Marketinška analiza turističnega prostora na izbranem segmentu regije XY (poudarek na kraju XZ: komparativna "image profil" analiza z drugimi turističnimi kraji v Sloveniji in v prostoru Alpe - Adria.

- 4 - Analiza značilnosti turističnega tržnega spleta: posnetek obstoječega stanja in podjetniške projekcije na področju turistične ponudbe, finančnih opcij, infrastrukture in promocije.
 - 5 - Evaluacija faktorjev, ki determinirajo uresničevanje akcijskega načrta strategije razvoja (marketinška implementacija): organizacija, kadri, odločanje, organizacijska kultura, managerska klima, splošna socialna klima, etnokultura okolja.
- Raziskovalno ponudbo skupine avtorjev aktualnega prispevka lahko strnemo v naslednje zaporedne faze oz. module:

Modul št. 1:

Prvi modul je namenjen izdelavi globalnejšega marketinškega pristopa k turističnemu trgu. Za prvi modul je značilna študija sekundarnih (različni kazalci turistične dejavnosti, strokovna literatura itd.) in primarnih podatkov (marketinške analize oz. raziskava tržišča). Gre za naslednje stopnje:

- Analiza tržnih priložnosti (pregled marketinškega okolja na turističnem trgu):
- Izbor ciljnih trgov (segmentiranje trgov in pozicioniranje ponudbe):
- Določitev marketinškega spleta (ponudba, cena, komunikacije, promocija):
- Marketinška orientacija glede na rezultate posnetka stanja.

Modul št. 2:

Svetovanje pri oblikovanju marketinškega centra in marketinško informativnega sistema (MIS):

- Izbor optimalnega tipa organizacije glede na značilnosti turistične dejavnosti (formalna struktura).
- Vzpostavitev marketinških sistemov (MIS, sistem marketinškega planiranja in kontrole, sistem razvoja novih storitev)

Modul št. 3:

Pomoč pri implementaciji marketinške strategije: namenjen je operativni izvedbi marketinških strateških opredelitev. Nanaša se na podprojekt št. 5. Modul obsega:

- Osnove načrtovanja strategije.
- Izdelava natančnega akcijskega programa.
- Svetovanje pri alokaciji strokovnih resursov.
- Usposabljanje in trening kadrov.

Modul št. 4:

Oblikovanje (implementacijo) promocijske dejavnosti lahko ponudimo kot poseben modul. Temeljila bi na analizi dosedanje promocije turistične dejavnosti in pa na oblikovanju novih in izvernih turistično - propagandnih audiovizuelnih sporočil. V tem primeru bi začasno prevzeli tudi agencijsko dejavnost in zagotovili sodelovanje vrhunskih strokovnjakov z omenjenega področja.

Raziskovanje turizma je izrazito interdisciplinarno, v njem je veliko prostora za ekonomijo in njene finančne vidike, sociologijo in socialne relacije, antropologijo in vprašanja medkulturnih izmenjav. Psihologija se je s turistično problematiko ukvarjala najprej z vidika individualnih razlik (v motivaciji za različne vrste turističnega vede-

nja npr.), vse pogostejše pa so raziskave socialno - psiholoških aspektov turističnega vedenja (komunikacija in interakcija, posameznik in (socialno) okolje, stališča in spreminjanja stališč, turistična socializacija in vrednote itd.).

Avtorji pričujočega teksta menijo, da je (turistična) socialna klima ena temeljnih (dinamičnih) značilnosti vsake (turistične) destinacije. Obravnavajo jo kot samopodobo krajanov in kot njihovo oceno lastnega turističnega kraja. Poleg številnih drugih spremenljivk, sta to dve (ne)posredni komponenti socialno - turistične klime, ki jih je skupina uvrstila v obsežen vprašalnik, ki ga v okviru obsežnejšega projekta aplicira v različnih slovenskih turističnih centrih.

Analiza in oblikovanje marketinške strategije kot prispevek k oblikovanju celovite strategije razvoja turističnega prostora na izbranih segmentih določene regije (določenih regij) pomeni nujno tudi ugotavljanje socialne klime, ki lahko olajšuje ali pa otežuje marketinško implementacijo strategije turističnega razvoja.

PROBLEM RAZISKAVE:

Osnovni problem raziskave se kaže v vprašanju, kakšne so razlike v samo-ocenjevanju in v ocenjevanju lastnega kraja med prebivalci različnih (znanih) slovenskih turističnih krajev ter v kakšnem odnosu so omenjene ocene do različnih značilnosti implicitne in eksplisitne (turistične) kulture.

CILJ RAZISKAVE:

Pomoč pri oblikovanju strategije turističnega razvoja hkrati z njeno implementacijo.

HIPOTEZE:

Prebivalci različnih slovenskih krajev se medsebojno pomembno ($p < 0.05$) razlikujejo v samooceni in oceni lastnega kraja, in sicer tako na nivoju posameznih dimenzij ocenjevanja, kot na nivoju sumarnih skorov.

Različni vidiki samoocene in ocene lastnega kraja so pomembno povezani z različnimi značilnostmi implicitne in eksplisitne turistične kulture posameznega kraja.

METODA IN POSTOPEK:

Vzorec: V raziskavi sta zajeta reprezentativna kvotna vzorca dveh znanih turističnih krajev (gorenjskega in štajerskega).

Anketiranje na Gorenjskem (v letu 1992) je izpeljala Metka Soklič, dipl. psih, na Štajerskem (v letu 1993) pa Miran Murko, dipl. psih. in skupina anketarjev, ki jo je vodil. Osnovnošolsko izobrazbo je imelo 15, poklicno šolo 35, srednješolsko 30, višje oz. visokošolsko pa 14 preizkušancev. Tudi starostna distribucija preizkušancev je približno enaka starostni distribuciji prebivalcev Bleda.

Na Gorenjskem je bilo v vzorcu zajetih 36 gospodinjev, in sicer na osnovi letopisa občine Radovljica za leto 1991. Vseh poskusnih oseb (n) je bilo 94, 48 žensk in 46 moških.

Vključen je bil tudi vzorec turističnih delavcev (n=44), 17 žensk in 27 moških, 36 preizkušanec živi na Bledu, 8 pa ne. Poklicno šolo je imelo 12, srednjo 19, višjo ali visoko pa 13 turističnih delavcev.

REZULTATI:

Primerjava samoocen Ptujčanov in Blejcev (Blejčanov):

Omenjana primerjava je bila izpeljana za vsako od ocenjevalnih lestvic naslednjega semantičnega diferenciala (ta je podan skupaj z navodilom):

Obkrožite znak med besedami glede na to, katera lastnost je za vas bolj značilna. Zase bi lahko dejali, da ste (opravičujemo se, ker so pridevniki samo v moškem spolu):

	1	2	3	4	5	6	7	
živčen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	umirjen
optimist	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	pesimist
brez problemov	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	s problemi
osamljen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	obkrožen s prijatelji
neodvisen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	odvisen
nesproščen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	sproščen
z vpogledom vase	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	brez vpogleda vase
pretežno spočit	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	pretežno utrujen
nezadovoljen s seboj	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	zadovoljen s seboj
z razvadami	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	brez razvad
uspešen pri učenju	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	neuspešen pri učenju
neustvarjalen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	ustvarjalen
samozavesten	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	nesamozavesten
nekomunikativen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	komunikativen

Pri dimenzijah, ki so natisnjene v "boldu", smo odkrili razliko, ki je pomembna na nivoju $p < 0.05$. Ocene vseh dimenzij so rekodirane tako, da višja točkovna vrednost pomeni vedno tudi oceno v smeri pozitivno evaluirane kategorije oz. atributa.

pesimističen - optimističen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.074	1.560	282	-1.363	>0.05
Bled	5.330	1.582	94		

nesposoben - sposoben

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.424	1.055	278	-1.523	>0.05
Bled	5.628	1.145	94		

DRUŽBOSLOVJE**podredljiv - uporen**

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.615	1.571	278	1.495	>0.05
Bled	4.298	1.842	94		

živčen - umirjen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.060	1.396	281	1.375	>0.05
Bled	4.809	1.575	94		

osamljen - obkrožen s prijatelji

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.261	1.622	280	-2.044	<0.05
Bled	5.596	1.281	94		

oster - nežen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.393	1.601	280	-1.138	>0.05
Bled	4.606	1.560	94		

nezaupljiv - zaupljiv

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.875	1.51	280	-1.541	>0.05
Bled	4.979	1.646	94		

zasanjan/bohemski - realen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.420	1.420	283	-1.178	>0.05
Bled	5.617	1.400	94		

odvisen - neodvisen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.043	1.624	280	-1.781	>0.05
Bled	5.372	1.524	94		

nepraktičen - praktičen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.559	1.112	282	-3.383	<0.001
Bled	6.032	1.062	94		

nesamozavesten - samozavesten

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.441	1.182	281	-1.004	>0.05
Bled	5.596	1.331	94		

staromodern - moderen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.064	1.428	281	-1.242	>0.05
Bled	5.106	1.470	94		

nesproščen - sproščen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.252	1.311	282	-1.029	>0.05
Bled	5.426	1.455	94		

nezadovoljen s sabo - zadovoljen s sabo

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.160	1.404	282	-0.741	>0.05
Bled	5.277	1.299	94		

z razvadami - brez razvad

	X	SD	n	t	P
Ptuj	3.625	1.895	283	-3.446	<0.001
Bled	4.372	1.796	94		

neustvarjalen - ustvarjalen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.316	1.247	282	-1.880	>0.05
Bled	5.585	1.186	94		

nekomunikativen - komunikativen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.452	1.497	283	-2.410	<0.05
Bled	5.830	1.250	94		

T - test razlik med **sumarnima skoroma** semantičnega diferenciala (ocenjevanja/evaluacije samega sebe):

	X	SD	n	t	P
Ptuj	83.257	10.751	272	-4.570	<0.001
Bled	89.457	11.537	94		

Pri ptujskih preizkušancih smo na nivoju primerjave sumarnega skora (skupnega seštevka vseh ocenjevalnih lestvic) odkrili pomembno nižjo (relativno) samooceno, kot pri blejskih preizkušancih.

Pomembno višji skor pri Blejcih smo odkrili tudi pri naslednjih posameznih dimenzijah: osamljen - obkrožen s prijatelji ($P < 0.05$), nepraktičen - praktičen ($P < 0.001$), z razvadami - brez razvad ($P < 0.001$) in nekomunikativen - komunikativen ($P < 0.05$).

Pri Ptujčanih pri nobeni dimenziji nismo odkrili pomembno višjega rezultata (pozitivnejše samoocene) od preizkušancev z Bleda.

Pri večini pomembnih razlik gre predvsem za pomembne razlike v intenziteti iste valence ali pa za razlike med določeno valenco in prevladujočo nevtralno oceno.

Primerjava ocen lastnih mest:

Omenjena primerjava je bila izpeljana za vsako ocenjevalno lestvico naslednjega semantičnega diferenciala (ta je podan skupaj z navodilom):

Obkrožite tisto skupino puščic, ki po vašem mnenju najbolj ustrezno opisuje to, kakšen je Ptuj danes!

	1	2	3	4	5	6	7	
čist	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	onesnažen
preskrbljen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	nepreskrbljen
kulturno zanimiv	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	kulturno nezanimiv
tih	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	hrupen
zabaven	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	dolgočasen
nasilen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	miroljuben
sovražen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	prijateljski
prijazen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	neprijazen
nedružaben	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	družaben
odprt	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	zaprt
živi s turizmom	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	ne živi s turizmom
v razsulu	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	v razcvetu
z dobrim vodstvom	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	s slabim vodstvom
z dobro ponudbo	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	s slabo ponudbo
dinamičen	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	tog
sodeluje z domačini	<<<	<<	<	0	>	>>	>>>	ne sodeluje z domačini

Rezultati primerjav med reprezentativnima kvotnima vzorcema za posamezno dimenzijo (t - testi za velike neodvisne vzorce):

Pri dimenzijah, ki so natisnjene v "boldu", smo odkrili razliko, ki je pomembna na nivoju $p < 0.05$. Ocene vseh dimenzij so rekodirane tako, da višja točkovna vrednost pomeni vedno tudi oceno v smeri pozitivno evaluirane kategorije oz. atributa.

onesnažen - čist

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.148	1.803	284	2.802	<0.01
Bled	3.574	1.694	94		

nepreskrbljen - preskrbljen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.731	1.635	283	0.517	>0.05
Bled	4.628	1.685	94		

kulturno nezanimiv - kulturno zanimiv

	X	SD	n	t	P
Ptuj	56084	1.487	286	4.924	<0.001
Bled	4.543	1.916	94		

hrupen - tih

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.028	1.706	284	-1.119	>0.05
Bled	4.053	1.780	94		

dolgočasen - zabaven

	X	SD	n	t	P
Ptuj	3.975	1.725	283	2.127	<0.05
Bled	3.532	1.758	94		

nasilen - miroljuben

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.717	1.395	279	-6.310	<0.001
Bled	5.596	1.081	94		

sovražen - prijateljski

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.092	1.309	282	-5.248	<0.001
Bled	5.798	1.063	94		

neprijazen - prijazen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.110	1.347	282	-1.451	>0.05
Bled	5.362	1.494	94		

nedružaben - družaben

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.606	1.555	282	-0.268	>0.05
Bled	4.660	1.739	94		

zaprt - odprt

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.760	1.470	279	-1.225	>0.05
Bled	5.000	1.646	94		

ne živi s turizmom - živi s turizmom

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.738	1.677	286	-0.950	>0.05
Bled	4.936	1.777	94		

v razsulu - v razcvetu

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.746	1.391	283	3.424	<0.001
Bled	4.149	1.484	94		

s slabim vodstvom - z dobrim vodstvom

	X	SD	n	t	P
Ptuj	3.954	1.611	284	3.190	<0.001
Bled	3.160	1.737	94		

s slabo ponudbo - z dobro ponudbo

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.553	1.509	284	2.625	<0.01
Bled	4.000	1.849	94		

tog - dinamičen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.255	1.569	282	1.922	>0.05
Bled	3.862	1.763	94		

ne sodeluje z domačini - sodeluje z domačini

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.794	1.570	286	4.137	<0.001
Bled	3.915	1.853	94		

T- test razlik med sumarnimi (skupnimi) skori ocene lastnega kraja:

	X	SD	n	t	P
Ptuj	73.645	12.862	273	1.449	>0.05
Bled	70.766	17.728	94		

Med ocenami lastnih mest na nivoju sumarnega skora (skupnega seštevka) nismo odkrili pomembnih razlik ($P < 0.05$). Pomembne razlike pa smo odkrili na posameznih dimenzijah. Ptujčani ocenjujejo svoje mesto kot bolj čisto ($P < 0.001$), kulturno zanimivo ($P < 0.01$), zabavno ($P < 0.05$), v razcvetu ($P < 0.01$), z dobrim vodstvom ($P < 0.001$), z dobro ponudbo ($P < 0.01$) ter da bolj sodeluje z domačini ($P < 0.01$). Blejci pa ocenjujejo svoje mesto pozitivneje na dimenzijah, ki odražajo splošno klimo: miroljuben

($P < 0.001$) in prijateljski ($P < 0.001$). Dimenzija dolgočasen - zabaven bi prav tako spadala v to skupino, vendar pa Ptujčani svoje mesto zaznavajo kot bolj zabavno kot pa Blejci.

Ptujčani pozitivneje ocenjujejo lastnosti svojega mesta na dimenzijah čist in kulturno zanimiv, čemur ne moremo oporekati, kajti Ptuj je staro, kulturno-zgodovinsko zanimivo in privlačno mesto (za razliko od Bleda, kjer so v ospredju naravne znamenitosti in ekološki problemi (problemi z onesnaženostjo jezera npr.).

Na Ptujju so se začele stvari spreminjati, nekaj se dogaja, zato ni presenečenje visoka ocena na dimenziji v razsulu - v razcvetu. Ptujčani prav tako višje ocenjujejo ponudbo, zadovoljstvo s svojim vodstvom in sodelovanje mesta z domačini.

Pri večini pomembnih razlik gre predvsem za pomembne razlike v intenziteti iste valence ali pa za rezlike med določeno valenco in prevladujočo nevtralno oceno.

Primerjave (samoocene) med turističnimi delavci na Bledu in prebivalci/preizkušanCI s Ptuja:

Primerjave med vzorcema turističnih delavcev na Bledu (n=44) in reprezentativnim kvotnim vzorcem prebivalcev Ptuja (n=298), in sicer pri vsaki dimenziji semantičnega diferenciala (ocene samega sebe), ki je bil že naveden v zvezi s primerjavo med vzorcema "Blejcevi/Blejčanovi" in "Ptujčanovi":

Rezultati:

Pri dimenzijah, ki so natisnjene v "boldu", smo odkrili razliko, ki je pomembna na nivoju $p < 0.05$. Ocene vseh dimenzij so rekodirane tako, da višja točkovna vrednost pomeni vedno tudi oceno v smeri pozitivno evaluirane kategorije oz. atributa.

pesimističen - optimističen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.074	1.560	282	-1.960	>0.05
T. del.	5.545	1.470	44		

nesposoben - sposoben

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.424	1.054	278	-2.690	<0.01
T. del.	5.841	0.939	44		

podredljiv - uporen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.615	1.571	278	-0.003	>0.05
T. del.	4.614	1.907	44		

živčen - umirjen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.060	1.396	281	0.872	>0.05
T. del.	4.818	1.756	44		

osamljen - obkrožen s prijatelji

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.261	1.622	280	-1.129	>0.05
T. del.	5.500	1.248	44		

oster - nežen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.393	1.601	280	0.114	>0.05
T. del.	4.364	1.571	44		

DRUŽBOSLOVJE**nezaupljiv - zaupljiv**

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.875	1.511	280	0.860	>0.05
T. del.	4.659	1.554	44		

zasanjan/bohemski - realen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.420	1.420	283	-1.454	>0.05
T. del.	5.705	1.173	44		

odvisen - neodvisen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.043	1.624	280	-2.267	<0.05
T. del.	5.545	1.320	44		

nepraktičen - praktičen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.599	1.112	282	-1.294	>0.05
T. del.	5.841	1.160	44		

nesamozavesten - samozavesten

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.441	1.182	281	15.678	<0.001
T. del.	5.318	1.235	44		

staromodnen - moderen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.064	1.428	281	10.483	<0.001
T. del.	5.659	1.413	44		

nesproščen - sproščen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.252	1.311	282	8.065	<0.001
T. del.	5.227	1.583	44		

nezadovoljen s sabo - zadovoljen s sabo

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.160	1.404	282	-0.807	>0.05
T. del.	5.341	1.380	44		

z razvadami - brez razvad

	X	SD	n	t	P
Ptuj	3.625	1.895	283	-2.554	<0.05
T. del.	4.432	1.958	44		

neustvarjalen - ustvarjalen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.316	1.247	282	-1.248	>0.05
T. del.	5.568	1.246	44		

nekomunikativen - komunikativen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.452	1.497	283	-1.652	>0.05
T. del.	5.841	1.446	44		

T - test razlik med sumarnima (skupnima) skoroma

	X	SD	n	t	P
Ptuj	83.257	10.751	272	-0.371	>0.05
T. del.	83.818	9.048	44		

Iz rezultatov primerjave skupnih skorov med Ptujčani in turističnimi delavci Bleda vidimo, da med skupinama nismo odkrili pomembnih razlik.

Pri turističnih delavcih smo dobili pomembno višji rezultat (pozitivnejšo samooceno) na treh dimenzijah, in sicer: nesposoben - sposoben ($P < 0.01$), odvisen - neodvisen ($P < 0.05$) in brez razvad - z razvadami ($P < 0.05$). Pri Ptujčanih pa smo dobili pomembno višji rezultat (pozitivnejšo samooceno) na dimenzijah: nesamozavesten - samozavesten ($P < 0.001$), staromodni - moderen ($P < 0.001$), nesproščen - sproščen ($P < 0.001$), kar pa najbrž ni posledica visoke samoocene Ptujčanov, ampak nizke samoocene turističnih delavcev Bleda na teh dimenzijah, kar je najverjetneje povezano z njihovim delom in delovno uspešnostjo, kljub temu da se na dimenziji sposoben ocenjujejo višje.

Primerjava ocen lastnega mesta med turističnimi delavci Bleda in reprezentančnim kvotnim vzorcem prebivalcev Ptujja:

Pri dimenzijah, ki so natisnjene v "boldu", smo odkrili razliko, ki je pomembna na nivoju $p < 0.05$. Ocene vseh dimenzij so rekodirane tako, da **višja točkovna vrednost pomeni vedno tudi oceno v smeri pozitivno evaluirane kategorije oz. atributa.**

onesnažen - čist

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.148	1.803	284	-1.196	>0.05
T. del.	4.205	1.779	44		

nepreskrbljen - preskrbljen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.731	1.635	283	0.965	>0.05
T. del.	4.455	1.784	44		

kulturno nezanimiv - kulturno zanimiv

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.608	1.478	286	3.986	<0.001
T. del.	4.318	2.066	44		

hrupen - tih

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.028	1.706	284	-1.075	>0.05
T. del.	4.386	1.104	44		

dolgočasen - zabaven

	X	SD	n	t	P
Ptuj	3.975	1.725	283	3.341	<0.001
T. del.	2.977	1.861	44		

nasilen - miroljuben

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.717	1.395	279	-5.502	<0.001
T. del.	5.909	1.326	44		

sovražen - prijateljski

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.092	1.309	282	-6.109	<0.001
T. del.	6.068	0.925	44		

neprijazen - prijazen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.110	1.347	282	-0.461	>0.05
T. del.	5.227	1.597	44		

nedružaben - družaben

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.606	1.555	282	0.647	>0.05
T. del.	4.432	1.676	44		

zaprt - odprt

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.760	1.470	279	0.247	>0.05
T. del.	4.682	2.009	44		

ne živi s turizmom - živi s turizmom

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.738	1.677	286	-0.501	>0.05
T. del.	4.886	1.845	44		

v razsulu - v razcvetu

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.746	1.391	283	0.850	>0.05
T. del.	4.545	1.470	44		

s slabim vodstvom - z dobrim vodstvom

	X	SD	n	t	P
Ptuj	3.954	1.611	284	2.273	<0.05
T. del.	3.273	1.885	44		

s slabo ponudbo - z dobro ponudbo

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.553	1.509	284	1.679	>0.05
T. del.	4.000	1.102	44		

tog - dinamičen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.255	1.569	282	4.371	<0.001
T. del.	3.091	1.6540	44		

ne sodeluje z domačini - sodeluje z domačini

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.794	1.570	286	1.510	>0.05
T. del.	4.341	1.892	44		

T-test razlik med skupinama na nivoju sumarnega (skupnega skora):

	X	SD	n	t	P
Ptuj	73.645	12.862	273	1.090	>0.05
T. del.	70.795	16.557	44		

Na nivoju skupnega skora nismo odkrili pomembnih razlik med skupinama. Pri posamičnih dimenzijah pa se pojavljajo pomembne razlike pri večini istih dimenzij kot pri Blejcih nasploh. Spremembe smo ugotovili pri dimenzijah v razsulu - v razcvetu, s slabo ponudbo - z dobro ponudbo in ne sodeluje z domačini - sodeluje z domačini, kjer se turistični delavci z Bleda pomembno ne razlikujejo od Ptujčanov. Ptujčanom se zdi Ptuj bolj dinamičen kot turističnim delavcem Bled. Turistični delavci Bleda bi si seveda želeli bolj dinamičen Bled in s tem več turistov.

Pri večini pomembnih razlik gre predvsem za pomembne razlike v intenziteti iste valence ali pa za razlike med določeno valenco in prevladujočo nevtralno oceno.

Primerjava samoocen: primerjava enot vzorca mestnih sredlšč slovenskih regij (n=840) z reprezentančnim kvotnim vzorcem mesta Ptuj:

Pri dimenzijah, ki so natisnjene v "boldu", smo odkrili razliko, ki je pomembna na nivoju $p < 0.05$. Ocene vseh dimenzij so revidirane tako, da višja točkovna vrednost pomeni vedno tudi oceno v smeri pozitivno evaluirane kategorije oz. atributa.

živčen - umirjen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.965	1.498	285	3.973	<0.001
Slov.	4.543	1.649	797		

pesimist - optimist

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.210	1.472	286	1.310	>0.05
Slov.	5.083	1.545	785		

s problemi - brez problemov

	X	SD	n	t	P
Ptuj	3.422	1.643	282	-1.943	>0.05
Slov.	3.642	1.596	783		

osamljen - obkrožen s prijatelji

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.225	1.630	284	-0.941	>0.05
Slov.	5.328	1.440	790		

odvisen - neodvisen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.201	1.588	284	3.474	<0.001
Slov.	4.806	1.785	787		

nesproščen - sproščen

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.244	1.350	283	1.571	>0.05
Slov.	5.093	1.489	793		

brez vpogleda vase - z vpogledom vase

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.166	1.190	283	1.949	>0.05
Slov.	4.996	1.418	773		

pretežno utrujen - pretežno spočit

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.358	1.713	285	2.104	<0.05
Slov.	4.108	1.733	786		

nezadovoljen s seboj - zadovoljen s seboj

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.993	1.376	280	.851	>0.05
Slov.	4.863	1.549	788		

z razvadami - brez razvad

	X	SD	n	t	P
Ptuj	3.456	1.849	281	-2.506	<0.05
Slov.	3.773	1.740	790		

neuspešen pri učenju - uspešen pri učenju

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.004	1.313	281	-.795	>0.05
Slov.	5.078	1.395	772		

neustvarjalni - ustvarjalni

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.246	1.325	285	.481	>0.05
Slov.	5.202	1.318	784		

nesamozavesten - samozavesten

	X	SD	n	t	P
Ptuj	4.413	1.247	283	2.953	<0.01
Slov.	5.144	1.482	783		

nekomunikativni - komunikativni

	X	SD	n	t	P
Ptuj	5.643	1.213	286	2.009	<0.05
Slov.	5.468	1.384	785		

Skupni skor

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	2.271	<0.05
Slov.	66.766	11.009	731		

Primerjava s slovenskim vzorcem, ki je zajel urbane centre regijskih središč, pokaže naslednje razlike (ki so zelo majhne, vendar so statistično pomembne, $p < 0.05$): "Ptujčani" se ocenjujejo kot umirjenejši, neodvisnejši, spočitejši in samozavestnejši, vendar tudi bolj z razvadami, kot "slovensko povprečje".

Pri večini pomembnih razlik gre predvsem za pomembne razlike v intenziteti iste valence ali za razlike med določeno valenco in prevladujočo nevtralno oceno.

Primerjava samoocen: vzorci slovenskih regijskih središč z vzorcem respondentov iz Ptuja - (skupni skorji):

Pri mestih, ki so natisnjeni v "boldu", smo odkrili razliko, ki je pomembna na nivoju $p < 0.05$. Ocene respondentov vseh mest so rekonstruirane tako, da višja točkovna vrednost pomeni vedno tudi oceno v smeri pozitivno evaluirane kategorije oz. atributa.

Ljubljana (Center, Šiška, Bežigrad, Moste, Vič)

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	2.101	<0.05
Ljublj.	66.694	10.219	787		

Ljubljana Center

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	-0.046	<0.05
Lj. C.	66.607	10.275	28		

Ljubljana Šiška

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	0.922	>0.05
Lj. Š.	65.187	10.750	79		

Ljubljana Bežigrad

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	-0.829	>0.05
Lj. B.	69.906	10.186	64		

Ljubljana Moste

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	3.189	<0.05
Lj. M.	64.109	8.263	46		

Ljubljana Vič

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	1.094	>0.05
Lj. V.	66.600	9.590	52		

Maribor

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	1.738	>0.05
Maribor	65.579	11.780	57		

Murska Sobota

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	0.216	>0.05
M. Sob.	68.211	9.904	57		

Celje

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	-1.149	>0.05
Celje	70.532	11.057	47		

Novo Mesto

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	2.697	<0.01
N. mes.	64.473	12.885	91		

Koper

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	-0436	>0.05
Koper	69.150	9.770	60		

Nova Gorica

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	1.031	>0.05
N. Gor.	66.762	10.243	42		

Kranj

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	2.387	<0.05
Kranj	64.831	11.294	65		

Postojna

	X	SD	n	t	P
Ptuj	68.529	10.677	261	0.444	>0.05
Postojna	67.417	11.839	24		

Primerjava na nivoju skupnih rezultatov (seštevkov vseh ocenjevalnih dimenzij) je pokazala naslednje majhne, vendar pomembne razlike ($p < 0.05$). "Ptujčani" se nekoliko bolj pozitivno ocenjujejo, kot pa se ocenjujejo naslednji vzorci respondentov: "Ljubljanci, Moščani (občina v Ljubljani), Novomeščani in Kranjčani".

LITERATURA

- Holloway, J. C., *The bussiness of tourism*, Pitman, London, 1986.
 Middleton, T. C., *Marketing in travel and tourism*, Heinemann, Oxford, 1989.
 Moutinho, L., *Tourism marketing and management handbook*, Prentice Hall, London, 1989.

Od replikatorja k toku - vpeljava novega biološkega pojma

IGOR JERMAN, ARTUR ŠTERN

POVZETEK

Ena od najpomembnejših teorij sodobne biologije je Dawkinsova teorija o sebičnem genu, ki izhaja iz predpostavke o sebičnem replikatorju. Podrobna analiza slednjega pojma nam pokaže, da je notranje nekonsistenten, saj pri mnogoceličarjih obravnava vedno povsem konkretne dele DNA kot abstraktne bitnosti. Abstraktno obravnanje replikatorjev pomeni zanikanje njihove inherentno dinamične narave. Pojem replikatorjev s tem v resnici ostane brez prave vsebine. Namesto njega smo postavili pojem toka kot dinamične in konkretne biološke entitete, ki se je sposobna razmnoževati in razvijati. Pričakujemo, da bo omogočil globlje in realnejše teoretične modele življenja.

ABSTRACT

FROM THE REPLICATOR TO FLOW

- THE INTRODUCTION OF A NEW BIOLOGICAL NOTION

One of the most important theories of modern biology is the selfish gene theory (Dawkins) based on the notion of the selfish replicator. A thorough analysis of this notion reveals its inner inconsistency since it treats absolutely concrete pieces of DNA with multicellular organisms as abstract entities. This abstract treatment of replicators means denying their inherent dynamic nature. The notion of replicators thus almost loses its meaning. Instead of this notion we put forward the notion of flow as a dynamic and wholly concrete entity capable of self-replication and evolution. We expect it will make possible deeper and more realistic theoretical models of life.

I. REPLIKATOR

I.1. Uvod

Naravoslovna misel, ki je v primerjavi s filozofsko največkrat izrazito pragmatična, lahko včasih prav zaradi te svoje lastnosti odgovarja na filozofska vprašanja, ki so bila dotlej videti nerešljiva ali pa jih, v drugem ekstremu, sploh nismo opazili kot vprašanja. Res je, da pri tem često uporabi nepričakovane, neortodoksne pristope - toda le kje drugje bi tudi teoretično lahko sploh še iskali sveža odkritja, če ne ravno v

nekonvencionalnosti? Aleksandrovo presekanje gordijskega vozla je bila morda res še preveč nepošteno, zlasti pa nasilno dejanje, da bi ga vmetili na simbolični zgodovinski začetek tega gibanja; Kolumbova in kasneje tudi Teslova poteza z jajcem¹ pa sta bili že dovolj subtilni zamisli, da ju zlahka sprejmemo kot zgodnji znanilki omenjenih razpenjanj jader našega mišljenja.

Vzdolž tega miselnega toka nato odkrijemo, kako preprosto in lahkotno je profesor na kliniki za perutnino odgovoril na vprašanje, kaj je bilo prej - kura ali jajce. To vprašanje ima človeštvo na splošno ne samo za nerešljivo, marveč kratko malo za najbolj utrjen in celo prislovični simbol nerešljivosti. Toda vsakdo, ki ima dandanes nekaj malega pojma o evoluciji, ve, da so bili predniki ptičev plazilci. Njihova značilnost je, da prav tako lažeje jajca; tedaj se moramo nemudoma pričeti strinjati s profesorjem, da je bilo jajce prej kakor kura (1).

Nekateri biologi današnjega časa skušajo z enako suverenostjo in analognim pristopom priti do odgovora na dve od treh temeljnih filozofskih vprašanj vseh dosedanjih dob - *od kod smo in kdo smo*. Naše stališče je, da biologija lahko na ti vprašanji odgovori le delno, pač v svojih okvirih - ki pa se dandanes ponovno kažejo precej širši, kot bi sklepali po značilnostih še vedno bohotnega in prevladujočega biološkega redukcionalizma. V pričujoči razpravi se bomo teh vprašanj ves čas dotikali, vendar se bo to odvijalo predvsem implicitno, skozi analitično obdelavo specifične teme: *poiskati pojasnilo za prehod replikatorja² iz konkretosti v abstrakcijo*. Z drugimi besedami, iskali bomo odgovor na vprašanje, kako to, da so se replikatorji, ki so se sprva razmnoževali prosto in neposredno, na stopnji višjih organizmov³ znašli v povsem drugačni vlogi. Naenkrat se le še ena njihova sekvencen med milijardami, kolikor jih je v enem samem živem bitju, dejansko replicira v nov organizem; vse ostale pa služijo samo kot pomožni aparat za optimalno zagotovitev njenega uspeha. V končni fazi bomo videli, da se pojem replikatorja, ki daje pri površni obravnavi povsem prepročljiv vtis, pokaže pri analitičnem pregledu kot notranje zelo nekonistenten. Poskušali bomo odkriti, kateri pojem bi ga lahko nadomestil in kakšne bi bile njegove eventuelne prednosti.

Razprava je tako zamišljena predvsem konstruktivna kritika ene od močnih paradigem - paradigme sebičnega gena, ki postaja svojevrstna, izrazito redukcionalistična, filozofija v moderni biološki misli. Dawkinsovo teorijo sebičnega gena, osnovo omenjene paradigme, sva podrobneje predstavila v prejšnjem članku (16). V njenem okviru se je vzpostavila tudi določena stopnja metaforike ter določen delež povsem funkcionalnih antropomorfizmov (na primer že samo ime teorije). Spričo

- 1 Šlo je za reševanje problema, kako doseči, da bo jajce samo stalo pokonci, ki je bil sam po sebi mlo rečeno banalen - toda v simbolnem smislu sta obe njegovi rešitvi pomenili nekaj več. Kolumb, ki je jajce postavil v pokončno lego tako, da je z njegovim konicastim koncem rahlo udaril ob podlago in ga s tem nekoliko deformiral, da je lahko obstalo v želeni legi, je simbolično izrazil dosegljivost na videz nemogočega, kar se je kasneje manifestiralo še v njegovem pomembnem odkritju novega sveta. Tesla pa je jajce postavil pokonci celo brez deformacije - resda je bilo umetno, kovinsko - s pomočjo elektromagnetike; kajpada je šlo tudi tu za simboličen dokaz moči, to pot v odkriti novi energiji.
- 2 Replikator je katerakoli enota v vesolju, na osnovi katere nastajajo kopije (2). V tej razpravi uporabljamo izraz vseskozi v njegovem ožjem pomenu, ki zajema le aktivne biološke replikatorje, se pravi gene; izraz gen pa ga vendarle ne more nadomeščati, kajti slednji je nosilec mnogih in tudi bolj uveljavljenih pomenov, tako na področju molekularne biologije kot tudi v vsakdanjem življenju. V razpravi se osredotočamo le na fenomen njegove replikacije.
- 3 Po Darwinovem nauku in zlasti po njegovih novih interpretacijah je izraz višji organizem nesmiseln, kajti vsi organizmi so očitno, vsak po svoje, dobro prilagojeni okolju (3). Ker pa tu ne razpravljamo o prilagojenosti organizmov, marveč o kompleksnosti njihovega telesnega ustroja, kar jih konec koncev uvršča tudi na višje ali nižje veje človeško-arbitrnega taksonomskega drevesa življenja, ta izraz pač še vedno uporabljamo.

njihove nepretirane uporabe (tako v kvantitativnem kot v kvalitativnem smislu) v izbranih primerih lahko celo v sami znanosti služijo veliko bolje kot kaki eksaktni, a preozki, izrazi. Novi izrazi se tako zde metaforični oziroma antropomorfni le v prvi fazi, dokler ne postanejo spricho svoje večje povednosti (v primerjavi s starimi) splošno uporabljani in priznani. Ker v pričujoči razpravi izhajamo iz navedene Dawkinsove teorije, jo kritično obravnavamo in naposled tudi ovržemo, moramo uporabljati njene izraze kot tudi smiselno kontinuiteto, izhajajočo iz njihovih pomenov.

1.2. Začetek enoceličnega življenja

Evolucijska teorija je v svojih razlagah včasih nekoliko neprepičljiva. To se lepo kaže v dejstvu, da je sposobna celo odkritje, ki ji sprva na videz nasprotuje, s post hoc razširitvijo hipoteze zlahka uvrstiti v svoj malo ne tавтоloški sistem. Toda po drugi strani je po dobrem stoletju zbrala že toliko gradiva, da je v njenem okrilju vsaj na načelni ravni prišlo do relativno izdelanega odgovora na vprašanje o izvoru življenja, ki je celo za nestrokovnjake videti prepičljiv.

Po nastanku našega planeta pred štirimi in pol milijardami let so se prvo milijardo let ali nekaj manj (3) dogajale številne fizikalno-kemijske reakcije. V njih se je ob tistikrat še dosti višji temperaturi od današnje⁴ pod vplivom ultravijoličnih žarkov (takrat tudi še ni bilo ozonskega sloja okrog planeta), med silovitimi neurji ter občasnimi naleti meteorjev, iz nekaj elementov oblikovala preprosta organska snov in se spet vračala vanje. Nenehno nastajajoče strukture so bile po pravilih statistične verjetnosti včasih tudi obsežnejše in kompleksnejše - a so naposled vendarle razpadale nazaj na svoje sestavne dele. Nekatere med temi novimi spojinami so bile tudi stabilnejše od drugih, toda to še ni kvalitativno spreminjalo njihovega obstoja. Toda na neki stopnji kemijske evolucije v pramorju (ali prajezeru) so se pojavile relativno stabilne molekule, ki niso samo materialno kljubovale času (seveda vselej le v omejenem trajanju), marveč so se znale tudi *samopodvojevati*. Nastal je prvi avtokatalitični replikonski cikel, kot je to imenoval veliki teoretik nastanka življenja - Manfred Eigen (11). In nekoč je prišlo še do tega, da je neka molekula med njimi aktivno delovala na nastanek neke drugačne molekule, ki je bila po naključju zgrajena tako, da je lahko nato še bolj uspešno povratno delovala na podvojitve prve. S tem novim mehanizmom aktivne reprodukcije se je odprla povsem nova dimenzija za tako rekoč neomejeno podaljšano bivanje - na Zemlji se je pripetil največji dosedanji snovni preskok v smeri k večnosti. Nastal je avtokatalitični hipercikel, z načeloma neomejenimi možnostmi nadaljnjega razvoja (11). Prva od obeh molekul je spadala med nukleinske kisline, druga med beljakovine (6). Nukleinska kislina⁵ je s tem izpolnila pogoje - in postala prvi aktivni replikator, torej tista substanca, ki se je sposobna uspešno reproducirati z dejavno močjo svoje lastne vsebine (7).

Toda ko si je replikator zagotovil ta preprosti aparat za svoje podvajanje, še ni docela poskrbel za svojo evolucijsko prednost pred drugimi molekulami. Te so se ob danih trenutkih po neizogibni verjetnosti nahajale v bližini in so prav tako lahko izrabljale njegovo mašinerijo za potrebe svojega samopodvajanja - če so bile seveda

4 Nekateri eksperimenti in študije (4) pa kažejo, da se je morala že v tistih časih temperatura okolja tudi spuščati, in to celo daleč pod 0°C, da so se lahko razvile nekatere strukture, brez katerih ne bi bilo današnjih organizmov (5).

5 Prvi replikatorji so bili sestavljeni iz ribonukleinske kisline, šele pozneje je njeno vlogo v veliki večini primerov prevzela in izdatno razširila slovitejša - deoksiribonukleinska kislina (DNA).

dovolj podobne omenjenemu replikatorju. Naš replikator tako ni mogel uveljavljati evolucionjske prednosti pred nekaterimi t.im. parazitskimi hiperciklusi, in tako bi lahko vse obstalo na skorajda mrtvi točki ali se celo ciklično vračalo na začetek. Posamezni, enaki in različni replikatorji so se medtem tudi že združevali v daljše verige (znotraj kompleksnih hiperciklusov), kajti izkazalo se je, da lahko vsak s svojim specifičnim proteinom ali pa z dodatno potrebno količino enega in istega proteina, ki ga kodira vzporedno s svojimi sosedi, nekotikaj pripomore k dodatni uspešnosti "ekipe" v primerjavi s posamezniki.

Toda v zvezi s paraziti je bil bistvenega pomena za evolucijo šele nastop nove faze⁶, v kateri so se te skupinice replikatorjev obdale z membrano iz maščob. Za maščobe (strokovno *lipide*) v raztopini je namreč značilno, da že sami od sebe oblikujejo mehurčke in membrane - in tu je bilo naposled potrebno le še statistično povsem verjetno naključje, da se nekoč v trenutku nastajanja te lipidne membrane v njeni bližini znajde replikatorska veriga, ki jo membrana nato obda. Tej fazi porajanja življenja pravimo kompartmentalizacija. Nastala je torej prva primitivna celica, ki je že nudila veliko prednost replikatorjem v sebi. Produkti njihove najzgodnejše sinteze niso več difuzno prehajali v okolje in bili na razpolago drugim molekulam, temveč so ostajali znotraj tega mikrokozmosa ter omogočali intenzivno pozitivno povratno zvezo med nastajanjem novih nukleinskih kislin ter proteinov (6). Lahko si predstavljamo, da je bila velika težava replikatorjev sprva v tem, da niso mogli vplivati na prisotnost membran, kajti v določenem času, ko se je celica napolnila s produkti, je morala bodisi razpasti, bodisi postopoma oddajati svoje notranje snovi v zunanost. Tudi v slednjem, manj drastičnem primeru, pa ni kazalo, da bo verjetnost za naključno obdajanje z lipidi vselej na strani enih vrst replikatorjev - dasiravno je že njihova namnoženost znotraj posameznih celic dejansko nekoliko povečevala statistično verjetnost za kaj takega. Prišlo pa je do korenitejše spremembe: pod njenim vplivom je naključno obdajanje počasi izgubilo svoj pomen. Po neizprosni zakonih selekcije se je namreč sčasoma vzpostavila tudi aktivna povezava med notranjostjo in sintezo membrane, še zlasti pomembna v zvezi s celičnimi delitvami, ki so postajale uravnane in vse bolj pravilne.

Osnovni princip fizičnega obstajanja v univerzumu, ki se imenuje preživetje stabilnejšega, se v vsem tem času ni niti za las spremenil; izpopolnila se je le njegova izvedba. Prav tako, kot se je od najzgodnejših obdobj pa vse do danes vedno ohranjal tisti atom ali neko drugo telo, katerega notranja kohezija je bila trdnjša od sil, ki so tej nasprotovale. Prav tako je od prvega trenutka po pojavu replikatorjev veljal zakon preživetja tistega, ki je bil sposoben poskrbeti za lastno prihodnost. In ker večni materialni obstoj neke večje organske molekule v zemeljskih razmerah sploh ni mogoč, se je obstojnost pričela uveljavljati skozi ponavljajoče se nastajanje, in to čimvečjega števila ponovitev (strokovno tudi *replik* ali *kopij*) dane molekule (7).

I.3. Neizprosni boj za obstanek

Prej omenjena zahteva po stabilnosti se je že od vsega začetka obstoja molekularnih replikatorjev udejanjala preko neizprosne darvinističnega mehanizma

6 V zvezi s tem zaporedjem faz obstaja tudi nasprotno mnenje - namreč, da so šele primitivne protocelice v podobi koacervatov (8), mikrosfer (9) ali marigranul (10) (gre pač za tri različice eksperimentalno pridobljenih celicam podobnih struktur), v svoji notranjosti razvile omenjeno povratno zvezo dveh molekularskih vrst in posledični proces replikacije (5).

selekcije⁷, kot je to lepo pokazal Manfred Eigen v svoji znameniti hiperciklični teoriji o nastanku življenja (11,12)⁸. Še več, to ni le njihova značilnost ali posebnost, temveč tako rekoč njihovo bistvo. Po logiki darvinistične selekcije neizprosno velja, da so izvori za replikacijo prvih replikatorjev slej ko prej omejeni. Tedaj tisti med njimi, ki se obnavljajo slabše od povprečja, počasi izginjajo iz svojega okolja (npr. pramorja). Njihovo izginotje zviša povprečno sposobnost obnavljanja, kar pomeni, da zopet izginajo novi, ki so se sedaj znašli pod povprečjem. Tako se nenehno viša povprečna sposobnost obnavljanja (replikacije), dokler ne pridemo do enega samega replikatorskega seva, ki je sestavni del glavne kopije z neštetimi manjšimi in večjimi mutantami. Takemu sevu pravi Eigen *kvazispecies* in prav ta entiteta je tarča selekcije in evolucije. Če se znotraj nje pojavi mutanta z le malo boljšo sposobnostjo replikacije kot pri glavni kopiji, jo neizbežno izpodrine in sama postane glavna. Zgodba se nato lahko ponovi. Celoten obstoj in razvoj replikatorskega sistema temelji na tej, tudi matematično izrazljivi in dokazljivi, neizprosni selekciji.

Egoizem replikatorjev, ki predstavlja osnovno misel Dawkinsove teorije, torej ni neka "slaba značajska poteza", temveč bistvena značilnost, nujno potrebna za njihovo nadaljevanje oziroma obstoj. Replikator (dejansko nukleinska komponenta glavne kopije kvazispecies), ki je znal bolje poskrbeti zase, se je obdržal in v svojem okolju neizogibno izrinil vse ostale kvazispecies. Tu ni bilo prostora za dve glavni kopiji naenkrat. Taka je bila osnovna lastnost prvih podvajajočih se enot, ki so, kot bomo videli, nekje v svoji evoluciji vsaj na videz naenkrat "pozabili" nanjo in postali izjemno "altruistični".

I.4. Konkretnost replikatorja

Od časov, ko so replikatorji še sami plavali po pramorju⁹, do pojava enoceličnega principa življenja (ki enako obstaja še v dandanašnjih enoceličnih organizmih) bi se hipotetični opazovalec veseskozi soočal z veljavnostjo dejstva o *konkretnosti replikatorja*¹⁰. Skovani pojem predstavlja dejansko pričujočnost in udeležnost slehernega delca katerekoli nukleinsko-kislinske verige - znotraj omenjenih okvirov - pri podvajanju te substance. Naj se je torej repliciral najmanjši, najprimitivnejši in najbolj osamljen košček nukleinske kisline v davni preteklosti, ali pa se podvaja najbolj zapleten enoceličar današnjega časa¹¹ - vedno se pri tem materialno in neposredno odtisne v prihodnost vsak delec dedne snovi; vsak od njih se prav fizično dotakne svojega naslednika, ki potlej sestavlja novo identično repliko. Tu je Dawkinsova teorija sebičnega gena še povsem v redu, njeni pojmi ustrezajo predpostavljanim realnim objektom.

Konkretnost replikatorja, do katere smo prišli po daljšem uvajanju, je poglavitna misel pričujočega poglavja. V implicitni obliki pa smo tu nakazali tudi biološka izhodišča za odgovor na filozofsko uganko, od kod smo. Iz pramorja smo; potomci

7 Tega torej ni treba iskati šele nekje pri definitivno izoblikovanih organizmih.

8 Eigen ni govoril o replikatorjih, marveč o replikonih. Izraza nista identična, kajti slednji za razliko od prvega zajema v svojem pomenu poleg nukleinske kisline tudi protein - šele oba skupaj predstavljata funkcionalno celoto, ta pa nato stopa v povezave z drugimi, v obliki hipercikličnega sodelovanja.

9 Če pa drži ugotovitev pod opombo 6, tedaj ta faza seveda odpade.

10 S tem izrazom pričenjamo oblikovati lastno hipotezo o razliki med konkretnim ter abstraktnim replikatorjem, ki se ločuje od Dawkinsove in je hkrati osnova za njeno kritiko.

11 In prav med enoceličarji, ne pa na primer v možganih, najdemo tudi absolutno gledano najbolj komplicirane celice, kar jih je (6).

zgodnjega replikatorja. S tem seveda še ni rešena poslednja uganka, kajti radovednost človeštva v okviru tega vprašanja sega dosti dlje nazaj kot le do pramorja. Zanima ga namreč: od kod vesolje? Biologija v takem prostoru sicer nima več pojasnjevalne moči; zato pa znotraj svojega dosega nekoliko odgovarja tudi na drugo vprašanje, kdo smo; ali vsaj, kaj smo.

II. MNOGOCELIČNI ORGANIZEM

II.1. Začetek mnogoceličnega življenja

Zaenkrat biologi še niso povsem dorekli, po kateri poti je nastal naš prvi mnogocelični prednik. Medtem ko se v zvezi z drugima dvema kraljestvoma mnogoceličarjev¹², glivami in rastlinami, večina znanstvenikov strinja, da so nastale po znanem scenariju amalgamacije, pa sta v živalskem kraljestvu ob tem vprašanju še vedno odprti dve glavni hipotezi. Prva je ravnokar omenjena hipoteza o amalgamaciji, ki pravi, da so se posamezni enoceličarji začeli združevati v kolonije, nato pa so si postopoma čedalje bolj delili funkcije, vse do tiste meje, ko posameznik ni bil več sposoben obstati izven te skupnosti - in s tem je kolonija enoceličarjev postala mnogocelični organizem. Druga hipoteza¹³ pa poskuša razložiti nastanek mnogoceličnosti kot rezultat delitve ene same celice, seveda ob ustrezni sposobnosti te celice za pomnožitev potrebnih substanc za nastajajočo nadaljnjo strukturo (3).

Izid opisane dileme pa za našo osnovno tezo sploh ni važen. V obeh primerih je rezultat evolucije, ki ga zdaj opazujemo, višja žival; pa naj se je ta zgodovinsko razvila iz ene same celice ali pa iz kolonije. V vsakem primeru se je v njej moralo kot prvi pogoj za mnogoceličnost pojaviti veliko število enakih replikatorskih setov¹⁴. Če preskočimo to, še nejasno prehodno obdobje, ko je nastajal prvi mnogoceličar med višjimi živalmi (Eumetazoa), in se osredotočimo na kakega sodobnega predstavnika tega podkraljestva, kamor sodi tudi človek, pridemo do tiste razlike od enoceličarjev, ki je za našo razpravo bistvena.

II.2. Abstraktnost replikatorja

Višje živali so v teku filogenetskega razvoja pridobile reprodukcijski aparat, skozi katerega se v naslednji rod prenese samo dedni material zelo redkih posameznih celic v zarodni liniji, imenovani tudi *klična linija*. Vse ostalo telo, *soma*, vključno s kompletnim reprodukcijskim traktom, kot tudi milijoni in milijoni spolnih celic - razen že omenjenih, relativno redkih; vse to se *nikoli ne reproducira* v nov organizem. Večina celic živega bitja se sicer razmnožuje znotraj njega; in prav do njegove smrti

12. Modernejša klasifikacija deli živa bitja na dve nadkraljestvi, prokariotsko (primitivni enoceličarji) in evkari-ontako (enoceličarji z jedrom in vsi mnogoceličarji). Slednje se deli na štiri kraljestva: Protista, Fungi, Animalia in Plantae. Protisti so razviti enoceličarji, drugim trem kraljestvom pa pripadajo vsi mnogoceličarji (13, 14, 15).

13. Njen vneti zagovornik je bil naš znani biolog, profesor Jovan Hadži.

14. Pojem set replikatorjev uporabljamo v primeru mnogoceličarja kot sinonim za haploidni genom, dedni zapis, kakršnega najdemo na primer v spermiju ali jajčni celici. Vse druge telesne celice, vključno z vsemi predhodnicami navedenih dveh tipov spolnih celic (z izjemo spermatid oziroma polarnih telesc, obe vrsti celic nastaneta z drugo meiotično delitvijo in sta zato haploidni), nosijo v sebi diploidni genom, torej dvojen takšen set. Pri primitivnih enoceličarjih pa je set replikatorjev sinonim za celoten genom.

je ta proces v nekaterih tkivih še vedno živahen, dasiravno se s starostjo postopoma zmanjšuje ter v nekaterih tkivih tudi že prej povsem preneha. Toda tu vseeno ostaja trdno dejstvo, da bodo s smrtjo njihovega telesa-nosilca definitivno odmrle tudi same somatske celice, in to skupaj z vsemi svojimi naslednicami; prav tako pa tudi vsa velikanska večina spolnih celic, ki jim ni bilo dano, da bi izpolnile svoje naloge. Kako je mogoče, da je tolikšno število različnih celic v organizmu sprijaznjeno s tem dejstvom? Ali morda drugače: kaj jih je prisililo k temu, ko pa je bilo bistvo vseh replikatorjev na enocelični stopnji prav replikacija?

Za razrešitev tega problema si je potrebno najprej ogledati uporabo pojma *replikator* v teoriji sebičnega gena. Ta teorija namreč tudi gene v mnogoceličarjih obravnava kot replikatorje, kot le normalne potomce prvotnih replikatorjev, le da so prvi sedaj v mnogo bolj zapletenem in organiziranem okolju, kot je bilo pramorje. Toda, kot smo ugotovili, se praktično nobeden od teh replikatorjev ne razmnožuje več izven okvirov svojega okolja - organizma. Povezava med temi umrljivimi segmenti DNA in tistimi redkimi "srečneži", ki se bodo razmnožili v nov organizem, je le v enaki strukturi zaporedja nukleotidov na DNA, torej v nečem abstraktnem. To nas sili v ugotovitev, da omenjena teorija uporablja pri mnogoceličarjih pojem replikatorja le še v abstraktnem smislu torej kot abstraktni pojem. V naši obravnavi bomo temu pojmu rekli pojem *abstraktnega replikatorja*.

Po svoje je to sinonim za drugi, spekulativen, in verjetno prevladujoč, del pomena besede **gen** (16). Pojma konkretnega in abstraktnega replikatorja kot komplementarna pojma zapolnjujeta velik del njenega celotnega pomena¹⁵. Po tej, Dawkinsovi, interpretaciji (7), ki originalno sploh ne daje poudarka abstraktnosti svojega predmeta, je v evoluciji pač vselej obstal tisti replikator, ki je bil zmožen narediti kar največ za svojo uveljavitev v prihodnosti. To je vključevalo nadvse važno sposobnost za uporabo čedalje bolj dovršenih mehanizmov, katerih nastanek in razvoj je omogočila prav mnogoceličnost. O živih bitjih, vključno z nami, govori kot o preživetvenih strojih, neke vrste robotih, katerih edini namen je, da služijo obstanku replikatorja ključne linije, ali (kot bomo videli) pravilneje: *konkretnega replikatorja*. Mnogocelično živo bitje se tu pojavi kot pomožni sistem za obstoj redkih setov konkretnih replikatorjev. V veliki večini njegovih celic se nahaja kompletna kopija tega seta. Slednja pa navkljub svoji materialnosti in celo sposobnosti za reprodukcijo znotraj danega osebka, spričo že navedene obsojenosti na nezmožnost replikativnega prodora izven organizma (in s tem obsojenosti na smrt), na pomenskem območju pojma replikator ostaja v sferi abstraktnega.

Iz tega izhajajoči argument hipoteze je preprost: tisti ključni replikator, ki si je bil sposoben ustvariti ali zagotoviti čim večje število teh minljivih replikatorjev¹⁶ in tem bolj popoln aparat za preživetje, je v tekmi z drugimi, ki so v teh lastnostih za njim zaostajali, zmagoval in obstal. Nekateri najuspešnejši konkretni replikatorji so si do

15 Vse molekularno-biološke in siceršnje fizične definicije gena s svojimi pomeni sicer gravitirajo k pojmu konkretnega replikatorja. Toda pri tem niso docela uspešne: še vedno se tudi v znanstvenem jeziku vsakodnevno uporablja izraz gen za to in to lastnost, ki seveda ni ena sama kopija DNA, marveč milijoni le-teh, in tako že sega v splošnost in s tem v abstrakcijo (16).

16 Dawkins, avtor te hipoteze, govori o tako imenovanih germ-line in pa dead-end replicators (2,7). Izraza prevajamo kot ključni replikatorji in minljivi replikatorji. Prvi so pomensko blizu našim konkretnim replikatorjem (vendar pa, kot bomo videli, sploh ne gre za sinonima - konkretni replikator je bistveno ožji pojem). Drugi pa, če jemljemo vse iz enega organizma hkrati in ko jim naposled dodamo še večinski abstraktni del, ki ga bomo odklestili ključnim replikatorjem, ustrezajo tukajšnjim edinskim abstraktnim replikatorjem. Drugače povedano: v organizmu je več milijard setov minljivih replikatorjev ali temu ustrezen en set abstraktnih. Podobno je v njem tudi na milijone ključnih, a kvečjemu le nekaj konkretnih replikatorjev.

današnjih dni tako priskrbeli zavidljivo pisano delovišče. Najrazvitejši organizmi vsebujejo številne visoko specializirane organe z raznovrstnimi celicami, ki kljub klasifikacijski pripadnosti enemu izmed vsega štirih različnih vrst tkiv (epitel, vezivo, mišično tkivo in živčno tkivo), kažejo izrazito diferenciranost.

Celotnega dednega zapisa in tudi celotne kopije seta konkretnih replikatorjev pa vendarle ne nosijo v sebi vse somatske celice organizma; vsaj dve izjemi sta. Prva so limfociti B, ki po svoji preobrazbi v drug tip celic, tako imenovane plazmatke, proizvajajo protitelesa. Za to svojo nadvse specifično vlogo morajo korenito in ireverzibilno spremeniti svoj dedni zapis, in sicer tako, da se različni deli tega zapisa izrežejo. Po tem ne moremo več govoriti o vseprisotnosti (splošnega) replikatorja v organizmu. Druga izjema pa je še bolj radikalna: ko se eritrociti pri sesalcih razvijejo do faze svoje funkcionalnosti, v sebi sploh nimajo več nikakršnega dednega materiala, nikakršne DNA. Oba primera izrazito razodevata zagatnost prej navedene hipoteze o replikatorjih pri mnogoceličarjih. Kako bi bil lahko neki minljivi replikator, ki celo že tedaj sploh ne obstaja več (in s tem v pomenski notranjosti splošnega replikatorja postane - še za korak naprej - njegova popolna negacija), funkcionalno povezan z nekim konkretnim replikatorjem? Odgovor, ali bolje rečeno, razplet take situacije, je resda možen (kar bomo videli v zadnjem poglavju), toda ne s pomočjo Dawkinsove hipoteze o kličnih in minljivih replikatorjih.

Njegovi teoriji o sebičnem genu manjka namreč še nekaj bistveno večjega, in to ne glede na področja prej omenjenih odstopanj, marveč tudi tam, kjer v principu velja. Manjka ji najpomembnejša lastnost: sama razlagalnost. Ne odgovarja na vprašanje, kako; in če gremo še globlje, niti na še osnovnejše vprašanje, zakaj. Vse, kar izjavlja, je precej banalno, skoraj tautološko. Na vprašanje, zakaj nek replikator preživi, drugi pa ne, na primer odgovarja: Ker je prvi preživetveno sposobnejši. Na vprašanje: Kako pa se to odvija? odvrne, da to ni več predmet njenega področja, marveč stvar fiziologije. S svojo krožnostjo postane neovrgljiva, s tem tudi neznanstvena in navzlic svoji zanimivosti - odvečna.

Tako nismo dobili še nobenega resnega odgovora o dejavni zvezi med konkretnim in abstraktnim replikatorjem. Iskati ga bomo torej morali - ne tod, kjer funkcionalna mnogoceličnost že obstaja in nam utečene prepletajoče se povezave ne pustijo do samega izvora, marveč se bomo morali podati natanko tja, v skriti sivi začetek, kjer se je ta preplet prvokrat vzpostavil.

Preden pa bi spregovorili o tem trenutku prehoda iz enoceličnosti v mnogoceličnost ali iz replikatorjeve konkretnosti v njegovo abstraktnost, si bomo ogledali še nadaljnji dve stopnji dekonkretizacije replikatorja, ki se bosta tikali minljivih in kličnih replikatorjev.

Če bi razen tega, da organizemsko serijo minljivih replikatorjev enačimo z abstraktnim replikatorjem, tudi klične replikatorje jemali kot sinonim za konkretne replikatorje - bi ne prišli niti do prve od napovedanih stopenj. V resnici pa pri slednjih dveh izrazih ne gre za sinonima. Konkretni replikator je samo ena od milijard kopij kličnega replikatorja. Slednji v tem hipu prestopi v abstrakcijo. Klični replikator je v veliki večini primerov zapisan pogubi - njegova tako imenovana in opevana potencialna nesmrtnost pa je v resnici dvojno potencialna in s tem verjetnostno zmanjšana do daleč manj od promilno promilne vrednosti: preden namreč sploh pride na zunanji svet in se prične njegova fenotipska borba za obstoj, podlega še daleč ostrejšemu izboru, ki se odvija pred oploditvijo: le enemu med številnimi milijoni spermijev je dana združitev z jajčno celico - in tudi te so pred svojim dozoretjem deležne podobno ostre medsebojne selekcije. Če pa govorimo o konkretnem replikatorju, je ta prva predoploditvena faza že mimo, verjetnost za preživetje pa v primerjavi s kličnim

replikatorjem neprimerno večja.

Čeprav se sprva zdi, da je konkretni replikator neproblematičen izraz, se tudi tu pojavijo težave. Glede na konkretnost bi moralo biti namreč jasno opredeljeno število setov¹⁷ teh replikatorjev v posameznem organizmu. In res - lahko bi rekli, da je setov konkretnih replikatorjev v nekem bitju toliko, kot ima to bitje potomcev. V praksi bi bilo to videti takole: konkretni mož z dvema otrokoma in nosečo ženo bi bil nosilec treh setov konkretnih replikatorjev. Toda kje v njegovem telesu so zdaj ti seti replikatorjev zbrani v enaki kombinaciji in predvsem: materialno ohranjeni? Seveda nikjer. Naključno so se bili namreč zbrali - za naš primer velja pač trikrat - v enem samem in neponovljivem trenutku, ko je v semenskem epitelu moda iz diploidnega spermatocita nastala haploidna spermatida, genetsko že popolna predhodnica kasneje le še zunanje izdiferenciranega in dopolnjenega spermija; ravno tistega, ki se je nato edini združil z jajčno celico¹⁸. In nato so ti seti materialno obstajali še nekaj časa znotraj razvijajočega se zarodka; iz trenutka v trenutek so postajali vse manj pomembni znotraj tamkajšnje naraščajoče celote; naposled pa so se počasi začeli tudi fizično razkrajati, dokler ni propadel tudi še zadnji konkretni replikator. Prišli smo torej do točke, ko ugotavljamo, da je replikatorski set neobstoja, nepovratna kompozicija - in kar je še zlasti pomembno: vsak njen del, vsak replikator, obstaja v svoji konkretni materialnosti samo tedaj, samo še za nekaj nadaljnjih delitev; in nikoli več. Materialna substanca konkretnih replikatorjev se po zakonitostih biološke neobstoynosti živih molekul namreč v kratkem času porazgubi. Njeni atomi sicer ostajajo - deloma v organizmu in vse več v okolju; konkretni replikatorji ter zlasti njihovi seti pa definitivno izginejo. In čeprav smo konkretnemu replikatorju tako silovito zožili obstoj, se moramo zavedati, da smo bili do njega še vedno preveč prizanesljivi, saj smo v njegovo korist segli že v nov organizem. Po oploditvi replikator namreč ni več del starševskega telesa, temveč pripada povsem tretjemu individuumu. Gledano konkretno in materialno, nima replikator v tej novi poziciji nič več skupnega s svojim prejšnjim nosilcem.

Od prejšnjega telesa pa se replikator ni odtrgal šele tu, v trenutku združitve spermija in jajčeca, marveč že nekje prej. Ločen je bil v resnici že tedaj, ko je bil še v spermiju, saj ni bil več del telesa, marveč samo še njegov izloček. Ločen je bil potemtakem tudi že, ko je nastala spermatida, saj je bilo že takrat jasno, kaj je njen cilj. Morda te ločenosti v nekem smislu še ni bilo kvečjemu na še zgodnejši stopnji - pred nastankom haploidne spermatide, ko se je nahajal še v diploidnem spermatocitu. Takrat se namreč še ni vedelo, kateri replikator bo sploh prišel v kombinacijo. Vendar pa po drugi strani drži tudi to, da je med spermatociti zadnje generacije le en sam tak, ki bo kasneje poslal polovico svojega konkretnega materiala v smer večnosti¹⁹, in v tem smislu velja ločitev tudi še²⁰ za to stopnjo. Predvsem pa je tudi vsa materialna

17 In s tem smo prišli do točke, kjer sta obe vrsti replikatorja, klični in minljivi, ki ju je postavila prej navajana Dawkinsova paradigma sebičnega gena, vsaka s svoje strani postali abstraktna pojma. Razlika med njima pa je ta, da pri minljivem replikatorju ni več nobene možnosti za replikacijo izven organizma, medtem ko obstaja pri kličnem vsaj minimalna možnost (vsaj do neke stopnje zorenja praspolnih celic).

18 Na ženski strani je dogajanje adekvatno, seveda s svojimi posebnostmi, ki pa ne spreminjajo tukajšnjega argumenta. Ves čas bomo zato obravnavali le moško stran. Vzrok temu pa ni patriarhalne narave, marveč dejstvo, da je ločitev replikatorja od organizma tu bolj drastična in nazorna, poleg tega pa je tudi sam sistem, po katerem nastajajo ženske spolne celice, za spoznanje bolj zapleten, kar bi po nepotrebnem obremenjevalo razpravo.

19 Za vse druge spolne celice katerekoli generacije, ki so zunaj te direktne predoploditvene linije, velja seveda enak zakon kot za somatske celice: njihovi replikatorji so inherentno minljivi in jih tako štejemo k abstraktnim replikatorjem.

20 Ker smo do te trditve pripotovali v obratni smeri od časovne. Kronološko bi veljalo: tudi že za to stopnjo.

konkretnost replikatorja tu že definitivna, kajti vse potlej, do časa po oploditvi, ni več nobene sinteze genetičnega materiala, ki bi spreminjala materialno istovetnost replikatorjev. Edino seti replikatorjev niso še niti približno dorečeni - o tem odloča kasnejša druga meiotična delitev, ki izvede redukcijo v spermatide z že definitivno izoblikovanimi seti replikatorjev.

Če torej želimo priti do tja, kjer ta ločenost replikatorja od organizma vendarle še ne obstaja, se moramo zagristi kar globoko v njegovo notranjost in preteklost. Ne vemo, do kod natanko bi morali prodirati, da bi se znebili materialne definitivnosti še zadnjega replikatorja, ki bo stopil v oploditev; toda vsekakor ta pot ne traja dosti dlje kot skozi nekaj generacij celic zarodnega epitela. Nato se porazgubi materialnost na tej vzvratni poti še zadnjega konkretnega replikatorja, kakršnega srečamo kasneje ob oploditvi.

S tem smo prišli do pomembnega paradoksa: dokler je neka nukleotidna sekvence del organizma, *še ni njegov konkretni replikator*; v hipu pa, ko to postane, se od organizma loči - in *ni več njegov konkretni replikator*. Edina rešitev je, da konkretni replikator kot del organizma pač ne obstaja. Drugače povedano: kar je v organizmu replikatorjev, so vsi abstraktni. In kar je konkretnih replikatorjev²¹ v zvezi z multicelularnimi organizmi univerzuma²², so le kratkotrajno obstoječi²³ - in sicer v časih okrog oploditev; trajno pa obstajajo v četrti dimenziji (času).

III. PREHOD - IZ KOLONIJE REPLIKATORSKIH SETOV V MNOGO-CELIČNI ORGANIZEM ALI IZ REPLIKATORJEVE KONKRETNOSTI V NJEGOVO ABSTRAKTNOST

Naj bodo konkretni replikatorji še tako kratkotrajni, dejstvo je, da so kot taki uspešni v ohranjanju svoje matrične vsebine. Svoje konkretnosti resda ne morejo ohraniti niti z replikacijo, saj so kot fizični delci biološke snovi prav tako podvrženi razgradnji. Njihovo sporočilo pa vendarle ostaja in naseljuje prehod med konkretnim in abstraktnim.

Zdaj se miselno nahajamo na tisti zabrisani točki v preteklosti, kjer je skupina sodelujočih celic prvokrat postala organizem mnogoceličar, ki se razmnožuje - naj bo to spolno ali pa tudi nespolno²⁴. Glavno vprašanje je seveda tisto, kako je prišlo do

21 Poudarjamo, da ti replikatorji, kot smo si ogledali, niso del teh organizmov, četudi se nahajajo znotraj njih.

22 Za druge morebitne replikatorje česa takega pač ne moremo trditi, saj jih ne poznamo.

23 Tudi konkretni replikatorji v enoceličnih organizmih so kratkotrajni, čeprav so glede na relativni delež, ki ga predstavljajo v naraščajoči populaciji naslednikov teh enoceličarjev, navidežno obstojnejši - ker ti organizmi pač ne ostajajo medsebojno povezani, kot to velja za zarodek mnogoceličarja, temveč se razkropijo po prostoru. Realna podoba pa je morebiti ravno obratna: obstojnost konkretnega replikatorja v primitivnejšem organizmu je znabiti dosti krajša, saj je v svoji relativni osamljenosti (v primerjavi s tistim, ki prebiva v mnogoceličarju) bolj dovzeten za razgradnjo s strani zunanjega sveta. Po drugi strani pa je res tudi to, da tisti znotraj organizma podlega zakonitostim znotrajorganizemske razgradnje, ki utegne biti do posameznega replikatorja prav tako ali celo še bolj neizprosna kot tista, ki deluje na replikatorje v zunanjem svetu. Še toliko bolj kot za replikatorje v enoceličarjih velja vse to za proste replikatorje.

24 Spolno razmnoževanje seveda ni sinonim za spolnost, spolni odnos med samcem in samico - precej živali je namreč dvospolnih, imajo oboje spolne organe in se razmnožujejo brez vsakršnih spolnih ritualov. Bistvo spolnosti je v nečem drugem: v tem, da reprodukcijsko funkcijo organizma prevzame le del njegovih celic, ki v ta namen izoblikujejo svojevrsten delitveni mehanizem z imenom mejoza. Bistvo nespolnega razmnoževanja pa je v običajni mitotični delitvi telesnih celic (značilen primer je brstenje) - s tem, da se pri mnogoceličarju po tem principu vsakokrat razmnoži le po ena celica iz vsega organizma. Naš argument torej načelno pokriva tudi nespolno razmnoževanje, vendar ga za to področje, ki je v

tega, da so se bili replikatorji ene celice pripravljene odpovedati svoji konkretnosti na račun tistih v neki drugi celici, in s tem sami postati minljivi²⁵, a nadvse pomembni in koristni pomočniki tistim redkim konkretnim izbrancem, oziroma samodržcem²⁶. Možnih je več odgovorov.

III.1. Teza o manipulatorstvu replikatorja

Prvi odgovor izhaja iz paradigme sebičnega gena in zagovarja stališče, da je posamezna celica s svojimi replikatorji vred nekoč pač po nekem naključju dobila majhno reprodukcijsko prednost, in sicer zaradi neke svoje minimalne fenotipske drugačnosti od večine drugih. Obdajajoče celice, ki so bile njene bližnje ali daljnje sorodnice, so bile zaradi te spremembe sicer na relativno slabšem položaju. Ker pa so imele z njo toliko in toliko skupnih replikatorjev, se je le-tem vse skupaj naposled izplačalo, saj je njihov edini cilj, da se replicirajo, pa četudi po stranski liniji. Problem takega razmišljanja smo že obdelali; in tako nam je jasno, da ta pristop ni razlagalen. Vendarle pa ima svojo vrednost: ves čas nam usmerja pozornost na sebičnost replikatorja - v njegovem dosegu pač samo abstraktnega - kar pomeni, da kopije istega replikatorja med seboj ne zganjajo egoizma. Mi pa gremo lahko še naprej in pogledamo, kako je s sebičnostjo vsakega posameznega, konkretnega replikatorja; in postavimo trditev, da je prav lahko sebičen²⁷ tudi vsak od njih in da si spričo tega dejstva lahko uzurpira vladajoč položaj, če se mu seveda ponudi tudi realna priložnost za to. Slednjo si le stežka predstavljamo, če vzamemo replikatorje posamično in izven konteksta. Vsi replikatorji, relevantni za naše razmišljanje, morajo biti namreč identični; in potemtakem je vsakršna prednost enega ali drugega že po definiciji samo naključna in neprenosljiva naprej.

Lahko pa jih gledamo v celičnem kontekstu, kjer delujejo kot orkester in kjer je njihovo delovanje znotraj ene ali druge celice že nekoliko različno, kar se nato odraža tudi na funkciji ali obliki teh celic. Tu se, kot najvažnejše, vsa ta zunanja funkcionalno-morfološka diferenciranost tudi deduje, ne da bi se pri tem (kar je značilno za veliko večino somatskih celic mnogoceličnih organizmov) sploh spremenila linearna struktura kateregakoli replikatorja. Določena skupina replikatorjev znotraj svojega vehikla (celice), ki zagotavlja reprodukcijsko prednost pred drugimi, si dejansko lahko prisvaja čedalje večje zastopstvo - replikatorji v drugih celicah pa so lahko zadovoljni, da nosijo enak zapis (enako strukturo) in da se bodo posredno zato tudi sami razmnožili. Pri tem pa je seveda bistvenega pomena tudi njihova podporna funkcija tistim, ki se reproducirajo - slednji postajajo brez prvih namreč vse bolj neobgleni v zunanjem svetu. Pričujoča razlaga pa je spet samo navidezna, kajti ponovno smo se prepustili voditi neargumentiranemu prepričanju, da je "v interesu" nekaterih replikatorjev, če se že ne morejo nadaljevati materialno, vsaj ohranitev njihovega sporočila, to je nematerialne strukture. Toda tega "interesa" za zdaj še ni

našem kontekstu manj zanimivo, ne razvijamo posebej.

25 Kjer smo jih sposobni kot replikatorje obravnavati le še kot abstraktne bitnosti.

26 Ne vemo namreč, ali je prišlo do tega prehoda (morda pa kar preskoka) zaradi samoopovedi ali zaradi manipulacije z druge strani.

27 Pri tem pa mora tista osnovna medsebojna pripadnost enakih replikatorjev še vedno obstajati. Tako je položaj naslednji: če si nek konkretni replikator prisvoji vodilno mesto, je za njegove nadaljnje podvojitve (v okviru istega organizma) v primerjavi z njim to sicer slabo, toda absolutno gledano, če jih postavimo v ravnino z aelnimi replikatorji, so vendarle na boljšem. Zato se jim splača sodelovati s kar največ moči, ki se manifestira v učinkoviti pestrosti fenotipskih funkcij večje skupine takih replikatorjev.

nihče dokazal.

Osnovna težnja in celo bistvo enoceličnih ali golih replikatorjev je, da se sami podvojijo, ne pa da le pomagajo nekemu drugemu konkretnemu replikatorju pri njegovem podvajanju, pri čemer se morajo sami povsem odpovedati možnosti za potencialno nesmrtnost. Situacijo, ki se dejansko zgodi pri mnogoceličarjih, si torej (v skladu s Dawkinsovo teorijo sebičnega gena) lahko interpretiramo le kot zaslužjenje ali manipulacijo replikatorjev, ki sodijo v domeno abstraktnega replikatorja, s strani konkretnih replikatorjev. Da je taka manipulacija skrajno neverjetna, seveda priča že razprava v poglavju o abstraktnosti replikatorja - konkretni replikator se, kot smo videli, zasnuje tako rekoč tik pred izpolnitvijo svojega poslanstva. Prej ga ni bilo, zato ni mogel nikogar manipulirati. Tako moramo kar iz dveh razlogov zavreči interpretacijo z vidika teorije sebičnega gena: ni dokaza za nematerialni interes abstraktnih replikatorjev po "podvojitvi" preko konkretnih; in ni jasno, kako bi lahko prišlo do manipulacije abstraktnih replikatorjev s strani konkretnih še pred njihovim pojavom.

III.2. Teza o altruizmu replikatorja

Druga smer razmišljanja je do neke mere prav tako kot prejšnja v skladu s paradigmo sebičnega gena. Predpostavlja nekakšno naklonjenost ali pripravljenost konkretnih replikatorjev, da sodelujejo z drugimi, oziroma jim, v to neprisiljeni, celo omogočajo več koristi kot samim sebi. Omenjeni teoretiki to podpirajo celo z natančnimi matematičnimi izračuni in posledičnim trdnim prepričanjem, da je tak altruizem, in sicer na ravni organizmov, evolucijsko obstojen (17,18). Če je upravičen že altruizem med sorodnimi organizmi, koliko bolj velja to šele za altruizem med celicami ene kolonije oziroma enega organizma - in, temu posledično, med geni v enem organizmu.

Z vidika že razložene esencialnosti egoizma pri replikatorjih je seveda težko zagovarjati nenaden pojav čistega altruizma pri prehodu od enoceličnih na večcelične organizme. Prej omenjene matematične utemeljitve biološkega (lahko rečemo kar *replikatorskega*²⁸) altruizma so zavajajoče, saj ne ločijo med konkretnimi in abstraktnimi replikatorji, oziroma preprosto govorijo le o abstraktnih replikatorjih kot realnih. V tem smislu so praktično vse teorije biološkega altruizma lep primer "avtotranscendence materije", saj temelj altruizma pripisujejo nečemu, kar je povsem abstraktno in tako **nematerialno**. Temu lahko kaj hitro ugovarjamo, češ, abstraktno je le v človekovem umu (znanstveni nominalizem), realno je le konkretno. Toda to lahko pomeni, da je biološki altruizem - tako empirično kot teoretično zelo dobro utemeljen - le naša fikcija, morda posebna antropomorfna razlaga, ki nima realne podlage. Vendar prav empirično dejstvo biološkega altruizma potrjuje realnost tega fenomena.

28 Replikatorski altruizem je bolj tehnični termin, ki je adekvaten izrazom, kot je na primer biološki altruizem ali pa celo razsvetljeni egoizem replikatorjev; medtem ko izraz replikatorjev altruizem sega širše in celo že implicira tudi nekaj, kar bi utegnilo biti onstran ekonomizirajočega koristoljubja. Prerašča torej okvire sebičnega gena - toda cena, ki jo na tej bolj oddaljeni stopnji plačuje za svojo transcendentnost, se imenuje neovrgljivost, čista spekulativnost, skratka - neznanstvenost.

III.3. Konec replikatorja

Tretja možna smer razmišljanja, ki pa dejansko spodje in nadomesti prvi dve razlagi (kolikor je to spričo neutemeljenosti prve in spekulativnosti druge sploh mogoče), se navezuje na spoznanje o malone popolni dekonkretizaciji in tudi siceršnji kratkotrajnosti replikatorja, do česar smo prišli v drugem poglavju. Ta nenavadni fenomen razblinjenja konkretnosti smo opazili pri mnogoceličarjih; čez nekaj trenutkov pa bomo ugotovili, da je obstajal tudi že pri najpreprostejših enoceličarjih oziroma pri prosto plavajočih replikatorjih v pramorskem okolju.

Za vsak konkretni replikator, tudi če imamo v mislih najpreprostejšega med njimi, velja namreč naslednje pravilo: naj se še toliko podvaja - svojega materialnega bistva vendarle ne more ohraniti; še več: pri tem ni niti za las uspešnejši od tistega, ki se sploh ne replicira. Vse, kar ostane za njim, so namreč samo kopije, ki ne nosijo v sebi ničesar od njegove snovne bitnosti²⁹. Konkretni replikator, kolikor ga je sploh še preostalo po prej obravnavani radikalni abstrakciji, s tukajšnjim spoznanjem izgubi še zadnji kos svoje materialne identitete, izgubi svoje ime - in, kakršen je bil v svojem dosedanjem smislu, izgine. S tem pa se že nahajamo na skrajnem položaju replikatorjevega prehoda iz konkretnosti v abstrakcijo: tu je dežela čistih abstraktnih bitnosti, ki ne pripadajo telesom; popolna abstraktnost materije.

IV. NOV POJEM "REPLIKATORJA" - UVAJANJE NOVE TEMELJNE BIOLOŠKE BITNOSTI

IV.1. Biološki pojem informacije

Prispeli smo do paradoksalne situacije, ko je nekaj hkrati realno (konkretno), namreč sam pojav replikacije - in vendar utemeljeno na abstraktnem (nominalistično gledano neobstoječem). To je hkrati največji ontološki problem življenja nasploh: kot smo videli, je že pri prvih replikatorjih nastopil problem, kaj je tista bitnost, ki zmaguje v boju za obstanek in se evoluirá. Konkretni replikatorji to gotovo niso, vsak prej ali slej neizbežno umre oziroma se razgradi ter je pri tem celo hrana za svoje potomce.

Pri obravnavi replikatorjev z vidika paradigme sebičnega gena smo si ogledali njeno implicitno (neartikulirano) hipotezo, da je v interesu nekaterih replikatorjev ohranitev vsaj njihovega sporočila. Čeprav smo hkrati videli, da za to hipotezo ni nikakršnega pravega argumenta, lahko v skladu z njo kot prvo možnost rešitve nastalega problema ponudimo *informacijo*. O tem, da igra informacija pri pojavu življenja vsaj tako pomembno vlogo kot energija in masa, danes ni več dvoma. Informacija v *vsebinskem* smislu (ne v kvantitativnem, ki ga sicer dobro obdeluje znana matematična teorija informacij) je pravzaprav neka struktura. Ta je zelo abstraktna glede na konkretno snov, ki jo predstavlja. Abstraktnost informacije se kaže na primer v dejstvu, da ponovitev iste strukture v drugi snovi (npr. drugi verigi DNA) ne poveča informacije - še vedno gre za isto strukturo, ne glede na to, kolikokrat je ponovljena. Pri kopiranju nekega sporočila se torej informacija ne razmnožuje, še vedno je ena in

²⁹ Po zakonitostih kroženja snovi v naravi se sicer lahko zgodi, da se posamezne molekule in atomi tudi fizično znajdejo v drugi in nadaljnjih generacijah potomcev nekega replikatorja, toda kot taki sploh ne igrajo nobene drugačne vloge od tiste, ki bi jo katerakoli druga molekula ali atom na njihovem mestu; torej pričujoči ugovor smiselno ne obstane.

ista. Ne glede na to, da nastopa med informacijo in njenim materialnim nosilcem subtilen in ontološko še slabo raziskan odnos, je že iz povedanega razvidno, da pojem informacije ni povsem primeren za modeliranje razmnožujoče se bitnosti, ki ji lahko upravičeno pripišemo sebičnost in kasneje omejen altruizem.

Poleg tega se informacija med evolucijo replikatorjev nujno spreminja diskretno (tako rekoč v kvantnih skokih), tako kvantitativno kot kvalitativno. To prav tako ni spodbudno za identifikacijo iskane bitnosti, ki mora med evolucijo ostati istovetna - sicer se nič ne bi razvijalo. Vsaka sprememba bi namreč pomenila diskontinuiteto s prejšnjim, torej novo stanje, in to bi trajalo do popolne negacije in hkratne vzpostavitve povsem novega stanja. Obstajali bi le diskretni skoki, a nič takega, kar bi jih med seboj povezovalo v nepretrgano nit. Tak pogled pa je skregan z naravo življenja, kjer evolucija (ne nujno velika, lahko tudi znotraj vrste ali populacije) pomeni napredek³⁰ življenjske vrste, njeno zmago v borbi za obstanek, njeno sposobnost prilagajanja; in v nobenem smislu ne pomeni diskontinuitete, katero bi zahteval pojem informacije kot abstraktne in diskretne bitnosti. Rešitev zastavljenega vprašanja bo potrebno iskati drugje.

IV.2. Biološki pojem toka

Življenje se nam razodeva kot nekaj izredno dinamičnega in obstoječega prav na podlagi te dinamike. Slednja ni kaotična, kot je to primer pri vremenu, zvezdah, kipenju morja ob skalnih obalah ipd. Življenje lahko razumemo kot posebno, tako rekoč *simbiontsko sozvočje čiste dinamike in strogega ter zelo kompleksnega reda*. Pojem informacije kot strukture vsebuje strogi red, vendar žal ni dinamična. Potrebno bo torej postaviti pojem bitnosti, ki ima enake značilnosti kot življenje: imenujmo jo preprosto *tok*.

Tok je glede na že utečene znanstvene pojme precejšen čudak. To na primer ni bitnost, ki bi se jo dalo obdelati z matematično teorijo množic ali kategorij (19). Še več in huje: ne moremo je v resnici zaobjeti niti s klasično logiko, niti z njenimi izvedenkami. Razlog je v resnici preprost: v dolgih stoletjih razvoja znanstvene metodologije smo skušali nek pojem ali pojav vedno čim bolj omejiti, fiksirati. To je bilo najlažje narediti tako, da smo obravnavano bitnost "otrpnilo, zamrznili", ji vzeli inherentno dinamiko. Tako je postala obvladljiva z vidika načel klasične dvovrednostne logike. Obravnava dinamičnih bitnosti, ki so vedno v nekem prehodu, nas nujno pripelje v protislovje (na kar sta lepo opozorila že Parmenides in njegov učenec Zenon). Človeštvo (vsaj na Zahodu) v vsej svoji zgodovini ni razvilo kategorialnega in metodološkega aparata za primerno obravnavanje dinamičnih bitnosti, ki skozi nenehno spreminjanje ohranjajo svojo identiteto. To je tudi razlog, zakaj se nam na videz trdna miselna zgradba o replikatorjih (v okviru teorije genske sebičnosti) lahko tako hitro sesuje. Nastala je namreč na področju obravnavanja življenja, ki je inherentno dinamično. Ker ga je obravnavala s klasičnim metodološkim pristopom, nepriklagenim naravi življenja, so njeni koncepti lahko sicer na površini lepo izklesani in celo matematično utemeljeni, toda ko se analitično poglobimo v njihove temelje, nam sprhnijo pred očmi, kot se je to zgodilo z Dawkinsovim replikatorjem pri naši obravnavi.

Ker ni razvit ustrezen kategorialno-metodološki aparat za obravnavo toka, se bomo morali zadovoljiti z obravnavo, ki črpa svojo osnovo predvsem v splošnem

30 V smislu opombe 3.

človeškem izkustvu. Značilnosti splošnega biološkega toka si lahko ogledamo na primeru toka reke: lahko se cepi na dva ali več tokov, ki se nato lahko celo zopet združijo ali pa ne. Pri tem je težko govoriti o povsem novi ali povsem stari identiteti novih tokov. Lahko le rečemo, da je tudi njihova identiteta v prehodu, se pravi, da je kljub ločitvi neki vidik identitete z matičnim tokom vendarle ostal. Tako pri na novo ločenih tokovih soobstajata dva, klasično gledano protislovna, vidika: nadaljujoče se istovetnosti in neke nove istovetnosti.

V splošnem tok nikdar nima le ene same strogo določljive istovetnosti, kot si jo lahko zamislimo za fiksirane predmete ali pojme. Vedno se v njem prepletajo tri istovetnosti: prva ga navezuje na preteklost, druga se tiče sedanjega, vedno prehajajočega trenutka njegove dejanskosti, tretja pa se nanaša na možnosti nadaljnjega razvoja, ki ga tok nosi v sebi. Vendar tudi te tri istovetnosti (bolje rečeno trije vidiki njegove istovetnosti) niso dejansko trije: to so le tri naše globalne kategorizacije. Narava njegove istovetnosti je precej razvlečena, nejasna, v nenehnem prehodu. Toda treba je vedeti, da znotraj tega istovetnostnega "oblaka" oziroma prehoda obstaja vidik, ki povezuje vse nastale potomce prvotnega toka. Moč te istovetnosti seveda variira glede na razliko med tokovi, ki jih primerjamo med seboj. Če je na primer med tokovima z istim izvorom velika razlika (npr. drugačne razmere pretoka, novi notranji vzorci gibanja ipd.), je njuna medsebojna istovetnost zelo šibka, lahko celo zanemarljiva. V splošnem bodo torej tokovi istega izvora imeli takoj za izvorom še zelo močno medsebojno istovetnost³¹, ki pa bo z oddaljevanjem postopoma, hitreje ali počasneje, ugašala.

IV.3. Replikatorski oziroma replikacijski tokovi

Če pa bosta tokova tudi po ločitvi ohranjala notranje značilnosti (vzorec in ritem) gibanja, potem bo medsebojna istovetnost zelo močna. In tako dobimo situacijo, podobno našim replikatorjem. Če jih ne gledamo več s statičnega, otrplega, zornega kota, temveč jih zares pojmujejo kot žive, dinamične, bitnosti, uspemo tudi ugotoviti, kaj se zares podvaja in pri tem ostaja (vsaj do neke mere) istovetno. Replikator kot tok pomeni njegovo nenehno notranje in zunanje gibanje, pri katerem stopa v odnose z okoliškimi molekulami in se v tem okviru končno tudi "podvoji". Dejansko se on sam kot kos materije prav nič ne podvoji, nastane pa ob njem *kot toku* tok, s katerim si deli močno istovetnost. Tako iz enega toka dobimo dva, ki sta si močno istovetna, pa vendar predstavljata dva različna tokova. Skratka, prišlo je do podvojitve, pri kateri lahko mirne vesti ugotavljamo, da se je podvojilo isto - kar je v klasičnem smislu pojma istovetnosti nesmisel. Iz te točke ni težko reinterpretirati teorije genske sebičnosti in altruizma. Sebičnost se tiče genov kot tokov, prav tako altruizem - v skladu z močjo njihove medsebojne istovetnosti.

V tej luči lahko razumemo tudi nenavaden pojav absolutnega altruizma genov somatske linije (v okviru abstraktnega replikatorja) pri mnogoceličarjih. En tok (klična linija, potencialni konkretni replikator) se tu podvoji v nešteto tokov s praktično enako istovetnostjo, ki še vedno ostanejo tudi v tesni pozitivno součinkujoči navezi. Prav ta naveza predstavlja sedaj nov moment. Tokovi, ki ostajajo v medsebojno pozitivno součinkujoči navezi tudi po (vsaj navidezni) ločitvi, oziroma se stalno vračajo vase nazaj, nenehno obnavljajo svojo skupno istovetnost. Tako predstavljajo pravzaprav en sam nov in bolj kompleksen tok. S tega vidika ni več prav

31 Opozarjamo: istovetnost, ne podobnost.

ločiti med materialno različnimi, a istoizvornimi, seti genov³² istega organizma. Po teoriji tokov vse te "genome" na ravni tokov predstavlja en sam tok; seveda isti v dinamičnem, ne v klasično definiranem smislu. In ta tok je pravzaprav organizem sam. Znotraj njega lahko še vedno ločimo somatsko in klično linijo, toda to sta le dva vidika, dve plati, enega. Razlikovanje med njima morda sploh ni več tako pomembno. Šele organizem-tok se sedaj pojavlja kot novi, kompleksno zgrajeni replikator, ki se bori za svoje preživetje skozi borbo za čim uspešnejšo reprodukcijo - kakor to predpostavlja moderna sintetična teorija evolucije. Ker biologi dejansko gledamo na posamezen organizem kot na *en genom*, lahko tudi na obravnavanem primeru evmetazojev vidimo, kako je koncept tokov bolj prilagojen naravi življenja in organizmov, kakor to velja za klasične statične koncepte, kot je na primer koncept replikatorja. Tu nam je organizem najprej razpadel na nešteto replikatorskih setov, od katerih so le še zelo zelo redki ustrezali temu imenu, nato pa smo videli, da je tudi koncept slehernega replikatorja razpadel.

Pojem toka je poleg tega, da mnogo bolj ustreza obravnavanju življenja, primeren tudi za novo osvetlitev genske sebičnosti in altruizma. Dokler imamo opraviti s statičnimi in le strukturnimi bitnostmi parmenidovsko (ali platonistično) metafizičnega tipa, sta ti dve polarnosti na ravni genov oziroma replikatorjev pravzaprav nerazumljivi, hitro se zapletemo v nerazrešljive paradokse. V kontekstu toka z njegovo prehodno identiteto pa se odprejo nove možnosti za njuno razumevanje. Samo tu ni več platonsko čiste sebičnosti ali enako čistega altruizma. Vedno sta soudeležena oba, v skladu z močjo medsebojne istovetnosti ali različnosti replikatorskih tokov.

Seveda se lahko marsikomu porodi vprašanje, ali ima istovetnost med tokovi, ki so bodisi vzajemno povezani, bodisi so potomci istega toka, tudi kako ontološko osnovo. Na prvi pogled bi namreč pri predstavljenem modelu lahko šlo le za teoretični konstrukt, s pomočjo katerega se da ustrezneje razlagati nekatere biološke procese in pojave. Filozofsko vprašanje o razmerju med razlago (znanstveno teorijo) in realnostjo, ki naj bi jo prva pojasnjevala, je še vedno predmet zelo različnih pogledov: od realističnega pa tja do skrajno instrumentalističnega (20). V okviru gole filozofije so torej vse poti odprte in na vprašanje ni možno zadovoljivo odgovoriti, oziroma je odgovor povsem odvisen od naše ideologije. Dejstvo je, da ima tudi zgolj nov, bolj primeren, miselni konstrukt svojo nedvoumno razlagalno vrednost. V našem primeru se resda ob tem soočamo s težavami neizdelane logike in splošnega teoretično-metodološkega ogrodja, vendar avtorja na podlagi pričujoče študije verjameva, da pozitivna vrednost novega koncepta odtehta prej navedene negativnosti. Poleg tega verjameva, da je na vprašanje ontološke realnosti tokov in njihovih lastnosti možen tudi manj spekulativen odgovor, ki izhaja iz empiričnih odkritij moderne znanosti; torej da sploh ne gre zgolj za razlagalni konstrukt. Toda o tem kdaj drugič.

V. ZAKLJUČEK

Materialni delci, pa najsi gre za primitivna živa bitja (predpostavljene replikatorje) ali za razvite organizme, se ne morejo podvajati, lahko so le osnova za nastanek materialno gledano nekega povsem drugega, pa čeprav strukturno podobnega ali celo enakega delca. Pri tem odnosu v materialnem smislu ne moremo govoriti o kakršnikoli sebičnosti, temveč kvečjemu o popolnem altruizmu prvega do ob njem

32 Ne uporabljamo več pojma replikator, ker smo ga na koncu prejšnjega poglavja "pokopali".

nastajajočega novega delca materije. Toda tak altruizem srečamo tudi v odnosu poljubnega katalizatorja do snovi, ki ob njem nastaja, ne glede na njuno podobnost. S snovnega vidika gledano ni kontinuiteta (v smislu podvajanja istega) tu nič večja ali manjša kot pri podvajanju replikatorjev. Ker smo videli, da je sebičnost replikatorjev njihovo generično bistvo, oziroma da prav ta lastnost zagotavlja kontinuiteto življenja, lahko iz tega zaključimo, da je standardni snovni pogled na replikatorje za razumevanje življenja neprimeren.

Podobna usoda, pa čeprav zaradi drugih razlogov, čaka pojem informacije. Tudi informacija - kot v veliki meri metafizično-platonska bitnost se ni sposobna podvajati, prav tako ni sposobna kontinuiranega spreminjanja. V nekem smislu je informacija nasprotni pol materiji; je preveč abstraktna, transcendentna, idealna, se pravi ravno tako neživljenjska.

Klasične teorije dinamiko nadomeščajo z abstraktnostjo (v resnici povsem realnih) entitet, ki jih še vedno obravnavajo kot konkretne. Tipičen primer tega je obravnavanje tako minljivih kot kličnih replikatorjev v Dawkinsovi teoriji sebičnega gena. Nezmožnost tako snovnega (konkretnega) kot informacijskega (abstraktnega) konsistentnega obravnavanja replikatorjev nas sili, da poiščemo bitnost, ki ustreza dinamični, pretočni naravi življenja. Ta bitnost naj bi združevala tako konkretnost snovnega kot univerzalno navzočnost informacije; strnili smo jo v pojmu toka. Ne glede na to, da je pojem metodološko-logično težko obvladljiv, saj bi to zahtevalo dolgo razpravo ali celo knjigo, pa ga je po drugi strani prav zaradi njegove prilagojenosti naravi življenja (in s tem naši neposredni izkušnji) vendarle mogoče za prvo silo obvladovati brez večjih težav. Lahko celo rečemo, da govorijo različne logično nekonsistentne biološke teorije (kot na primer v članku obravnavana teorija sebičnih replikatorjev) v prid trditvi, da je človekovo subjektivno pojmovanje organizmov, njihovega razmnoževanja in evolucije dejansko v skladu s teorijo tokov. Ker pa nimamo razvitega logično metodološkega aparata za znanstveno obravnavo takega pojmovanja, se pri slednjem zatekamo k popačenim in posiljenim konceptom, katerih notranja šibkost se nam razodene ob podrobnejši analizi. Pri konceptu toka lahko zaradi ustrežnejšega pojmovanja replikatorjev pričakujemo globlje, prodornejše, uvide v še vedno zastrto naravo življenja. Eden njegovih najbolj odlikujočih in odločujočih dejavnikov je prav sposobnost razmnoževanja, kjer se neizbežno srečujemo z dinamiko in kontinuiranim spreminjanjem.

V bodoče bo seveda potrebno obdelati teorijo tokov, tako z logičnega kot z ontološkega zornega kota. Po eni strani bo potrebno razviti novo logiko za njihovo obravnavanje, pogledati na splošne zakonitosti vedenja tokov in poskušati odkriti njihove možne fizikalne temelje. To pa je že osnova za obširno nadaljnje delo.

VI. REFERENCE

1. Špiler Erik (osebna informacija).
2. Dawkins R: The extended phenotype. Oxford New York: Oxford university press 1990.
3. Gould SJ: Darwinova revolucija. Ljubljana: Krt 1991; 59-61.
4. Jerman I. Teorije o nastanku življenja kot izhodišče za teoretično biologijo. Magistrska naloga. Univerza E. Kardelja v Ljubljani, Biotehniška fakulteta, VTOZD - biologija.
5. Simionescu CI, F Dnes, M Totolin. The synthesis of some lipid-like structures in simulated primeval earth conditions. Biosystems 1981; 13: 149-56.
6. Alberts B, D Bray, J Lewis, M Raff, K Roberts, JD Watson: Molecular biology of the cell. New York & London: Garland publishing Inc 1989; 3-10.
7. Dawkins R: The selfish gene. Oxford New York: Oxford university press 1990.
8. Oparin AI: The origin of life on the earth. Edinburgh, Oliver and Boyd 1957; 2-105.

9. Miller SL, LE Orgel. The origins of life on the earth. Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc 1974.
10. Yanagawa H, F Egami. Formation of organized particles, marigranules and marisomes, from amino acids in a modified sea medium. *BioSystems* 1980; 12: 147-54
11. Eigen M, P. Schuster. *The Hypercycle*. Berlin, Springer Verlag 1979.
12. Eigen M in sod. Selforganization of matter and evolution of biological macromolecules. *Naturwissenschaften* 1971; 58: 465-523.
13. King RC, WD Stansfield. *A dictionary of genetics*. New York Oxford, Oxford University Press 1985; 425-30.
14. Margulis L. The classification and evolution of Prokaryotes and Eukaryotes. *Handbook of genetics* 1. Plenum Press 1974; 1-41.
15. Margulis L, KV Schwartz. *Five kingdoms: an illustrated guide to the phyla of life on earth*. W.H. Freeman 1982.
16. Štern A, I Jerman. Altruizem v luči paradigme sebičnega gena in kvantno mehanske biologije. *Anthropos* 1993: 3-4.
17. Simon H.A. A mechanism for social selection and successful altruism. *Science* 1990; 250: 1665-8.
18. Breden F, MJ Wade. "Runaway" social evolution: reinforcing selection for inbreeding and altruism. *J theor Biol* 1991; 153: 323-37.
19. Jerman I. Nekateri filozofsko metodološki problemi organicistične biologije. *Anthropos* 1987; I-II: 361-7.
20. Nagel E. *The Structure of Science*. London, Routledge and Kegan Paul; 106-52.

Nevronske mreže kot model možganskih procesov (kratek pregled)

MITJA PERUŠ

POVZETEK

Nevronske mreže predstavljajo model sistema elementov (formalnih nevronov), ki so gosto povezani medseboj. Predvsem v zadnjem desetletju (po razvoju asociativnih nevronske mreže) je ta model našel zelo pester interdisciplinarni pomen pri obravnavah kolektivnih paralelno-distribuiranih procesov, tudi pod okriljem sinergetike. V tem članku je povzeto predstavljeno modeliranje možganov z nevronske mreže (predvsem asociativnimi - Hopfieldovim in Hakenovim modelom) s poudarkom na miselnih procesih. Pokazano je, kako živčne celice (nevroni) oziroma njihove konfiguracije aktivnosti tvorijo vzorce, ki se nadalje hierarhično strukturirajo. Vzorci in njihovi skupki predstavljajo Gestalte različnih redov, asociativne zveze in verige med njimi pa so osnova za miselne procese. Višjim vzorcem ustrezni "parametri urejenosti" imajo funkcijo aktivnega koda, ki je povod in gonilo (re)konstrukcije vzorca (sheme, simbola, arhetipa ipd.) in njegove semantike. Prikazano je, kako se v sinaptične vezi nalagajo spominske sledi vzorcev, ki so tako hkrati shranjeni. Osnova spomina so korelacije med vzorci, višje pa je asociativna kontekstualnost zametek t.i. subjektivnosti. V obravnavo so vključeni "ključni elementi" spoznavnega in samoregulatornega aparata: selektivnost, adaptivnost, pozornost, ambivalentnost, sposobnost posploševanja in abstrahiranja itd. Nakazane so tudi analogije s sociološkimi in fizikalnimi sistemi. Posebej je poudarjena nujnost obravnave vsega sistema oziroma njegovih diferenciranih virtualnih nivojev tudi kot neločljive soodvisne celote.

ABSTRACT

NEURAL NETWORKS AS A BRAIN MODEL

Neural networks represent a system-model consisting of elements (formal neurons), which are tightly linked. Especially in the last decade (after the development of associative neural networks) this model has become interdisciplinary important at researches of collective parallel-distributed processes, also under the cover of synergetics. In this article brain-modeling with neural networks (especially associative neural networks - Hopfield- and Haken-model) is introduced, with the stress on thought-processes. The article shows how nervous cells (neurons), or rather their configurations of activity, form the patterns, which then structurize themselves hierarchically. Patterns and their clusters represent Gestalts of various degrees; associative relations and chains among them being the basis for mental processes. "Order parameters" corresponding to higher patterns have the function of active codes, which are

driving-wheels of the (re)construction of patterns (schemata, symbols, archetypes etc.) and their semantics. It is explained how memory-traces of patterns are loaded into synaptic bonds, enabling them to be simultaneously stored. Correlations among patterns are the fundamentals of memory; associative contextuality being the origin of the so-called subjectivity on the higher level. The "key elements" of understanding and self-regulatory mechanism such as learning, selectivity, adaptivity, attention, ambivalence, generalization- and abstracting-ability etc. are discussed. Furthermore, analogies with sociological and physical systems are indicated. Special emphasis is placed on the necessity of researching the entire system and its differentiated virtual niveaus as an indivisible co-dependent whole.

1. UVOD

1.1. NEVRONSKE MREŽE V SPLOŠNEM

Poglobljeno obravnavanje sistemov je vzniklo šele z razvojem računalništva, zato pravzaprav z zamudo pričenjamo globlje spoznavati njihovo notranjo prepletenost, soodvisnost in zaokroženost.

Ena od vse bolj prodornih smeri raziskovanja so nevrnske mreže.

Predstavljajo model sistema, ki ga sestavljata množica nekih OSNOVNIH ELEMENTOV (formalnih NEVRONOV) in množica interakcij (relacij, vezi) med nevroni. Poudariti je treba, da so nevroni in interakcije med njimi enakovredni pri določanju vedenja sistema; ne eni ne drugi ne smejo biti privilegirani. S takšno gosto prepleteno mrežo, ki deluje po načelu VSI ZA ENEGA, EDEN ZA VSE, smo si zamislili najbolj osnoven, zelo SIMETRIČEN in izredno zmogljiv MODEL močno interagirajočega sistema. Njegova uporaba je na sistemskem nivoju takorekoč univerzalna, vendar izgublja svoj pomen, ko prehajamo k individualni in izolirani obravnavi nekega pojava. Nevronske mreže ponazarjajo PARALELNO-DISTRIBUIRAN PROCES: to je strogo KOLEKTIVNO dogajanje, ki ga sestavljajo množice vzporedno delujočih lokalnejših dogajanj, ki pa so neločljivo povezane v celoto.

1.2. INTERDISCIPLINARNI IZVORI IN VIDIKI NEVRONSKIH MREŽ

Najvidnejši namen nevrnskih mrež je MODELIRANJE MOŽGANOV. Zanje velja splošno priznana teorija, da jih sestavljajo funkcionalno diferencirana omrežja živčnih celic - nevronov. Vendar lahko z nevronom poimenujemo zelo različne stvari:

- V računalništvu so nevroni enostavne procesne enote. Povezani v razne umetne mreže v paralelnih računalnikih, razpoznavajo vzorce in slike, napovedujejo in predvidevajo razne procese itd. na osnovi naučenih primerov iz delnih podatkov. (Lit 3,7,14 idr.)

- V sociologiji in populacijski biologiji so nevroni lahko ljudje (oziroma druga živa bitja), povezani v razne družbene strukture. Tako se modelirajo spreminjanje javnega mnenja, volitve, borzne transakcije, ekonomija itd. (Lit 21,5 idr.)

- V fiziki so znana analogija nevrnskim mrežam SPINSKA STEKLA (sistemi magnetnih momentov oziroma spinov) (Lit 9). Z nevroni lahko aproksimiramo fizikalne delce (atome ali subatomske delce ipd.), z vezmi pa sile oziroma interakcije

med njimi; nadalje lahko vlogo "nevronov" damo parcialnim valovom ali valovnim fazam, vezi pa ponazarjajo interferenčne člene (tesna analogija s holografijo (Lit 7,14)!). Te principe v fiziki osnovnih delcev med drugim zastopa hadronska "BOOTSTRAP" - teorija (Lit 64; reference v 65; 60) in reprezentacija kvantne mehanike s S- matriko (Lit 63). Razna fizikalna stanja, ki jih diskretno opišemo z neko konfiguracijo (vektorjem stanja) in ki so podvržena transakcijam v prostoru fizikalnih stanj, lahko matematično modeliramo z "nevroni" in "vezmi" med njimi.

- Podobno lahko ukrepamo v kemiji (Lit 55), tehniki itd. To je "notranje teoretično modeliranje", kjer je nevronska mreža kalup oziroma skelet za raziskovani sistem sam. Taka raziskovanja se zadnje čase združujejo v hitro razvijajočo se mlado interdisciplinarno vedo - SINERGETIKO, pa kibernetiko (Lit 21,11) idr. Vendar je v znanosti bolj uporabljeno in nesporno "zunanje" - avtomatično empirično modeliranje naravnih pojavov, kjer je nevronska mreža skrita v paralelnem računalniku, ki služi za obdelavo in klasifikacijo podatkov. Vezi imajo v tem primeru funkcijo pomnilnika. (Lit 50,71)

- Nadaljni primeri se najdejo v teoriji evolucije in genetiki (t.i. genetski algoritmi, "kontekstualnost" v genetskem zapisu (Lit 18), gradnja polimernih struktur itd.), pri reševanju optimizacijskih problemov in še in še. (Lit 9 idr.)

Osrednji namen tega članka pa je seveda opis vloge nevronske mreže oziroma KONEKCIONISTIČNIH modelov v KOGNITIVNI ZNANOSTI (oziroma kognitivni filozofiji, psihologiji).

Zametki nevronske mreže segajo v štirideseta leta (dela McCullocha in Pittsa ter Hebbova knjiga "Organization of Behavior"), nadaljujejo se z dobo perceptrona (od Rosenblatta (1958) do Minskega in Paperta (1969)), znova se pa razcvetijo predvsem kot asociativne nevronske mreže v osemdesetih letih (Hopfield, Kohonen idr.) (Lit 20)

2. NEVRONSKE MREŽE SO MODEL MOŽGANOV, MOŽGANI VSEBUJEJO MODEL SVETA

2.1. NAJOSNOVNEJŠE IZ NEVROFIZIOLOGIJE IN USTREZNI MODELI

Biološki nevron sestavlja celično telo (soma), več kratkih končičev (dendritov) in eno daljše vlakno (akson). To se proti koncu razveji in na teh zaključkih so stiki (sinapse), v katerih potujejo nevrotransmiterji in prenašajo živčne impulze (en sunek ali zaporedje takih špic) iz enega v drugi nevron.

Nevron je SUMATOR: Zbere signale drugih nevronov, jih sešteje; in če seštevek preseže določen potencial PRAGA, bo nevron prižgan, sicer bo ugasnjen. Nevron ima nelinearno vzbuditveno funkcijo (oblike hiperboličnega tangensa). (Lit 36) Sinapse so lahko ali vzpodbujevalne (ekscitatorne) ali zaviralne (inhibitorne); njihova površina, količina nevrotransmiterjev in količina receptorjev za te kemične snovi pa določajo moč vezi med nevronoma. Sinapse torej odločajo o "predznaku" povezave in so "utež" v vsoti signalov, ki prihajajo v vsak nevron od vseh drugih, s katerimi je v navezi:

$$Q_i = \sum_{j=1}^N J_{ij} Q_j \quad (1)$$

Q_i opisuje stanje i -tega nevrona (+1, če je prižgan; -1, če je ugasnjen), J_{ij} pa vez med i -tim in j -tim nevromom (pozitivno ali negativno število, sorazmerno z močjo). Indeks i in j pretečeta vse neurone - tako dobimo samozaokroženost: vsi za enega, eden za vse! (Dogovor: z veliko črko samo naj bo označen vektor; z veliko črko, ki ima v oklepaju dodan indeks, pa samo tista komponenta vektorja - nevron, ki ima tak indeks.)

Opozoriti je treba, da v možganih ni vsak nevron neposredno povezan z vsakim, kot to simuliramo v Hopfieldovem modelu, vendar v povprečju efektivno delujejo, kot da bi tako bilo. Povezani so namreč tako, da je vsak vsaj posredno navezan in odvisen od vseh drugih. Sumacijsko funkcijo imajo lahko tudi že dendriti, ki zberejo signale svojih "ščetin". Torej deluje dendrit kot nevron v malem (Lit 5,20).

Po nekaterih ocenah je v možganih 400 vrst različnih arhitektur (Lit 6) in na tisoče vrst nevronske celice (Lit 17). Ustrezne modele delimo na NAPREDOVALNE - enosmerne (PERCEPTRONSKE), kjer so celice hierarhično urejene v plasti in signali potujejo le iz zunanjih (sprejemnih - očesna retina ipd.) v notranje plasti, in ASOCIATIVNE simetrične rekurentne modele (s povratnimi zankami). Prvi so značilni na primer za senzorne sisteme, drugi pa za višje možganske centre - možgansko skorjo itd.; sicer pa se funkcionalno prepletajo in kombinirajo. Primeri napredovalnih modelov: perceptron, kognitron, neokognitron, "counterpropagation" (Lit 2,3,6,14), "back-propagation" (Lit 46) (slednji ni posebej nevrofiziološko pogojen, ostali pa praviloma vselej bolj ali manj so). Primeri asociativnih mrež: Hopfieldova (Lit 35), Kohonenova (Lit 7,44), dvosmerna (Lit 2), linearni asociator (Lit 6,30) in splošni Hakenov sinergijski model (Lit 4). Slednji poveže tri asociativne mreže v troplast, tako da neuroni v posameznem nivoju komunicirajo dvosmerno, med nivoji pa enosmerno (napredovalno) od nižje k višji abstrakciji.

Izkaže se, da se nevronske sisteme hierarhično DIFERENCIRA; tvorijo se SKUPKI oziroma DOMENE - samoorganizirane strukture. SAMOORGANIZACIJA pomeni, da pride do grupiranja in urejevanja spontano, ne (vsaj ne nujno) zavoljo delovanja nekega nadzornega centra (Lit 21). Povod zanjo je zunanji dražljaj, gonilo pa težnja po ravnovesju sistema, ki ji sistem zadošča sam z lastno dejavnostjo. To ravnovesje se navadno kaže kot OPTIMALNI KOMPROMIS med stanji nevronov in vezi.

Znano je, da so se možgani v evolutivnem razvoju diferencirali v obe hemisferi, nadalje pa v številne topološko ločene SPECIALIZIRANE CENTRE (podmreže) za posamezne funkcije (areje in mape). Za določeno arejo so značilne enake oblike impulzov oziroma akcijskih potencialov, enaki vzdražni pragi, enaka mrežna arhitektura, enake vhodno-izhodne povezave, enaki zaznavni in asociacijski procesi ter enaka histologija in biokemija.

Zgradba možganov je v marsičem filogenetsko pogojena in zgodnejše strukture delujejo kot vmesni člen od senzornih (zunanjih in notranjih) čutil proti npr. neokorteksu, od tod pa proti motoričnemu in regulatornemu (žleznemu) sistemu itd. Thalamus je taka vratarnica v možgansko skorjo. Skorja je razdeljena v okoli pet radialnih plasti, vendar imajo podobne izhode neuroni, ki so navpično organizirani. V takšnih "petnadstropnih" mrežnih stolpcih so skrite simetrične asociativne mreže, odgovorne za integracijo in višje miselne procese. (Lit 12,17,22,51 idr.)

2.2. OSNOVE NEVRONSKE DINAMIKE

2.2.1. Vzorci, večkratna vloga nevronov in učenje

Težišče bo postavljeno na obravnavo asociativnih nevronske mreže po Hopfieldu, saj asociativni modeli še najzvesteje ponazarjajo višje kognitivne procese (Lit 34,36,41,42,71).

Stanje nevronov v nevronske mreži opišemo s konfiguracijskim vektorjem Q , stanje vezi pa z matriko vezi J . Posamezna komponenta konfiguracijskega vektorja pove za vsak posamezni nevron, ali je prižgan (1) ali ugasnjen (-1), posamezni člen matrike pa za vsako posamezno vez njeno moč in predznak (zaviralna ali vzpodbudjalna). Obravnavajmo sedaj globalno vedenje mreže po Hopfieldu. Ko pride v možgane (odslej njihov nevronske model) nov dražljaj, se nevroni prižigajo in ugašajo - konfiguracijski vektor Q se spreminja. Ta proces imenujemo UČENJE. Nevroni spreminjajo stanja vedno tako, da se ENERGIJA SISTEMA NIŽA. Stanja sistema, pri katerih je energija nevronske mreže minimalna, poimenujemo VZOREC ali vzorčni vektor V . To so torej takšni posebni konfiguracijski vektorji Q , ki so energijsko najbolj stabilni. Vzorci V predstavljajo dno "jame" potencialnega reliefa, ki ga oblikuje vsa mreža.

SPECIFIČEN ZUNANJI DRAŽLJAJ BO POVZROČIL STABILIZACIJO SISTEMA V SPECIFIČNEM NOTRANJEM VZORCU. Vzorci so kot nekakšni lijaki, kamor se stekajo vsi PODOBNI dražljaji in se na tak način klasificirajo. Imenujejo jih tudi SHEME, KATEGORIJE (odvisno od nivoja abstrakcije), ENGRAMI, SPOMINI itd., ujemajo pa se tudi s pojmi GESTALT-psihologije!

Kako nevroni najdejo energijsko najbolj ugodno stanje, kar pomeni hkrati stanje, kjer so OPTIMALNO USKLAJENI MEDSEBOJ (energija je sorazmerna s stopnjo neravnovesja oziroma neusklajenosti nevronske populacije)? To je možno edinole s stalnimi transakcijami prek vezi, ki se določajo po znamenitem Hebbovem "učnem pravilu":

$$J_{ij} = \sum_{k=1}^P V_i^k V_j^k \quad (2)$$

V_i^k ponazarja vlogo i -tega nevrone pri oblikovanju k -tega vzorca. Taisti sistem lahko namreč oblikuje VEČ različnih vzorcev ("vrtač" v potencialnem prostoru, kamor konvergira dinamika sistema) hkrati; torej ima VSAK NEVRON VEČKRATNO VLOGO in sodeluje pri oblikovanju VEČ VZORCEV HKRATI. Število takih vzorcev naj bo P .

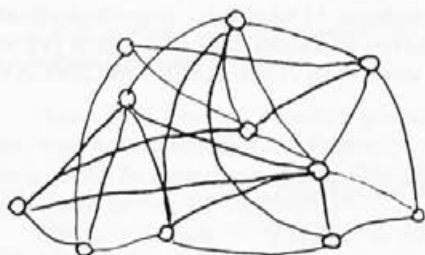
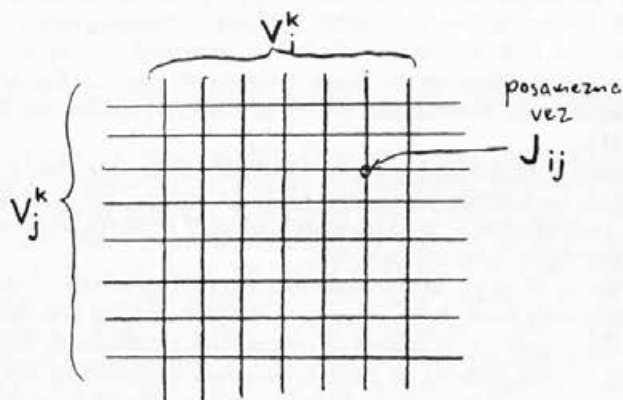
Ta obrazec je matematična formulacija naslednjega empiričnega neurofiziološkega dejstva: Če sta nevrone v navezi aktivna v enakem smislu, vez ojača, sicer - če sta aktivna v nasprotnem smislu - vez slabi. Torej, če gorita oba nevrone ($V_i^k = 1$ in $V_j^k = 1$) ali če sta oba ugasnjena (-1,-1), njuna vez J_{ij} ojača, sicer (1,-1 oziroma -1,1) slabi! Ojačenje vezi pomeni, da je prispevek sklopitve (posamezni produkt v formuli (1)) posameznega para vzorčnih nevronov (torej takih nevronske stanj, ki minimizirajo energijo) pozitiven; slabitev vezi pa pomeni, da je posamezni produkt negativen. Moč vezi J_{ij} je določena z vsoto takih sklopitev (produktov stanj posameznih nevronov v okviru določenega vzorca) po vseh vzorcih, ki so hkrati spravljani v sistem. Vzorci se v sinaptičnih vezeh J_{ij} nalagajo drug na drugega. Če sta stanji vezanih nevronov V_i^k in V_j^k v "službi" k -tega vzorca enakega predznaka, bosta

doprinesla k ojačenju stabilnosti tega vzorca v mreži. Če je njun predznak nasproten, pa ga bosta oslabilila. Vezi J_{ij} so določene lokalno s to (ne)uskklajenostjo nevronov medseboj, globalno pa narekujejo (ne)stabilnost vse nevrnske (vzorčne) konfiguracije.

Lokalno torej nevroni tekmujejo med seboj, vsak bi rad prevladal in preklopil ostale. To mu uspe, če je najbolj usklajen z vsemi ostalimi in ima z njimi vzpodbujevalne vezi - skratka, če ima največ podpore preostalega sistema. Globalno pa se prek nevronov posredno sklapljajo in kompetirajo celi vzorci.

Oblikovanje vzorcev je seveda (sploh v primeru višjih vzorcev) izredno kompleksen, relativno makroskopski proces, ki ga mikroskopsko predstavljajo številne izmenjave impulzov, preklopi množice nevronov z modifikacijami vezi med njimi in nenehne korekture pod vplivom povratnih zank - vse po čisto določenih pravilih. Proces je vselej holističen (vsi za enega, eden za vse), le z napram okoliščinam določenimi utežmi.

Slika 1 prikazuje levo "naravni" izgled nevrnske mreže, desno pa funkcionalno shemo izgradnje spominske - korelacijske matrike J po Hebbu (formula (2) iz sklopitve i -tega nevrna V_i^k in j -tega nevrna V_j^k znotraj določenega (k -tega) vzorca.



* Slika 1: Nevronska mreža in njena shematska predstavitev

2.2.2. Analogija s človeško družbo

Vedenje nevronov v mreži si lahko predstavljamo prek analogije z različnimi vlogami, ki jih imamo ljudje v družbi oziroma v različnih organizacijah, skupnostih itd. **POSAMEZEN ČLOVEK IGRA**

TAKO KOT NEVRON V RAZLIČNIH OKOLIŠČINAH RAZLIČNE VLOGE: Kot oče se bo vedel do svoje hčerke tako, kot pristaš stranke bo ravnal na volitvah drugače, kot igralec tenisa bo sodeloval s soigralci na tretji način. Tako tudi nevron sooblikuje številne vzorce in je sooblikovan z njimi - kot človek sooblikuje razne skupnosti in te razne organizacije vplivajo nazaj in sooblikujejo njega. Brez ljudi (nevronov) ni družbenih organizacij (vzorcev), brez teh pa posamezni ljudje še vedno so.

Nastajajo kooperacije, ki pa še vedno tekmujejo na višjem nivoju. Naposled vedno večina zmaga. Ohranjajo se in preživijo strukture, ki imajo največ podpore svojih "članov"; člani pa postopajo tako, da bodo imeli v tej grupaciji čimbolj vidno in prevladujočo vlogo in se temu primerno prilagajajo. Izkaže se, da podobna samoorganizacija na zelo RAZLIČNIH NIVOJIH (tako kot v družbi) deluje tudi med precej bolj primitivnimi elementi - živčnimi celicami in celo fizikalni delci ipd. Nevron prižgan/ugasnjen je lahko aproksimacija za biti ZA ali PROTI neki ideji, prepričanju, teoriji (se ujema z uradno paradigmo ali ji nasprotuje); v fiziki pa za usmerjenost spina v prevladujočo smer (vzporedno z magnetnim poljem - feromagnetno, ali nasproti - antiferomagnetno), v bolj abstraktnih fizikalnih prostorih pa bi lahko modelirali npr. izospin, spiralnost, kiralnost in druga kvantna števila ter fizikalne količine, vendar seveda izključno na sistemskem nivoju in velikih populacijah formalnih nevronov (Lit 21,5;61).

Za vse omenjene primere je tudi značilen pojav FRUSTRACIJA: Nevroni (ljudje, spini itd.) ne morejo najti ravnovesne lege glede na svoje sosede, kar povzroča medsebojno tekmovalnost, ambivalenco - "razdvojenost", ki vodi v NIHANJA med možnima vzorcema in "katastrofalne fazne spremembe".

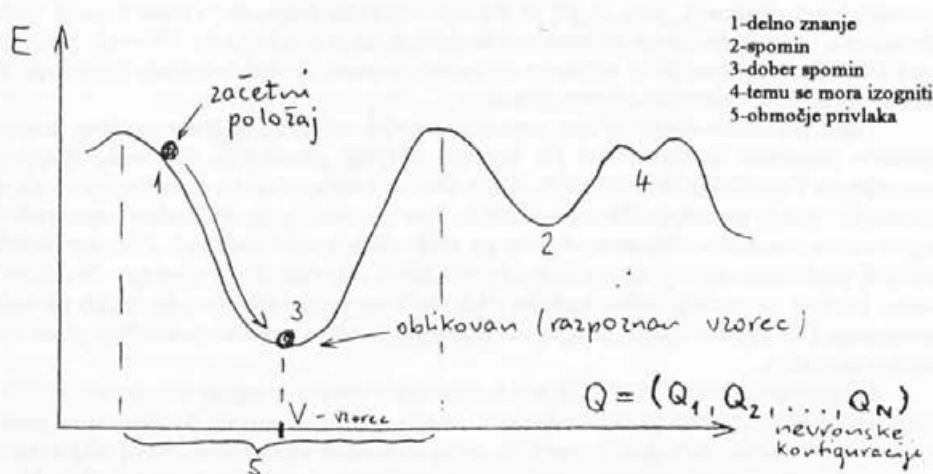
Strogo je treba še poudariti, da se pri nevronske modeliranju zanemarjajo individualne notranje prostostne stopnje nevrona ali pa se le-te obravnavajo kot podsistem (torej tisti na hierarhično nižji stopnji). V ta namen se uporabljajo računalniške simulacije, zaradi kompleksnosti in večplastnosti pa (tudi nenazadnje intuitivni in analogijski ali celo introspektivni) miselni eksperimenti, ki pa morajo rezultirati v eksaktni matematični formalizem. To se v okviru SINERGETIKE že zelo uspešno izpolnjuje. Haken (Lit 21) sinergetiko definira kot interdisciplinarno vedo, ki proučuje KOOPE-RACIJO individualnih (mikroskopskih) delov sistema, ki spontano - samoorganizirano ustvarjajo MAKROSKOPSKE prostorske, časovne in funkcionalne strukture (vzorci raznih redov). Vidimo, da je modeliranje odvisno od NIVOJA NAŠE OBRAVNAVE ...

2.3. POMNENJE IN RAZPOZNAVNE VZORCEV

2.3.1. Proces rekonstrukcije vzorca

Poglejmo naslednjo shemo (slika 2), ki kaže odvisnost energije E sistema (ordinata) od posameznih možnih konfiguracijskih vektorjev Q. Q so, kot je bilo že rečeno, N-komponentni vektorji (N-terice), če je N število nevronov. Sistem lahko oblikuje P atraktorjev (jam - vzorcev V) v narisnem potencialnem reliefu z različnimi

obsegi (območji privlaka), ki so sorazmerni s stabilnostjo vzorca. Ko je sprejeti zunanji dražljaj v perceptronski mreži npr. pri očesni retini najprej klasificiran, kodiran poslan po živčnih vlaknih v višje možganske centre in tam preide v asociativno nevronske mrežo, se ta sistem nevronov nahaja npr. v točki 1 na sliki 2.



*Slika 2: Spominski vzorci v konfiguracijsko-energijskem prostoru

Potem nevroni vplivajo drug na drugega, se prižigajo in ugašajo tako, da se optimalno uskladijo, pri tem pa se ustrezno po Hebbovem obrazcu (2) napolnijo tudi vezi. Ko se to dogaja, sistem potuje v konfiguracijskem prostoru (torej na sliki 1) proti dnu tiste jame, ki je NAJBLIŽJA. To pomeni, da se prilagaja tistemu vzorcu (ki to jamo predstavlja), ki je NAJBOLJ PODOBEN novemu dražljaju. Ko sistem pripotuje na dno potencialne jame, je $Q=V^k$, če je rekonstruiran k-ti vzorec. Stari vzorec je posledica preteklih izkušenj, nova izkušnja pa bo sedaj poglobila staro jamo ali pa jo bo malo predrugačila, v kolikor je dražljaj nekoliko nov. Ko se sistem odzove na zunanji dražljaj tako, da "se zapelje" v ustrezni najbolj podoben vzorec, rečemo, da je bil vzorec rekonstruiran oziroma DRAŽLJAJ RAZPOZNAN.

2.3.2. Močna analogija oblikovanja (pomnjenja) in razpoznavanja vzorcev; vezi nosijo spominske sledi

Potencialni prostor si lahko predstavljamo kot mehko blazino, ki ima plitke jame, trenutno nevronske konfiguracije sistema pa kot težko kroglo, ki tam, kjer se nahaja, jamo še dodatno poglobi. OBLIKOVANJE VZORCEV JE OBENEM SHRANJEVANJE oziroma POMNENJE.

INFORMACIJA O VZORCIH JE NELOKALNO SHRANJENA V VREDNOSTIH VEZI, ki se po obrazcu (2) polnijo s prispevki različnih vzorcev, medtem ko si jih nevroni usklajujejo. SPOMINSKE SLEDI ostanejo v vezeh tudi, ko je sistem že prešel k naslednjemu vzorcu. V nevronih ("v zavesti", točneje v manifestalni zavesti) imamo lahko le en vzorec hkrati, le v vezeh (v "POMNILNIKU" ali v latentni zavesti) imamo lahko veliko vzorcev hkrati, vendar jih moramo PRIKLICATI IZ POM-

NILNIKA. S priklicom potegnemo shranjeni vzorec iz "sob, kjer so spravljani" (vezi) v "predsobe" (nevrone). Povod za to je navadno podoben zunanji dražljaj. Obraten proces je POMNENJE, kjer s procesom učenja informacija preide "iz manifestalne zavesti" (nevronov) v "latentno" hrambo. Če ilustriramo še s pomočjo krogle in blazine: Krogla (nevronska konfiguracija) se nahaja lahko le na enem mestu na blazini (v potencialnem prostoru), jam, ki jih je pustila v blazini (vzorcev, "vtisov") pa je več. Zavedamo se in doživljamo pa trenutno le tistega, ki je v nevronih: $V^k = Q$. Matrika vezi J bi bila drugačna, če bi bil samo en vzorec v enem svojem nevronu drugačen. V tem se torej skriva simultanost pomnjenja.

Tako paralelno-distribuirano pomnjenje (vsak spomin je delo celotne konfiguracije nevronov in vezi: vezi jih hranijo, nevroni pa skrbijo za "ozaveščanje") imenujemo VSEBINSKO NASLOVLJIVO. Gre za bistveno razliko od shranjevanja v klasičnih (von Neumannovih) računalnikih, kjer imamo samo medseboj neposredno nepovezane pomnilne elemente, dostop pa prek neke kode (naslova). Pri nevronske mrežah pridobimo dostop do vsebine neposredno z rekonstrukcijo vzorca - "vsebine" same, in sicer na podlagi delne vsebine ("ključa") ali zunanjega povoda, lahko pa tudi notranjega (iz kakšne druge možganske pod mreže - areje, vendar zunanjega glede na našo pod mrežo).

Pomnjenje je torej PRESLIKAVA npr. neke slike zunanjega predmeta v NOTRANJO VIRTUALNO SLIKO najprej v mrežo nevronov samih (kratkotrajno pomnjenje, kot nekateri definirajo), nato pa se ta preseli v sinaptične vezi (dolgotrajno pomnjenje). Pri Kohonenovem modelu je ta preslikava topološko korektna (Lit 44), torej ohrani topološke relacije in obliko realne slike tudi v notranji nevronske virtualni sliki (na začetku - v t.i. senzornih poljih).

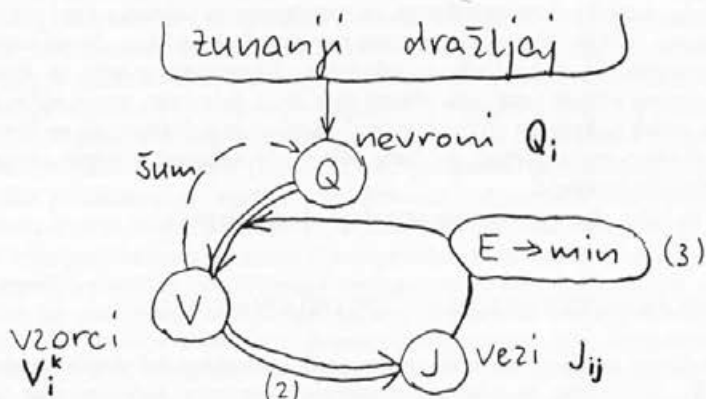
Če nevronske sistem dobi zunanji dražljaj, ki se precej loči od shranjenih vzorcev, bo oblikoval novo vrtačo (atraktor), sicer bo prispeval h kateri od prejšnjih. Ali bo nastal nov vzorec ali se bo rekonstruiral stari ali bodo v notranjosti starega vzorca nastali nastale manjše jamice ipd. - v vsakem primeru je "izbira" sistema odvisna od njegovega trenutnega stanja, moči dražljaja, prekrivanja območij privlaka ipd., torej relativno. Naše spoznanje je vedno odvisno od tistega, kar vidimo (dražljaj) in kar pričakujemo (stari vzorci); oboje se uskladi v optimalni konsenz (predelan vzorec). Formacijo spominske matrike vezi J_{ij} na sliki 1 desno in v formuli (2) lahko pojmujejo potemtakem tudi adaptivno: En faktor nosi vpliv dražljaja, drugi pa (ki je v tem primeru prihaja od nekega drugega - notranje predelanega vektorja V' , ne več istega kot prej) nosi vpliv notranjega stanja (Lit 7,30,71).

2.3. GLOBALNO VEDENJE NEVRONSKE MREŽE; CIKLI

2.3.1. Lokalno kavzalen, globalno paralelno-distribuiran proces

Potencialne jame so torej gnetljive tvorbe in njihova oblika se neprestano spreminja; ob tem pa se seveda hkrati neprestano spreminjajo tudi vezi (to smo definirali kot učenje). Vse je funkcija vsega (velja za vezi, nevrone in vzorce raznih redov): tega holizma ne smemo nikoli spregledati! To kompleksno delovanje sistema kot celote si lahko predstavljamo kot množico povratnih zank (ITERATIVNIH CIKLOV): dražljaj - nevroni - vzorci - modifikacija vezi po Hebbu (formula 2) - nevroni (in krog je zaključen; dražljaji pa so "motnje", ki padajo v ta krog od zunaj): slika 3. LOKALNI KAVZALNI procesi (iz prvega nevrona oddan signal - drugi ga sprejme; potem pa se vloge zamenjajo) se združijo v "GLOBALNI tokokrog" (slika 3), ki je paralelno-

distribuiran in ki naposled KONVERGIRA k nekemu relativno statičnemu in stabilnemu stanju (vzorcu).



* Slika 3: Ciklus nevronske dinamike

Prehod od nevronske konfiguracije k vzorčni narekuje zahteva po minimizaciji energije, ki jo opišemo s formulo:

$$E = -\frac{1}{2} \sum_{i,j=1}^N J_{ij} Q_i Q_j - \frac{1}{2} \sum_{i=1}^N T_i Q_i \quad (3)$$

O energiji sistema torej odločajo usklajenosti posameznih nevronov v parih in predznak vezi, drugi dodatni člen (ki bi ga lahko tudi izpustili - stvar izbire) pa opisuje interakcije nevron - nevronske polje T , to je: nevron - grupacija nevronov (ali: posameznik - družba, skupina; ali: spin - magnetno polje, oziroma: fizikalni delec - polje ipd.).

V drugem smislu lahko T_i ponazarja prag i -tega nevrona (lasten prag ali kot mu ga narekujejo oziroma dopuščajo drugi nevroni).

2.3.2. Dinamična vzorčna zaporedja in pozabljanje

Sistem lahko konvergira k lokalni ali globalni vzorčni konfiguraciji (atraktorju). Če doseže končno stacionarno stanje, je število takih vhodov v posamezni nevron, ki bi ga radi imeli prižganega, in tistih, ki bi raje ugasnjena, uravnoveženo, zato ostane nespremenjen. Atraktorji pa so lahko tudi neke periodične orbite od vzorca do vzorca ali pa se sistem vede kaotično. Te nestabilnosti se zgodijo pri asimetričnih vezeh: J_{ij} ni enako J_{ji} - vez v eno smer je drugačna kot v drugo smer. V možganih so sinapse vselej le vzpodbujevalne ali le zaviralne, ne morejo menjati predznaka svoje vloge, temveč le moč vpliva.

Stabilne atraktorje imamo potemtakem pri simetričnih vezeh, DINAMIČNE (potujoče) VZORCE pa dobimo takrat, ko ena vzorčna konfiguracija postane meta-

stabilna in preide v drugo. Tako se pojavijo DINAMIČNA VZORČNA ZAPOREDJA: $\sqrt{k1} - \sqrt{k2} - \sqrt{k3} - \dots$

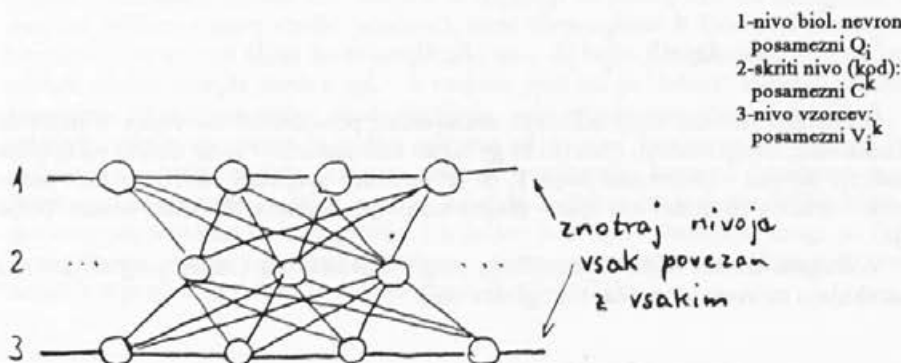
POZABLJANJE vzorca je posledica zabrisa potencialne jame. To se zgodi ob obilici novih informacij, motenj; nadalje zaradi neujemanja med vzorci. Zaradi nizke korelativne stopnje, zaradi nekonkurenčnosti in nepotrjevanja ustrezne vezi izgubljajo svojo moč in vzorci slabijo. Nasprotno se vzorci vedno bolj sidrajo, če so pogostejše rekonstruirani oziroma če ponavljamo z učenjem. Nevronska mreža je sposobna reproducirati shranjeni vzorec (npr. nek obraz) tudi le iz dela (npr. samo slike oči ali ust) ali če je kak odsek pokvarjen ali "zašumljen". Razlog je v dejstvu, da se energijski minimumi ne zabrišejo nujno (četudi so manj očitni), če nekateri nevroni ali vezi ali pa celo cele podmreže izpadejo.

Vzorci, ki so blizu skupaj, se lahko zamešajo ali stapljajo ...

2.4. RAZNE ARHITEKTURE IN NAČINI DELOVANJA

Dopolnjujočih se modelov ter ustreznih realnih arhitektur določenih cerebralnih območij je veliko. Vemo že, da nekateri razporejajo nevrone napredovalno (perceptronski modeli), drugi so strogo simetrični (doslej opisovan Hopfieldov model), tretji simetrično asociativno mrežo diferencirajo v plasti in jo učinkovito hierarhizirajo (Hakenov model) itd.

Večina mrež je razporejena v plasti: vhodna, skrita ("hidden layer") in izhodna plast, vendar je ta ločitev lahko ostra, fiksirana (prva skupina) ali pa mehka, prilagodljiva (tretja in predvsem druga skupina). Tako troplastno mrežo kaže slika 4:



*Slika 4: Troplastna nevrnska mreža

Srednja (skrita) plast ima funkcijo zgoščenega KODIRANJA informacije. Pri Hakenovem modelu (Lit 4) jo sestavljajo znameniti parametri urejenosti C^k (podpoglavje 3.3.1). Spet je kodiranje in dekodiranje skupna dejavnost nevronov skrite in prve ali tretje plasti. Kod sam je brez nevronov kot "general brez vojske" - šele z njimi lahko (re)konstruirajo svoj pomen.

Ponekod poteka učenje po principu "učenje s poskusom in napako": Gre za nadzorovano prilagajanje nekemu predpisanemu rezultatu. Nekateri mreže (npr. Hopfieldova) pa delujejo brez nadzorstva ("učitelja" - torej brez nekega centralnega orga-

na, ki bi vodil učenje), temveč samoorganizirano težijo k minimizaciji neke optimizacijske funkcije (energije, stopnje neuskklajenosti, napake).

Poglejmo nekatere arhitekture in načine procesiranja:

Najpreprostejši je PERCEPTRON. Biološki nevroni v plasti tukaj niso povezani med seboj, temveč le z biološkimi nevroni višjega reda (višje funkcionalne stopnje oziroma abstrakcije), katerim pošiljajo svoje signale, ne dobijo pa jih od njih nazaj. Tukaj gre za funkcionalno hierarhijo realnih živčnih celic (na primer nevronov nekega senzornega sistema), kar ne velja zamešati z virtualno (mehko) hierarhizacijo, ki jo obravnava Hakenov model in nadgrajeni Hopfieldov (obdelana v podpoglavju 2.2).

KOHONENOV model (Lit 7,32,52) predpostavlja samoorganizacijsko lokalno topološko preslikavanje, nastalo s selektivnim vzbujanjem tiste nevronske grupacije (domene), ki "se najbolj prekriva" z vhodnimi podatki. Nevron, ki postane maksimalno vzbujen, zastopa domeno ("zmagovalec dobi vse"). Torej specifičen zunanji vpliv sproži vzbuditev specifičnega nevrona; ta se bo odslej najbolj zavzeto odzival, če se bo po začetnem učenju spet pojavljal podoben zunanji dražljaj. Zmagovalni nevron lahko nadalje sodeluje v domeni zmagovalcev, kjer bo spet eden izmed njih postal zmagovalec 2. stopnje itd. Nevrofiziološko je to lahko izvedeno tako, da najbolj odziven nevron v skupini pošlje svoj signal v višjo funkcionalno enoto; ta pa ga pošlje še naprej, če je bil izmed vseh prejetih signalov prav ta spet najmočnejši. Raznih funkcionalnih možnosti tega tipa je precej ...

Raziskave kažejo (Lit 7,20), da je okolje v glavnem topografsko pravilno preslikano na površino možganske skorje. To pomeni, da "vzdrazne točke", ki so v okolju blizu skupaj, vzdrazijo nevrone, ki so si blizu - relacije in razmerja se torej okviro ohranijo.

Pogost nevrofiziološki pojav je lateralna inhibicija: Nevron, ki se najbolj vzburi ("zmagovalec"), zatira svoje sosedo oziroma nevrone svoje domene, vendar nazunaj predstavlja razen svojega tudi "interes" vse domene. Izvor lateralne inhibicije je lahko tudi nekaj nevronov v "ožjem krogu"; ali gledano drugače: Vsak, posebej zmagovalni nevron, vzbuja najbližje sosedo, zavira pa daljne sosedo. To vzbujanje in zaviranje se lahko koncentrično izmenjuje z naraščanjem oddaljenosti od centralnega nevrona (funkcija "mehiški klobuk"). Često delujejo tudi veto-celice, ki lahko preglasijo množico nevronov, vendar morajo imeti široko podporo drugih struktur.

2.5. KONCEPT SPOZNAVNE TEORIJE

Vzorci so kakršnekoli strukture, ki jih označujejo neke skupne značilnosti tako, da jih nevronska mreža razporedi skupaj oziroma stopi skupaj. To so lahko neke slike predmetov, oblike, zvoki, pravila, diagrami, način gibanja (primer dinamičnega vzorca), periode itd.

Razložimo si bistvo asociativnega pomnjenja na konkretnem primeru. Vemo, da bodo podobni si zunanji dražljaji povzročili oblikovanje medseboj analognih in specifičnih nevronske konfiguracije. Če so bili takšni dražljaji že kdaj naučeni, bodo sedaj znova asociativno vzbujeni. Pomembna lastnost nevronske mreže pa je v dejstvu, da nekoliko različne (npr. zaradi malo različnih zornih kotov, ozadja, skratka trenutnih okoliščin) konfiguracije konvergirajo k istemu minimumu (vzorčni konfiguraciji).

Preprost primer: Ko prvič (npr. kot novorojenček) vidimo nek predmet, vzemimo rdečo knjigo, se zasnjuje "jama" v prostoru nevronske stanje predstavlja ožek nek shranjen vzorec ali spomin. Če še večkrat vidimo taisto rdečo knjigo, se ta minimum energije pogloblja (učenje). Tudi če jo naslednjič vidimo malo drugače kot prvič

(recimo v malo drugačni poziciji), bo zaradi podobnosti sistem vseeno zapadel v isti minimum. Kasneje opazimo zeleno knjigo, vendar razlika še ne bo bistveno spremenila oblike jame - torej bomo kljub vsemu zaznali neko identičnost med knjigama. Vemo, da sta si sorodni v večini lastnosti. Ko pa smo videli zelenih knjig vsaj toliko kot rdečih (npr. deset), ju bomo morebiti že ločili po barvi (minimum se razdvoji). Če zdajle (prvič v življenju) zapazimo črno knjigo, bomo v dilemi, katere barve je. Ali jo bomo prišteli k zelenim ali rdečim (glede na to, kateri izmed minimumov je vsaj nekoliko dominantnejši), vendar se je začel oblikovati tudi minimum ustrezen črni knjigi. Vsekakor pa zdaj ločujemo knjige od časopisov (ki smo jih tudi že videli precej), saj vodijo do povsem različnih minimumov.

Če nekoč vpricho nas nekdo imenuje knjigo z besedo, bo to povzročilo neko novo nevronske konfiguracijo. Če se bo to sovpadanje često ponavljalo, bo ta koincidenca vizualne slike knjige in nekega pripadajočega jezikovnega korelata prerasla v ASOCIATIVNO ZVEZO: Naslednjič bo pojav knjige sprožil poleg padca v knjigi ustreznemu minimumu brž tudi spust v pripadajoči besedi ustreznemu minimumu. Vzorca se bosta prekrivala, pogojevala (podobno kot po Pavlovu, le da v našem primeru na višjem, ne le na refleksnem nivoju).

Nevronske mreže so torej sposobne iz enega vzorca preiti k drugemu (heteroasociacija na istem nivoju). Sposobne so tudi povezati različne (v nekem tolerančnem območju) vtise (in sicer različne narave) v taisti vzorec - tako se vzorci nižjega reda stapljajo v vzorce višjega reda (heteroasociativna generalizacija). Lahko pa ugotovijo identičnost istega pojava ali predmeta v nekoliko različnih okoliščinah (npr. ozadju, variaciji lege, barve ipd.) ali iz delne percepcije. To je običajna avtoasociacija. Le s takim mehanizmom lahko razpoznavamo npr. različno natisnjene črke A kot enake. (Kot že vemo, je to zaradi vezi med nevronskimi celicami bistveno drugače kot pri klasičnih računalnikih, ki premorejo le ločene pomnilne celice in zato te "mehke logike" ter prožnosti niso sposobni.)

3. HIERARHIČNE STRUKTURE VZORCEV

3.1. FIZIOLOŠKA IN VIRTUALNA STRUKTURNA DREVESA

Hierarhično strukturiranost je treba razumeti v dveh smislih:

- FIZIOLOŠKA hierarhiziranost in diferenciranost:

Biološke nevronske strukture so urejene plastovito (perceptronsko). Razni centri, areje, mape nadgrajujejo ene druge. Možgani ne procesirajo paralelno samo na stopnji nevronskih celic, temveč tudi na nivoju teh višjih funkcionalnih enot, ki so prostorsko lokalizirane, vendar stalno sodelujejo. Tako se npr. vzorci barve in oblike nekega predmeta lahko obdelujejo vzporedno v posebnih podmrežah, potem pa se na že opisan način asociativno združujejo v vzorce višjega reda abstrakcije. Tako nastajajo hierarhične funkcionalne strukture, ki so bile v evoluciji "odobrene" (preživele so naravno selekcijo). Prilagojene so na običajne in pogoste vrste dražljajev ter so sposobne dajati smiselni odziv na izzive zunanjega okolja, pa tudi regulirati notranje telesno okolje (srce, žleze, gladko mišičje ipd.) Take preizkušene standardne strukture so tudi genetsko zakodirane. Na primer vegetativno živčevje spada v ta okvir... (Lit 51)

- VIRTUALNA abstraktna hierarhizacija:

Organizmi pa se soočajo tudi z množico pestrih, hitro spreminjajočih se dražljajev iz vsakodnevnega življenja. Za ravnanje v takšnih vedno novih pogojih upo-

rabljajo virtualne hierarhično urejene vzorce (minimume v potencialnem reliefu) različnega reda, ki so zelo prožni in dinamični.

Namen tega poglavja je pokazati, KAKO na konfiguracijah bioloških nevronov temelječi vzorci predstavljajo podstat za izgradnjo višjih struktur. Postavimo se v eno izmed funkcionalno zaokroženih asociativnih podmrež, ki se lahko modelirajo po Hopfieldu. Vsak nevron igra mnogokratno vlogo: sodeluje v oblikovanju množice vzorcev. Vsak vzorec je, potem ko je bil nekoč ustanovljen, zastopan v vseh vezeh in posredno v vseh nevronih. V vsaki vezi je majhna spominska sled, pa tudi stanja vseh nevronov so posredno odvisna od teh v vezeh zastopanih vzorcev! Vendar nevroni prednjačijo v dejavnostih pri (re)konstrukciji vzorca, ki je trenutno "v zavesti", vezi pa so bolj posvečene pomnjenju na stran odloženih vzorcev, ki trenutno niso na sceni. Vendarle se obe dejavnosti izvajata vedno hkrati in soodvisno.

Na tej osnovi dobijo vzorci vlogo POSPLOŠENIH NEVRONOV (novih osnovnih elementov sistema) glede na nov višji nivo, torej novo hierarhično stopnjo, novo rekurzijo. To, da vzorci oziroma posamezni spomini V zasnujejo novo "NEVRONSKO" MREŽO VZORCEV, predstavlja pravzaprav zametek subjektivnosti v klasičnem pomenu besede. Povzemimo še enkrat: "Mreža vzorcev" izhaja iz OBJEKTIVNE OSNOVE - BIOLOŠKIH NEVRONOV (Q), saj nevronske konfiguracije Q ob minimizaciji energije E oblikujejo vzorce V (slika 2), obenem pa vzorci prek vezi J (po formuli (2)) vplivajo nazaj na nevrone - zato, ker J nastopa v obrazcu (3) za E. To kroženje (vhod-izhod-vhod-...: kar je izhod, postane novi vhod) se potem ponavlja kot po sliki 3. Začnimo pri dnu spoznavne strukture in jo postopoma razvijmo: Mreži Q0 in J0 (mreži bioloških nevronov Q0 pripada mreža aksonov - vezi J0 med temi nevrone) sta torej prvotno objektivni, fizično realizirani. Tvorita vzorce (minimume V0), ki dobijo funkcijo posplošenih nevronov Q1 na višji stopnji in interagirajo med seboj (J1). To je podobno kot pri individualnih stikih (J0) med ljudmi (Q0), ki imajo lahko hkrati predstavniški značaj za višje strukture (Q1): npr. državniško srečanje je stik dveh držav (vez J1 dveh vzorcev Q1).

To se ponovi pri grupacijah vzorcev, ki jih povzamejo vzorci 2. stopnje Q2 (V1 predstavljajo Q2) in se povezujejo prek J2. Sledijo minimumi sistema minimumov sistema minimumov (Q3 z J3) itd. Temu zraščanju vej strukturnega drevesa v večje veje pod vplivom minimizacije E ustreza primerjava z lijakom, ki razpršene curke (različne posamezne vtise) zliva v en sam curek, ki pristane na dnu steklenice (to je vzorec), steklenice pa se nato grupirajo v škatle, te v tovornjake itd. Prehod od fizičnega k psihičnemu (virtualnim strukturam) je torej postopen in zvezen.

3.2. VZORCI VIŠJEGA REDA KOT POSPLOŠENI NEVRONI IN POSPL. VEZI

Vzorec je lahko LE FORMALNO predstavljen kot nevron višje vrste. V resnici je, kot vemo, to kompleksna paralelno-distribuirana struktura, ki bazira na specifičnih stanjih množstva nevronov. Predstavljen je z matematično strukturo za eno dimenzijo višje kot njegov predhodnik: Vzorec Q1 (ali V0) je torej vektor, če je predhodnik (biološki nevron Q0) binarno, diskretno ali zvezno spreminjajoč skalar. V nevronske preinterpretaciji pa lahko predstavlja vpliv oziroma vlogo tega vzorca spet nek nadomestni skalar Q1, na primer moč območja privlaka (število elementov množice vseh konfiguracij, ki se bodo stekale vanj). Vez med posplošenima (vzorčnima) nevronoma J1 pa je lahko na primer opredeljena z razliko med številom enako predznačenih in številom različno predznačenih komponent vzorčnih vektorjev V0

(=Q1). Če prevladajo različno predznačeni bazični nevroni, ki predstavljajo komponente, je vez negativna (inhibitorna) - vzorca si nasprotujeta (sistem bo izbral močnejšega, to pa bo kmalu degradiralo neizbranega, saj izgublja podporo); sicer bi bila pozitivna (vzbujevalna) - vzorca kooperirata, skleneta najboljši možni kompromis - oblikuje se nov globji skupni minimum višje (2.) stopnje. Tale bo sedaj eksaktno predstavljen z matriko, ki jo sestavljajo baznim vzorcem ustrezni stolpci - vektorji, poenostavljena nevronska preinterpretacija pa je za posplošene nevrone Q2 in vezi J2 analogna kot zgoraj. Glede fizične realizacije je lahko, kot vemo, sistem naenkrat le v enem minimumu - biološki nevroni lahko naenkrat oblikujejo le eno manifestirano spominsko konfiguracijo, biološke vezi pa hkrati več latentnih. Vsi ostali generalizirani nevroni in vezi (Q1, J1; Q2, J2 in više) so le posredno VIRTUALNO REALIZIRANI - kot GESTALTI različnih redov.

Naredimo si naslednjo preglednico:

red	status posplošenega nevrona ima:	status posplošene vezi ima:	matematični opis p. nevrona
0.	BIOL.NEVRON Q0	SINAPSA J0	SKALAR
1.	VZOREC V0=Q1 (takih je P)	INTERAKCIJA J1 (med vzorci Q1)	VEKTOR (N-terica)
2.	VZOREC V1=Q2 (takih je P')	INTERAKCIJA J2 (med vzorci Q2)	MATRIKA N x P
3.	VZOREC V2=Q3 (takih je P'')	INTERAKCIJA J3 (med vzorci Q3)	MATRIKA N x P x P'
	itd.		

Le prva vrsta (0.) je fizično realizirana. Interakcije J1, J2 itd. dejansko delujejo posredno prek svoje biološke osnove - sinaps, tako kot vzorci bazirajo na bioloških nevronih.

Pri matematični formulaciji posplošenega nevrona npr. 2. reda sestavljajo stolpce matrike za Q2 vektorji Q1 (posplošeni nevroni za eno stopnjo nižje); matriko 3. reda (N x P x P') za Q3 sestavljajo "ena poleg druge naložene" matrike 2. reda (N x P) Q2; itd.

Q2 je potencialna jama, ki vsebuje oziroma zaobsega P manjših potencialnih jam v svojem območju privlaka.

Matematični opis generalizirane vezi ima vedno za kvadrat višjo dimenzijo kot matematični opis generaliziranega nevrona. Za vez J0 med nevroni Q0 je skalar, za vez J1 je matrika 2. reda (N x N) itd. Nekateri uvajajo tudi vektor vezi, katerega komponente so vezi nevrona Q0 z vsemi drugimi nevroni, oziroma uteži v linearni kombinaciji (1), ki opisuje seštevek vplivov drugih nevronov na danega prek teh vezi.

3.3. MEDNIVOJSKE INTERAKCIJE IN INTENCIONALNOST

3.3.1. Parametri urejenosti

Interakcije med nevronskimi vzorci so torej ZELO VEČPLASTNE, potekajo v več različnih SMISLIH in SIMULTANO na več RAZLIČNIH NIVOJIH - od fiziološkega (takorekoč kaotično stohastično delovanje bioloških nevronov - celic) do iz stopnje v stopnjo bolj psihičnih nivojev (vse višji in globalnejši vzorci). Zelo

pomembo vloge igra stopnja korelacije (prekrivanja) med vzorci, posebej pa tudi korelatorji med osnovno povprečno nevronske aktivnostjo in prvo stopnjo vzorcev ali pa med vzorci različnih stopenj. To so PARAMETRI UREJENOSTI, ki dirigirajo razvoj vzorcev. Zapademo v vzorec, katerega parameter urejenosti prevlada nad ostalimi (sinergetski zaslužnjevalni princip): Temu raste vrednost proti 1, ostalim pa pada proti 0. Parameter urejenosti C^k meri velikost PROJEKCIJE določene vzorčne konfiguracije V^k na nevronske konfiguracije Q :

$$C^k = \sum_{i=1}^N V_i^k Q_i \quad (4).$$

Posameznim komponentam (i) ustrezni produkti V_i^k in Q_i , ki jih seštejemo, sestavijo skalarni produkt. To pa je definicija parametra urejenosti C^k , ki na tak način - z drugimi besedami - meri stopnjo prekrivanja konfiguracijskih vektorjev V^k in Q .

Vzorec, ki se bo najbolj prekrival z Q (ki bo imel največ skupnih komponent), bo priklican - torej bo prišel na površje oziroma bo "ozaveščen". To je drugi način matematične formalizacije asociativnih nevronske procesov. V tem Hakenovem modelu ima prav parameter urejenosti C^k status nevrona prve višje stopnje. (Lit 4; zveze: 71)

Pri oblikovanju vzorcev tisti del mreže, ki je v stabilnem urejenem stanju tvori svoj parameter urejenosti, ki nadalje sili vso preostalo mrežo v takšno urejeno stanje (od tod ime za C^k).

Parameter urejenosti vselej usmerja svoj podsistem in širše, hkrati pa sistem determinira njega. Podobno v družbi poteka odnos voditelj - ljudstvo.

3.3.2. Parametri pozornosti

Kateri vzorec bo priklican je odvisno od zunanjih dražljajev ter od notranje naravnosti sistema. Stopnja pozornosti, ki jo sistem posveča določenemu vzorcu, je podana s PARAMETRI POZORNOSTI oziroma NARAVNAVNOSTI L^k . Lahko jih postavimo v formulo (2) pred produktom vzorčnih nevronov k -tega vzorca. Tedaj uravnavajo selektivno učenje posameznega (k -tega) vzorca, lahko pa regulirajo selektivno pozabljanje. Pozitivni L^k nakazuje pozornost (sorazmerno intenziteti te naravnosti na določen vzorec), negativni pa nepozornost (ki vodi v pozabljanje tega vzorca).

Parameter urejenosti (prekrivanja) "zlomi simetrijo" in privilegira gradientno dina-miko v konfiguracijskem prostoru (prostoru možnih nevronske ali vzorčne stanj) v določeno smer - v enolično določen minimum. Parameter pozornosti pa določa dinamiko parametra urejenosti oziroma pove, kateri parameter urejenosti bo prevladoval in kateri se bo podrejal (s tem pa posredno vpliva na dogajanje prejšnjega stavka). To je razvidno iz formule:

$$\frac{dC^k}{dt} = L^k C^k = - \frac{dE}{dC^k} \quad (6)$$

3.3.3. Nevronska konfiguracija kot mešanica vzorcev

V Hakenovem sinergetskem modelu je nevronska konfiguracija Q predstavljena kot niz (razvita v vrsto) z različnimi verjetnostnimi koeficienti - parametri urejenosti C^k uteženih vzorcev V^k . Torej:

$$Q = \sum_{k=1}^P C^k V^k \quad (7).$$

Večji C^k pomeni večji delež vzorca V^k , katerega vpliv predstavlja, v nevronske konfiguraciji Q , ki je po formuli (5) mešanica vseh P hkrati zapomnjenih vzorcev (vključno z zunanjim dražljajem). Matematično imajo vzorci V^k vlogo lastnih vektorjev, parametri urejenosti C^k verjetnostnih oziroma Fourierovih koeficientov, parametri pozornosti L^k pa vlogo lastnih vrednosti. Lastna vrednost L^k je lahko merilo za pogostost oziroma številčnost prezentacij k -tega vzorca (prek njegovega C^k) (Lit 1).

Če so posamezni vzorci V^k optimalno shranjeni, so ortogonalni - projekcija enega na drugega je nič, torej se ne prekrivajo (nimajo skupnih nevronske stanj). V praksi je to zelo težko dosegljivo, vendar želimo, da bi bili vzorci čim bolj ortogonalni, neodvisni in bi se s tem čim manj motili pri priklicu.

3.3.4. Semantika

Parametri urejenosti delujejo kot komprimirana simbolna koda pri shranjevanju in priklicu vzorcev. Haken trdi, da ustrezajo KARDINALNIM CELICAM (tako imenovane "grandmother-cells") - možganskim celicam, ki reagirajo samo na specifičen vzorec (npr. pri človeku samo na obraz stare mame). Pri nekaterih živalskih vrstah so bile take celice eksperimentalno dokazane; pri človeku pa kaže, da je tako enostavno le v nižjem živčevju, nikakor pa ne v višjih centrih. V evoluciji bi se lahko razvile določenim standardnim vzorcem ustrezne odzivne celice, za ostale pa je veliko verjetnejše, da imajo vlogo kardinalnih "celic" cele grupacije nevronov, ki delujejo kot "ključ" za rekonstrukcijo vzorca! (Lit 4,5)

Parametri urejenosti povedo, kakšno (kolikšno) vlogo ima nek generaliziran nevron za generaliziran nevron za eno višje stopnje (oziroma v vzorcu naslednjega reda abstrakcije). Povedo, kakšen je za dan vzorec delež oziroma POMEN njegovih sestavnih delov. Tako npr. besedam ustrezni parametri urejenosti predstavljajo pomen, ki ga imajo te besede v stavku (vzorcju, ki ga sestavljajo - Gestaltu)! Podobno (na nižjem nivoju) parametri urejenosti za eno nižje stopnje prikažejo semantiko zlogov v določeni besedi. Po sinergetskem podreditvenem principu so s PARALELNO-DISTRIBUIRANIM DELOVANJEM parametra urejenosti (koda) besede "pod-rejene" (združene) v stavek: s POMENOM (delovanjem parametra urejenosti) so torej vezane v stavek in vsebino tega stavka kot gestaltne celote! Besede v tem semantičnem okviru KONTEKSTNO POGOJUJEJO DRUGA DRUGO.

Ob tej priložnosti povejmo, da se populacije nevronov šele v procesu evolucije (adaptacije) zunanjim dražljajem specifično samoorganizirajo v manjše, a funkcionalno močnejše, bolj učinkovite in izkoriščene "kardinalne" grupe (podobno kot pri back-propagation algoritmu (Lit 17, pogl. 8)). Ti "moduli" za posamezne naloge potem povezani opravljajo zahtevnejše sestavljene aktivnosti.

3.4. GRUPIRANJE VZORCEV: DINAMIČNA ZAPOREDJA, KOHERENCA,...

Ni bilo še razjasnjeno, kako se lahko iz skupine nižjih vzorcev tvorijo višji vzorci, če pa ima sistem v priklicu ("v zavesti", torej v nevronih) lahko le en vzorec hkrati. Res je, da se vzorci preoblikujejo tudi "podzavestno" (težišče na vezeh), vendar nas zdaj zanima (re)konstrukcija za stopnjo višjih vzorcev iz gruče nižjih manifestalno, ne latentno. Ta se pojavi po naslednjih možnih poteh ali kombinacijah le-teh:

- Prva: Posamezni stolpci (Q1) matrike Q2 predstavljajo le možne izhodiščne (vmesne) konfiguracije za oblikovanje ene nove - globlje - torej takšne, ki ima veliko stopnjo prekrivanja čez vse svoje predhodne bazne konfiguracije. Tukaj gre za generalizacijo - stapljanje vzorcev (iskanje nadpomenke), ki se lahko zgodi med mehko ločenimi ali ostro ločenimi podmrežami (vsaka prispeva svoj vektor-stolpec Q1). Pri slednji opredelitvi je mišljeno, da so podmreže topološko ločene v posebnih funkcionalnih enotah. Vsaka torej prispeva svojo konfiguracijo, ki minimizira E, te pa "medseboj izberejo minimum minimumov"; natančneje: se stopijo v vzorec višjega reda. Ta se spet lahko oblikuje v posebni funkcionalni enoti, ki nosi funkcijo višjega reda (višji center). Lahko pa se to zgodi v isti kompaktni mreži, v okviru katere se le različne nevronske domene uniformirajo pod nekim prevladujočim vplivom (to je C^k). Tukaj torej ne gre za funkcionalno topološko ločitev, temveč le za mehko regionalno grupiranje nevronov.

- Druga varianta: Sistem sčasoma preleti vektorje-stolpce Q1 matrike Q2 enega za drugim. Ena konfiguracija je torej direkten asociativen povod za drugo. To so DINAMIČNA VZORČNA ZAPOREDJA, ki imajo pomembnejšo in izoblikovano vlogo pri višjih vzorcih. Predstavljajo časovno SEKVENČNO GRUPIRANJE aktivnosti vzorcev ("fazne sekvence"; Lit 8). Ta uredno usmerjena zaporednost, ki se sproti izgrajuje, je že bližje EPIZODNEMU SPOMINU in JEZIKU, sicer pa je zame-tek izoblikovanja makroskopskega kavzalnega procesa v okviru oziroma iz mikro-skopskega paralelnega.

Osnova časovno-odvisnih atraktorjev je asimetričnost matrike vezi (vez je v smeri od prvega nevrona k drugemu drugačna kot v obratni smeri: J_{ij} ni enako J_{ji}) in pojav časovnih zakasnitev v nevronskega procesiranja. Zakasnitev lahko povzročijo tudi internevrone. V vsakem primeru to povzroča, da postane tekoči vzorec metastabilen in se "zvezno prelije" v drugi vzorec. Na nivoju višjih vzorcev bi tako vzorčno verigo dveh, večih ali mnogih vzorcev lahko imenovali "tok misli", če bi bil široko asociativno pogojen, ali "govor" (zunanji/notranji), če je poudarek na ubesedeni simbolizaciji oziroma kodiranju ...

- Tretji način oblikovanja ločenih vzorčnih struktur, ki se kasneje lahko asociativno povežejo v višje vzorce, je frekvenčna diferenciacija. Ob asociativni zvezi ali sorodnosti dražljajev pa nastopi FREKVENČNA SINHRONIZACIJA - neposredno zaradi frekvenc dražljajev samih ali posredno v abstraktnem smislu (kontrast, barva, orientacija, intenziteta oziroma amplituda itd.). O tem bo natančneje govor v naslednjem poglavju; tukaj le podčrtajmo, da (ne)sinhronizirane oscilacije nevronov predstavljajo novo prostostno stopnjo vloge nevronov v vzorcih in na poseben način grupirajo vzorce v skupine s specifičnimi frekvencami njihovih baznih nevronov. Če-lice, ki obdelujejo informacijo iste vrste, bodo sinhronizirane na isto frekvenco in delovale bodo KOHERENTNO.

Pri tem gre torej za frekvenčno združitev ali ločitev, ne za povezavno izolacijo. Primerjamo lahko to situacijo z radijskimi ali TV distribucijskimi mrežami, sestavljenimi iz oddajnikov in sprejemnikov na različnih frekvencah. Lahko bi šlo tudi za diferenciacijo ali sinhronizacijo v drugem smislu, kar nedvomno še poveča kapaciteto

mreže (npr. številu pulzov, ki jih odda nevron v nizu). Intencionalnost in pozornost imata pri tem znaten pomen. Spet še primerjava iz človeške družbe: različne interesne in starostne skupine - npr. otroci živijo v svojem svetu, četudi komunicirajo redno s starejšimi ...

- Četrta možnost je sorodna prvi. Včasih je relaksacijski proces posebej počasen in takrat je vsebina nevronske konfiguracije zaznamovana s ČASOVNIM POVPREČJEM prek hitro se spreminjajočih vzorcev. To često vodi v meglene in nejasne ali pa vsaj površne predstave. (Lit 17)

Na koncu še opomba: Vsekakor je markiranje vzorcev s to ali ono stopnjo upravičeno le z možnostjo matematične in semantične klasifikacije, kajti mreža operira z vzorci zelo svobodno, ne tako strogo kaskadno. Možnosti obravnave so različne, vendar vselej pristranske: obdelujejo bolj en ali bolj drugi vidik tega takorekoč neskončno kompleksnega procesa.

3.5. SINHRONIZACIJA NEVRONSKIH OSCILACIJ

Nevroni oddajajo pulze s povprečno frekvenco 40 Hz, njihova moč pa je obratno sorazmerna s časovno razdaljo od enega (pulza) do drugega. Torej bolj so močni, če so oddajani gosteje.

Nevroni, ki sprejemajo dražljaje istega tipa, nihajo sinhrono. Aktivnost posameznega nevrona nakazuje prisotnost določenega zunanega dražljaja npr. v vizualnem polju, sinhronizacija z drugimi nevroni pa konstruktivne RELACIJE s temi drugim nevronom ustreznimi dražljaji. Živčne celice v retini so občutljive na frekvenco oziroma periodičnost (tudi prostorsko), spektralno sestavo, kontrastni in svetlostni gradient z določeno polarnostjo itd. Torej so pozorne na barvo, orientacijo, dolžino, odtenke ipd.; pri dinamičnih dražljajih pa tudi na hitrost in smer gibanja.

To omogoča stapljanje ali ločitev elementov opazovane okolice na ozadje in "prvi plan". V drugem primeru nevronska mreža razpade na podmreže glede na frekvenco oziroma fazo. Fizično (sinaptične vezi) ni razdružena, efektivno pa je; vendar se ob sorodnosti in korelativnosti dražljajev spet lahko fazno ali frekvenčno sklopi. Moč frekvenčne sklopitve je še ena oblika kvantitativne mere za interakcijo SKLOPLJENIH OSCILATORJEV (nevronov, ki se stalno prižigajo in ugašajo; hkrati pa oddajajo signale določene frekvence ob preseženem pragu).

3.6. POSTOPNO OD OBJEKTIVNEGA K SUBJEKTIVNEMU

3.6.1. Resonančno izstopanje, superponiranje virtualnih slik

Vezi J_{ij} sooblikujejo nastanek novih nevronske konfiguracije, in sicer selektivno jačajo ali slabijo stabilnost konfiguracij prek vsakega posameznega para nevronov, ki ju vežejo. To globalno vodi v neke vrste RESONANČNI proces. Ko namreč do bioloških nevronov pride zunanji dražljaj (npr. oči prenesejo zunanjo sliko kozarca), bo iz ozadja izstopila (stimulirana s selektivnim delovanjem vezi) dosedanja notranja slika kozarca in sliki bosta superponirali. Naš notranji svet je nekakšna vsota, zakodirana kondenzacija zunanjih vtisov, nova (posameznemu človeku in njegovim specifičnim okoliščinam ustrežna) specifična asociativna mešanica, ki nastane v skladu s primerjavo med vsemi virtualnimi slikami. Je invariantna na rotacijo, translacijo, skaliranje (razni velikostni redi) in deformacijo vsa ta raznolika pojavnost

rezultira v isti vzorec. (To ni le varčno, temveč-edino smiselno.)

Iz objektivnejših posameznih slik nastaja z zlitjem nekakšna nova subjektivnejša, takšna pa je iz stopnje v stopnjo bolj. Sam proces konstrukcije te modelske slike regulira "objektivni" minimizacijski proces (nižanje energije), ki je mikroskopsko gledano čisto stohastičen, vendar hkrati opredeljen z relativnimi OKOLIŠČINAMI (trenutnimi stanji drugih nevronov oziroma vezi), ki oblikujejo "lokalne zakone" (nevronske domene).

Subjektivnost Gestalta za objektivno stvar (npr. sonce) je v asociativni kontekstualnosti (jutranje, večerno; svobodno, prijazno sonce itd.)!

3.6.2. Vzorci udejanjajo svojo relativno avtonomnost na biološki osnovi

Vzorci prek aksonov vezi (ki so sorazmerne njihovi medsebojni sklopitvi oziroma korelaciji) sooblikujejo stanja nevronske celice. So torej nekakšna "mreža v senci" v bistvu interagirajo POSREDNO prek "objektivne" (biološke) infrastrukture. Njihov obstoj je odvisen od te baze, svoj obstoj pa "materializirajo" udejanjajo tako, da vplivajo nanjo nazaj. Neprestano deluje torej gost in širok sistem povratnih zank. Tako objektivizirani vzorci res lahko delujejo avtonomno kot opeka za oblikovanje vzorcev višje stopnje itd. Niso več tako diskretni, kot so biološki nevroni, temveč so gnetljivi ter še bolj dinamični in imajo ogromno prostostnih stopenj. Iz Hopfieldovega modela sicer ni neposredno razvidno, ali ti vzorci postanejo dovolj fiksirani in zakoreninjeni, vendar lahko upravičeno dogradimo model s predpostavko, da se prek prekrivanja svojih območij atrakcije vpletajo v medsebojne interakcije in s tem spletajo svoje mreže - kot da igrajo vlogo pravih nevronov.

Lahko si predstavljamo, da ima možganski biološki mehanizem vloge "koda" za holistične paralelno-distribuirane procese na virtualnih vzorčnih nivojih, podobno kot imajo geni na molekuli DNK funkcijo koda pri reprodukciji in razvoju organizma. Genske sekvence so namreč sekvence parametrov urejenosti, ki regulirajo "rekonstrukcijo" organizma (po Lit 19).

Pravzaprav, če natančno pogledamo zadnjo formulo za J_{ij} (to je Hebbova f. (2)), vidimo, da se vzorci (npr. k , h in l) pravzaprav nalagajo drug na drugega, tako da puščajo eden za drugim (po vrsti kot se oblikujejo) svoje "sledilce" v vsaki posamezni vezi posebej:

$$J_{ij}^{khl} = V_i^k V_j^k + V_i^h V_j^h + V_i^l V_j^l \quad (8)$$

Vrednost posamezne vezi J_{ij} med i -tim in j -tim nevronom bi bila rahlo drugačna, če bi bila konfiguracija samo enega izmed vzorcev (spominov) malce spremenjena. Torej v nekem smislu vsebuje ena sama vez vso informacijo v mreži, ki pa jo lahko shrani, rekonstruira in odda le s pomočjo vseh drugih vezi in nevronov; hkrati s svojo konkretno vrednostjo na tak način podpira tudi vse ostale vezi in nevrone. Seveda bi bil ta stavek absurdno, če ne bi obe njegovi povedi brali in dojeli skupaj: vse v enem in hkrati eno v vsem (funkcija izoliranega elementa je nična).

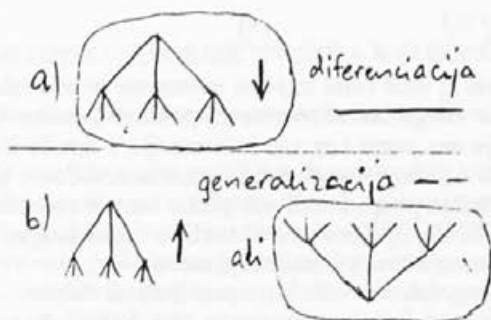
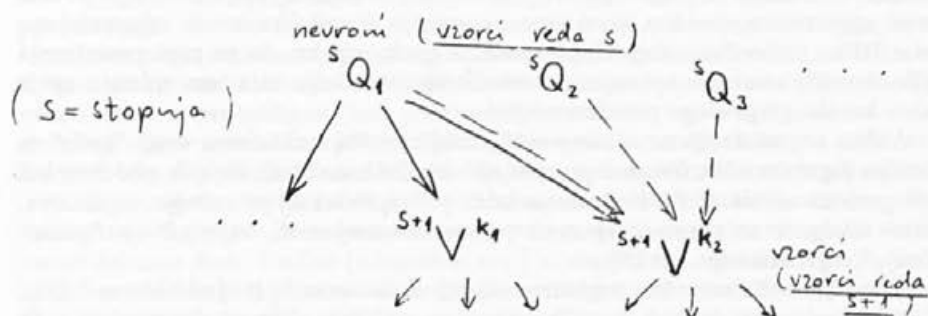
Vzorci vplivajo na vez grupirani v dva nasprotujoča si tabora - tabor tistih vzorcev, ki "se potegujejo za" vzbujevalno vez (to so tisti, katerih bazni nevroni so aktivni enako), in tistih, ki so za inhibitorno vez (tisti z nasprotno aktivnimi nevrone). Tako določa Hopfieldov model in za generalizirane vezi to velja eksaktno, za biološke pa ne: Ker pa so sinapse v možganih dejansko lahko le vzbujevalne ali zaviralne in ne morejo menjati te svoje vloge, lahko to tekmovanje nevronske domene rezultira le v

jačanje ali slabenje vzbujevalnega ali zaviralnega učinka sinaps.

Ponovimo še enkrat: Vzorci v bistvu sestavljajo VIRTUALNO mrežo, saj obstajajo le v svojih sledih v sinaptičnih vezeh in le prek njih so dejavni - dokler naposled niso priklicani; takrat "oživijo", "se pojavijo v zavesti" - v nevronih: V primeru priklica določenega vzorca se nevronska in ustrezna vzorčna konfiguracija, ki je kot ena izmed plasti naložena v matriki vezi J , poistovetita: Q postane V , ali po posameznih nevronih: $Q_i = V_i^k$, če je priklican k -ti vzorec.

3.7. HKRATNE DVOSMERNOSTI

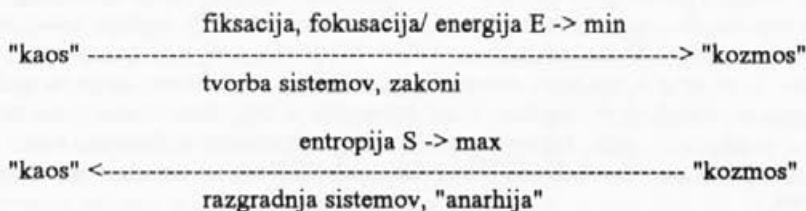
HIERARHIZACIJA je spremljana z DIFERENCIACIJO (slika 5a), obenem pa se nasproti odvija proces ABSTRAHIRANJA in generalizacije: oblikovanje vse bolj globalnih minimumov (slika 5b) ali združitvev elementov strukturnega drevesa oziroma prenos njihove informacije v funkcionalno enoto višjega reda. Torej hkrati, ko se drevo strukturira in razveja navzdol (nek objekt se kontekstualno poveže z drugimi objekti in nastopa v različnih vlogah na različnih nivojih), se v drugem smislu zrašča navzgor:



*Slika 5: Diferenciacija in generalizacija (razlaga v besedilu)

Hkratnost takega procesiranja lahko zagotovi edinole visoka stopnja paralelizma, ki je simultan (in vendar asinhron). Gre za navidezni paradoks, vendar ne v "konekcionistični logiki" (A in hkrati ne-A). Videti je, da sistemi ne sledijo logičnemu izključitvenemu pravilu A ali ne-A (razen seveda na lokalnem konkretnem - biološkem nivoju Q0, J0), temveč se na globalnem nivoju uravnavajo po Heglovem pravilu transcendence: "teza - antiteza - sinteza" (dva višja vzorca vedno kompromisno superponirata in se kvečjemu stapljata, izključujeta pa le lokalno - prek svojih baznih nevronov). Ta eklecticism se kmalu pojavlja v zelo različnih dualih: splošno - konkretno, globalno - lokalno, "sinhroniciteta"/paralelizem - kavzalnost; deduktivno - induktivno; izmenjava neke vrste pojmovne (vzorčne) "dialektike" in "metafizike"; sistem - element ...

Širše ugotavljamo tudi hkratno dvosmernost:



Kompromis uravnava prosta energija $F = E - T \cdot S$, kjer je T merilo za stopnjo stohastične aktivnosti.

Bistvo nevrnskega procesiranja je iskanje minimumov energije, to pa je lokalno relativno ravnovesje in red za subjekt (Gestalt - lahko tudi v fizikalnem smislu: neko lastno stanje), v globalnem (objektivno) pa neravnovesje. Entropija S se mora namreč večati, sistemi pa z izmenjavo energije in materije to kršijo (negenotropija). Torej je objektivno NERAVNOVESJE (nehomogenost, asimetrija - tvorba vzorcev) pogoj za subjektivni red in sam obstoj. V tem tukaj le rahlo nakazanem problemu se skriva naravni PARADOKS, ki naravi zagotavlja obstoj tako, da le-ta nenehno išče bolj ali manj lokalne KOMPROMISE, ki so (v termodinamskem formalizmu) podani z minimumom proste energije F. Le zato se vedno nekaj dogaja in to velja tudi (še posebej) v možganih.

Še enkrat ponovimo, da so objektivni fenomeni, ki odigrajo pomembno vlogo: resonančna selekcija (izlušči, vzbudi se najmočnejša nevrnska domena, pravzaprav na nek način privilegirana - npr. najbolj podobna zunanjemu dražljaju); zlom simetrije; odnos globalnega in lokalnega nevrnskega polja (nasprotujoč ali sodelujoč). Vsi trije so tesno povezani. Na primer globalno polje povzroči zlom lokalne simetrije in s tem razdrobitev, med nastalimi manjšimi deli pa prevlada nato tista nevrnska poddomena, ki je najbolj močna (razsežna) ali pa najbolj usklajena z globalnim poljem (povprečno aktivnostjo vseh domen mreže). (Primer fizikalne analogije: Lit 64 / str. 184, 214 idr.)

4. VIŠJI SKUPKI VZORCEV

4.1. SHEME, KATEGORIJE, SIMBOLI, ARHETIPI

Vzorci višje stopnje ustrezajo miselnim shemam in kategorijam, ki jih zasledujejo psihologi. Take sheme srkajo vase vse posameznosti s SKUPNIMI KARAKTERISTIKAMI; nizi skupnih lastnosti so namreč povzročitelj konvergence, minimizacija (oblikovanje minimuma - "lijaka") pa hkrati abstrahiranje in IDEALIZACIJA. Vzorčni model se približuje tezam Gestalt-teorije; povejmo še enkrat kako: Podsheme ustrezajo vejam, ki se združijo v strukturno deblo - shemo. Predstavljajo jih manjše konfiguracije nevronov, ki delujejo koherentno: Vsaka podmnožica koherentno delujočih enot se lahko smatra kot shema (Lit 17,8).

V določeno shemo se stekajo vse konkretne okoliščine, ki smo jih kdaj doživeli v neki zvezi. Primeri: lik vojaka, altruista; širše asociativne zveze: atmosfera, ki vlada v konferenčni dvorani - obča predstava, ki jo imamo o tem. V to širšo kategorijo, ki je nastajala z dolgoletnimi izkušnjami, lahko vključimo tudi kak najnovejši konkretni primer, ki se stopi z njo in jo okrepi ali pa morebiti rahlo zavre, če je ta zadnji shod odstopal od standardnih okvirov. Višje kategorije v sebi asociativno povezujemo: na primer predstavo o sebi, koncept pričakovanega dogajanja v dvorani, svojo vlogo v tem dogajanju itd. KONTEKSTUALNOST (okoliščine) so osrednja podlaga asociativnosti.

Na pojem vzorcev se tesno navezujejo SIMBOLI (Lit 37) ali ARHETIPI po Jungu (Lit 48). Vzorci visoke stopnje so lahko predmet individualne in kolektivne (pod-)zavesti. Visoke vzorce lahko delimo v dve skupini:

- abstraktni, distribuirani oziroma še više - univerzalistični vzorci
- personificirani, kondenzirani oziroma alegorizirani vzorci (sem bi spadali arhetipi).

Ker je evolucija nevrnske mreže (poleg zunanega učenja) znatno opredeljena z genetsko informacijo, se lahko tukaj razodenejo še globlje zveze. Obenem je Jungov pojem sinhronicitete (Lit 48) navezan na globalni paralelizem delovanja posplošenega modela nevrnske mreže. Vsaj pri simetričnem Hopfieldovem modelu se pri tem zdi, da je kavzalnost zgolj lokalizirana na nivo sestavnih delov sistema in njihovo asinhrono medsebojno komunikacijo (nevron, ki odda signal, je vzrok; na prejemnem nevronu se odraža učinek). Makroskopska kavzalnost pride do izraza oziroma izide iz uravnoveženega paralelno-distribuiranega procesa le, če je podrtja njegova simetrija. To pomeni, da nastanejo nevrnski valovi in tokovi (kot gibajoči svetlobni signali na svetlobni reklamni tabli ali v zabavišču, ki jih izvedejo posamezne male žarnice).

Model nevrnskih mrež razlaga ta globalni sinergetski proces s povezovanjem, USKLAJEVANJEM, STAPLJANJEM in kompeticijo med višjimi vzorci (ali celimi vselej gosto prepletenimi gručami - mrežami teh vzorcev) z nekim optimizacijskim procesom (fundamentalno minimizacija energije, na višjih nivojih pa optimalna manipulacija z neko posplošeno psihično energijo). Ti višji vzorci imajo vlogo nekakšnih "strdkov", širše gledano navad, stereotipov (saj so bili lahko priučeni le s pogostim ponavljanjem določenih okoliščin), ki "plavajo v veliko širšem morju" nekondenziranih asociativnih zvez (nekaj se nam zdi, sanja), fantazije, podzavesti. Pomen slednjih često zanemarjamo, saj so vendarle zametek geneze trdnjših vzorcev ali pa njihovo primerno nadomestilo za zmožnost posploševanja. Spomnimo se: Konkretizacija je "spust v minimum", GENERALIZACIJA pa nekakšno stapljanje minimumov v nov vzorec višje stopnje (poenostavljeno: globlji in predvsem širši minimum - z možnostjo širših asociativnih zvez zavoljo širšega območja privlaka). Za posploševanje torej konkretni vzorci ne smejo biti preveč trdovratni; fleksibilnost mišljenja

ustreza prožnosti minimumov, ki pa lahko vodi po dveh poteh: hiter preskok k novemu minimumu iste stopnje (konkretna prilagodljivost) ali pa prehod na višjo (posploševanje, sinteza, integracija). Posebej v tem drugem primeru lahko seveda gre za prenos informacije iz nižjih v višjo funkcionalno enoto.

4.2. PRILAGAJANJE NA OKOLIŠČINE, KI VRŠIJO SELEKCIJO

Selectivno se oblikujejo nek RED in PRAVILA ter delujejo vsebolj urejeno. Že biološki nevroni izraščajo aksone, da lahko preživijo: le s tvorbo sinaps si zagotavljajo hranivo (Na- in Ca-ione; encime, potrebne za vzdrževanje akcijskega in mirovnega potenciala ipd.). Nevroni in aksoni krnijo in odmirajo, če ne ustrezajo procesu ADAPTACIJE organizma na okolje. (Takšna celična smrt je lahko genetsko programirana vsled "izkušenj" prejšnjih generacij.) SELEKCIJO tako kot na tem fiziološkem nivoju tudi na višjih povzročajo SPECIFIČNE zunanje in notranje življenjske OKOLIŠČINE. Naše ravnanje in še prej izgradnja kognitivnih konstruktov je potemtakem usmerjena s prilagajanjem k trenutno za nas najbolj trdnemu sistemu oziroma k njegovem ohranjanju. V skladu s tem opredeljujemo dobro in slabo ("predznaki" skupkov vzorcev).

Pri tem uravnotežujemo med lokalnim ali individualnim in globalnim ali kolektivnim (npr. kontekstom, prepričanjem, ravnanjem v neki situaciji; načinom dela, reševanja nekega problema; stilom življenja nasploh). Kot je bilo že povedano, je v modelu nevronskih mrež to predstavljeno z razmerjem med lokalnim in globalnim potencialom oziroma poljem, spominja tudi na številne primere iz narave (magnetni sistemi, spinska stekla itd.), vodi pa seveda tudi do sociologije, politologije ...

5. SINERGIZEM GENERIRA ŽIVLJENJE

5.1. VIŠJI MISELNI PROCESI

5.1.1. Ustvarjalnost kot paralelno-distribuiran asociativen proces, logično sklepanje pa okvirno kot asociativna veriga

Paralelno-distribuiran nevronske procese lažje razloži ustvarjalne procese kot pa RAZUMSKO-LOGIČNE procese, kjer so vzorci ostri ter bolj individualizirani in vsebina kodirana. Zametki slednjih so zastopani v dinamičnih vzorčnih zaporedjih, ki vase (sproti in časovno urejeno) asociativno vključujejo konkretne vsebine, ki so točno opredeljene. V teh ASOCIATIVNIH VERIGAH je skrita osnova za procese SKLEPANJA idr.: iz enega vzorca ali niza vzorcev dobimo asociacijo na novega. Nekatere strogo formalizirane izmed teh procesov moramo opravljati pozunanjeno kontrolirano: npr. matematični izračuni (kar je dokaz, da gre šele za posebno nadgradnjo nevronskih procesov). V jezikovnem procesu imajo vlogo (nižjih posplošenih) nevronov lahko npr. fonemi (zlogi), ti sestavljajo višje strukture - besede, ki so zbrane v heterogene sekvence (stavke) itd. V logiki so premise osnova za sklep (višji vzorec oziroma generaliziran formalni nevron).

Za razliko od te "(manj naravne) sekvenčne semantike (in sintakse)" je sočasno in paralelno vizualno (ipd.) dojetje zajeto v "paralelni asociativni semantiki". Umetniki (posebej slikarji, simfonični skladatelji in pesniki) operirajo z zgoščki vtisov in bežnih občutij, katerih osnovna lastnost je večje in prožno ASOCIATIVNO MEŠANJE množice audio-vizualnih, spominskih idr. impulzov v nove višje vzorce (ideje).

To je sama srž ustvarjanja. Vzemimo kot primer verz F. G. Lorce: "Ljudje vzdihujejo z odprtimi kitarami" Spomnimo se na slovito grafiko E. Muncha "Krik", na kateri prikaže občutje zlitja notranjega grozljivo "fluidnega" duševnega stanja z zunanostjo (objektivno gledano seveda s subjektivnim dožemanjem te zunanosti). Da osvežimo, kako v resnici delujejo možgani na nivoju višjih vzorcev, če operirajo paralelistično (torej ne razumsko, vzročno, sekvenčno), poglejmo še ta zgovoren odlomek iz "Koruzarjev" M. A. Asturiasa:

" 'Jutri bodo lomili naprej', je dodal senor Tomas, toda komaj je spregovoril besedo 'lomili', se je spomnil ne le tega, kako se pod rokami maceirov lomijo mlada koruzna stebila, marveč tudi tega, kako se v ozračju lomijo odmevi navčka, ki v vasi pozvanja za umrlim tako dolgo, dokler ljudje niso popolnoma trapasti. Tilan, tilon, tilan, tilon ...

... Roka, ki nasilno zlomi koruzno steblo, da bi storži dodobra dozoreli, je kot roka, ki razbije odmev zvonov, da dozori mrlič.

Starec ni spal. Vaca Manuela se je popolnoma neslišno približala vratom "

Pomešane so primerjave, miselni preskoki, onomatopoije, abstraktne metafore in simboli ...

5.1.2. Od nevroenskega nivoja k zdravorazumski psihologiji

Še najodločneje se z nivojsko piramido ukvarja P. Smolensky (Lit 38):

- nevronski (kvantitativni, mehanistični) nivo,
- nižje vzorčne strukture - podsimbolni nivo,
- skupki vzorcev in njihovo nadaljno klasificiranje ter analiza,
- simbolna stopnja - klasična umetna inteligenca, (osnovni) logični procesi
- zdravorazumska psihologija, poleg tega tudi višji formalizirani logični procesi.

Nevronske mreže in njihove posplošitve torej predstavljajo mikroskopske strukture za četrto in peto makroskopsko stopnjo in se tam postopoma navezujejo na ustrezne discipline ...

Asociativne nevroenske mreže omogočajo tudi mentalne simulacije dogajanja (z virtualnimi slikami), predvidevanje in napovedovanje, s tem pa možnost kontrole in prilagajevanja. Na nevroenskem nivoju se to začneja s tako imenovanimi časovnimi vrstami (česta tehnološka uporaba - "inteligentni sistemi").

5.2. KOOPERACIJA IN ANTAGONIZEM: POSLEDICE IN POMEN

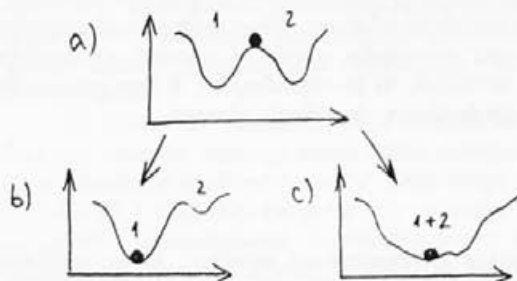
5.2.1. Občutja

Višji kognitivni vzorci se oblikujejo tako, da se optimalno ujemajo med sabo. Medseboj neuskklajeni vzorci se zatirajo in odmirajo, usklajeni pa krepijo in vzdržujejo drug drugega. Živčni sistem je povezan v sebi, s hormonskimi ipd. sistemi. Tako kot zunanji pritisk na mehanoreceptor vzburi ustrezen živčni sistem, ki reagira na specifičen način ("negativno"), lahko obratno tudi določeno splošno "negativno" duševno stanje vpliva na lokalno podmrežo za obdelavo živčnih impulzov mehanoreceptorjev; to pa nam da OBCUTEK, da nas "stiska" (tesnoba). Asociativne nevroenske mreže namreč zlahka asociirajo vzorce v eno ali drugo smer ("rešujejo inverzni problem"). Nevrofiziološki procesi so tako asociativno povezani tudi s psihofiziološkimi - občutki sreče, zadovoljstva ali tesnobe, nelagodja; bolj iz ozadja pa

dobrega ali slabega razpoloženja. Spomnimo se, da se, ko smo srečni, počutimo sveže, toplo, varno, mirno, čisto, lahko itd. (ravno tako kot smo lahko srečni, ker smo na varnem, toplem, ker se vse ujema ...). Lahko slutimo, da proces uspešnega usklajevanja višjih vzorcev, ki med drugim ustreza tudi poglobljanju minimumov in s tem sproščanju energije, nekako inducira občutek ugodja; zmeda "plitkih minimumov", nasičenost ali enakovrednost kontradiktornih vzorčnih grupacij, ki ne omogoča uskladitve (frustracija), pa vodijo v občutenje neugodja. Ni čudno, da je v tej nezavedni in neprekinjeni bogati nevronske dialektiki "sreča vselej opoteča". Nevronske mreže neposredno kažejo, da je bivanje (dogajanje) pogoj za bitje (obstoj) subjekta.

Skratka in zelo preprosto povedano: Uvidimo, da je pogoj za srečo (to je usklajevalen proces, napredovanje v stilu nižanja notranje energije, s tem pridobljeni sproščeni višek pa nam je na razpolago) ali pa posledica te sreče to, da bomo nekoč deležni vsaj začasnega nujnega "povratka" - to pomeni: vzorci iščejo nove povezave in se tako vzdržujejo pri obstoju, pravzaprav prek borbe z drugimi vzorci. Morebiti je za razliko od gladke kooperacije med vzorci ali spomini (ugodje) trpljenje posledica tega uničevanja enih vzorcev zavoljo vzraščanja novih oziroma nenehnega preklapljanja nevronske mreže na višji stopnji. To je potemtakem nujnost in neizbežnost. Lahko gre za konkretno trpljenje zaradi neposrednih zunanjih razlogov ali za globje notranje borbe zaradi prestrukturiranja višjih vzorcev, pri čemer vzroki navadno sploh niso razvidni, saj gre za preveč splošne stvari. Pojave konfuznosti, razdvojenosti, melanholije, zatem odločanje itd. bi lahko na tak način razumeli: Gre za vprašanje prevlade določenega parametra urejenosti.

- a) dilema, frustracija
- b) prevlada prvi vzorec (odločitev) ali
- c) nastane kompromis oziroma generalizacija



*Slika 6: Prestrukturiranje potencialnih vrtač

Kategorizacijska vloga potencialnih jam V ("lijakov") razloži izkrivljeno ("subjektivno") dojetanje časovnih, prostorskih in drugih relacij, optične in druge iluzije, hotene in nehotene predsodke, torej vsakršne tako imenovane subjektivnosti. Nevronska mreža (tudi računalniška simulacija) se lahko zmoti, zameša informacije (atraktorji se pregnetejo) ali lahko "ponori"; vendar je tudi prožna in prilagodljiva na nove dražljaje, saj jih lahko predvidi na osnovi naučenih primerov.

Zelo okvirno pa bi nadalje lahko sledili tudi kognitivnim procesom samim, vendar to že presega to kratko predstavitev. Predstavljamo si lahko, da imajo ogromne množice nevronov in sinaps (prvih je v možganih okoli bilijon, drugih 100 bilijonov) zelo veliko prostostnih stopenj in možnosti za kombinatoriko različnih vzorcev.

Naj navržem še opazko o spanju: Morebiti je meddrugim funkcija spanja tudi v deprivaciji senzornih dražljajev, ki omogočajo globlje notranje prestrukturiranje oziroma vglabljanje vzorcev, posebej arhetipskih in simboliziranih asociativnih vzorcev, ki nastopajo v sanjah. (To predvidevajo tudi nekateri dvofazni učni algoritmi, kjer učni fazi sledi latentna, ko se vzorci "usedajo").

5.2.2. Meditacija

Meditacijo bi lahko smatrali kot močno projektivnen in strogo koncentriran proces oblikovanja izjemno širokih asociativnih zvez in zelo globokih, razsežnih minimumov, torej vzorčnih zvez zelo visoke stopnje, ki so strogo splošne narave. Vsaka kognitivna dejavnost nižje stopnje je hote inhibirana, kaj šele zunanji dražljaji. Taka umiritev pester lokalne mrežne dejavnosti šele omogoči nastajanje res zelo globalnih sklopitvev, ki transcendirajo vse kontradiktornosti in vse konkretnosti (Lit 26). V modelu nevronske mreže poznamo uniformna stanja vsi nevroni so koherentni, enako aktivni (npr. vsi so prižgani ali vsi ugasnjeni). Eno in drugo ekstremno stanje (pol) predstavlja absolutni energijski minimum glede na neko podmrežo. Lahko bi si predstavljali, da se pri globoki meditaciji z dosledno izolacijo dosežejo nekakšne, sicer omejene, uniformne simetrične konfiguracije visokega reda, ki naposled tudi same zatirajo vsakršno dinamiko in (relativno) lokalno vzorčno dejavnost (mišljenje), s tem pa uvajajo globok mir, nepojmovno "praznino", in vendar občutje jasnosti.

Tudi v religiji gre za absolutizirano PROJEKCIJO (vero), ki je lahko personificirana (arhetipizirana) ali pa univerzalizirana, in vodi do podobnih rezultatov. Vsekakor je intencionalnost in takšna ali drugačna projektivnost življenjska (nevropsihološka) nuja, četudi je bolj ali manj parcialna in relativna. Sicer nastopijo eksistenčni problemi in problemi smisla. Dejavnosti nevronske mreže si namreč ni mogoče zamisliti brez dražljajev - zunanjih ali notranjih, ki jo vzpodbujajo. S tem smo se že približali najvišjemu problemu duševnega življenja - vprašanju zavesti.

5.2.3. Zavest

Ta problem presega možnost razlage z nevronskimi mrežami, ki pa vendarle dajo nekaj prispevkov k tej temi. Znano je, kako se oblikujejo vzorci in kako se razpoznajo, vendar to še ne pomeni, da se samo s tem (kar zmorejo tudi računalniki) nek sistem tega tudi ZAVEDA v človeškem pomenu besede. Vsekakor je zavest PROCES, (kakor je ugotavljal že W. James), ne stanje sistema. Ta proces je kvantitativno zelo širok, s samozaokroženim REFLEKSIVNIM in REKURZIVNIM tvorjenjem vzorčnih skupkov vedno višjega reda. Zaradi topološke samozaokroženosti (mreža učinkovito razen čutil nima roba, saj so nevroni povezani po principu "vsi za enega, eden za vse") se ta transcendenca lahko ponavlja takorekoč do neskončnosti.

Pri običajni razumski introspekciji z nekimi vzorčnimi strukturami kontroliramo in kot "zunanje" raziskujemo neke druge vzorčne komplekse. To je zavest o nečem (pojmovna zavest). Vendar poznamo (podobno kot pravi tudi Kant) razen te običajne zavesti še "zavest samo na sebi", čisto (nepojmovno) zavest, ki ne vsebuje nekih bolj ali manj konkretnih vzorcev. To nam da slutiti, da gre pri zavesti za neko koherentno simetrično samovzdrževano dejavnost nevronske populacije, ki je lahko vezana na neke "robne pogoje" (dražljaje in vzorce), če gre za zavest o nečem (tedaj je ta koherenca prekinjena in simetrija zlomljena), ali pa je nevezana, v "prostem teku".

Prva možnost je vedno povezana z IDENTIFIKACIJO, druga pa jo transcendirata ...

Problema zavesti v pravem pomenu besede seveda še zdaleč nismo zaobjeli, vendar lahko v bolj omejenem smislu zavedanje tolmačimo kot (po)doživetje, ki pomeni sposobnost popolne (re)konstrukcije vzorca v nevronske konfiguraciji z (zelo) širokim območjem asociativnega privlaka. Če je naša pozornost usmerjena v eno stvar, se "ne zavedamo" druge. In še nekaj: Človek se lahko poškoduje in "obleži v nezavesti", kar je še en dokaz za to, da gre pri zavesti za globalno virtualno sistemsko dinamiko sinergijskega tipa, ki je lahko "vržena iz ritma" in tedaj ta Gestalt visokega reda izgine. Zavest bi torej lahko okvirno tolmačili kot zaokroženo celoto nevrofiziološke možganske dejavnosti (torej tiste na nivoju realno manifestiranih - bioloških nevronov in sinaps) in dejavnosti na nivoju višjih virtualnih vzorcev, njihovih skupkov, zaporedij itd., ali pa koherentne (sinhronizirane) aktivnosti (kot Gestalta posebne vrste) same na sebi. Ta celota pa je lahko razprostrta ali pa fokusirana ...

6. ŠIRŠI OKVIR; FIZIKA NA FORMALNIH NEVRONIH IN VZORCIH

6.1. KVANTNA LASTNA STANJA SO ANALOGNA VZORCEM

Pri fiziki (sploh na kvantnem nivoju) (Lit 5 (str. 166-177); 9, 61, 62, 65 idr.) je marsikaj sorodno dosedaj opisanim pojavom, le da se v možganih vse odvija mnogo hitreje, temeljiteje in bežno, nestabilno, mehko. Tako imenovana "objektivna resnica" tedaj ustreza tisti "nevronske" konfiguraciji, ki oblikuje čim bolj globalni (relativno) minimum neke optimizacijske funkcije (potenciala; še natančneje: akcije). Predstavlja torej točko stabilizacije v konfiguracijskem prostoru - (fizikalnem) prostoru stanj. V skladu s to paralelno-distribuirano podprto minimizacijo, ki ima lokalno zelo standardizirane manifestacije (imenovane naravni zakoni), se bo pokazal rezultat eksperimenta!

Za primer naj spomnim, da v kvantni mehaniki merimo lastna stanja. Valovno funkcijo oziroma funkcijo stanja lahko razvijemo v vrsto po njih, s tem, da so utežene z verjetnostnim koeficientom. Ta lastna stanja ustrezajo (tudi po eksaktni matematični formulaciji v Hilbertovem prostoru) vzorcem, verjetnostni koeficienti pa parametrom urejenosti. Nestacionarna Schroedingerjeva enačba je poseben primer difuzijsko (distribucijsko) - reakcijske enačbe, ki izhaja iz splošne sinergijske enačbe (Lit 4,21,71). Čisto poenostavljeno bi lahko rekli, da lastno stanje predstavlja neko kondenzirano obliko materije oziroma polja - nek "strdek" (delec). (Lit 60-65)

Vidimo, da je "zametek subjektivnosti" že v tej analogiji "objektivne resnice" na kvantnem nivoju in "subjektivne resnice" v možganih - gre za (naključno, vendar specifično) stabilizacijo sistema v obliki ustanovitve "vzorca"! (Nadaljno natančnejšo diskusijo zvez bomo prepustili drugi priložnosti.)

Vendar naš subjektivni svet daleč nadgrajuje objektivnega, saj je v možganih odločilno rekurzivno reflektiranje in modeliranje - povzeto, zgoščeno, okoliščinam (višje: potrebam) prilagojeno imitiranje, ponarejanje zunanjega sveta. Možgani torej ustvarjajo novo sliko sveta (nov svet), ki je bolj ali manj celovita, s tem pa novo obliko "resnice". Ta v marsičem transcendirata "materialistične osnove", saj operira (tudi) z visokoabstraktnimi (subjektivnimi) vzorci, ki pa so vsebinsko le nadgradnja nižjih - zunanjih (objektivnih).

Skratka, prvi in drugi se po sinergiskem pristopu ravna po precej podobnih principih. Ta je seveda upravičen le, če nekaj obravnavamo sistemsko oziroma kot kolektivni fenomen. Ob zahtevi po detajlnejši oziroma konkretniji predstavitvi izo-

liranega individualnega fenomena se seveda nevronske pristop mora umakniti številnim v preteklosti že zelo dodelanim klasičnim znanstvenim teorijam, ki pa so zanesljivo dobra aproksimacija le v okviru svojega bolj ali manj omejenega definicijskega območja. Za nevronske mreže taisto nastopa pač na svojstven in enkratni način: so smiselna aproksimacija za splošne obravnave.

6.2. ZAKLJUČEK

Nemara bolj kot na kateremkoli drugem področju se pri nevronskih mrežah maščuje vsaka parcialnost. Vse je funkcija vsega. Zato zapadamo v številne metodološke in komunikacijske probleme.

Obsojeni smo na to, da se nam stvari nenehoma izmikajo. Nujno, saj je, če smo res dosledni, vsaka FIKSACIJA NEDOPUSTNA; vsak poskus "narediti rep in glavo", vsak red je paralelizmu vsiljen! Z drugimi besedami: zelo strogo gledano je že subjektiven. Raziskovalec pa se temu sploh ne more izogniti in s tem "subjekt" neizbežno kvari obravnavo "objekta" ter spodnaša "objektivnost". Gledano zelo globalno celo postaja očitno, da "lahko obravnavamo" relacijo objekt - subjekt le v enem (kot "OBJEKT-SUBJEKT"), nikakor ne ločeno. Nikoli ne moremo docela izpeljati enega iz drugega, saj gre za nedeljivo enotnost. To velja notranje tudi za "opazovalca" in "opazovano".

Tukaj nujno stopamo v misticizem. Seveda ne gre za neko nadnaravno skrivnostnost, temveč za (vsaj v končni fazi) jasna empirično preverljiva - torej s specifičnim tako imenovanim višjim stanjem zavesti dosegljiva spoznanja intuitivne ali kontemplativno-meditativne narave. Nevronske mreže misticizem na določenem nivoju, ko je presežena zavoljo kompleksnosti in celovitosti kakršnakoli verbalna in simbolna (celo matematična) formulacija, legalizirajo. Seveda pa moramo pristati v analitično in formalistično konsistenten model, ki omogoča kolektivno diskusijo, kjer je to le mogoče. Mejo postavlja Goedelov zakon nepopolnosti: Vsaka adekvatna konsistentna aritmetična logika je nepopolna. Po Myhillu lahko lokalno deloma nadkrilimo to limto s širšo logiko, globalno pa neprotislovnost logičnega sistema nujno izrodi nepopolnost (Lit 1). Heisenbergovo načelo nedoločenosti ima podobno vlogo v fiziki: ne moremo fiksirati dve konjugirani opazovani količini hkrati. Nedoločljivost celotne interakcijske povezanosti onemogoča lokalno fiksacijo konkretnih observabel, saj bi le-to avtomatično zanemarilo vpliv vse ostale mreže in razbilo celovitost.

Univerzum lahko asimptotično spoznavamo iz tega ali onega zornega kota. Tukaj površno nakazana alternativa je sistemski pogled, dojetje univerzuma kot prepleta samoorganizirajočih paralelno-distribuiranih procesov, ki zaobsegajo vse nivoje - od osnovnih delcev prek možgan do človeške družbe in še dalje.

Nevronske mreže so najverjetneje najbolj fundamentalen (s tem tudi najbolj primitiven) model samozaokroženega sistema, zato se lahko upravičeno uporabljajo velikopotezno in mnogostransko. Spomnimo se, da so osnova nevronskega procesiranja najbolj fundamentalne matematične operacije: seštevanje - formula (1), množenje - sklopitev v obrazcu (2), vloga predznaka (+/-) in optimizacija - variacijski račun. Globalno pa gre le za preslikavanje (reševanje sistema enačb). Obenem na zelo poljuden način "rešijo" paradoks determinizem / nedeterminizem: Neuron sprejme signale vseh drugih ("vsi za enega") - torej oni determinirajo njega. HKRATI pa posamezni nevron da svoj prispevek vsem ostalim v mreži ("eden za vse") - torej "s svojo voljo" vpliva na ostale. Če dojamemo ta proces v CELOTI, paradoksa ni. Taki

paradoksi obstajajo le lokalno, če hočemo (subjektivno) fiksirati izhodišče in iz njega izpeljati vse ostalo ...

Vendar kot take nevrnske mreže predstavljajo LE SKELET, na katerega je navezana konkretna vsebina njenih sestavnih delov kot individuuumov (ki so sicer lahko sami podsistemi). Odslej bo nujno obravnavati pojave individualno in sistemske; še zelo osnovno, vendar hitro naraščajoče znanje o možganih pa vključiti v naše teorije (predvsem splošne) in njihove interpretacije.

Za poučne diskusije se zahvaljujem dipl. biologu Matjažu Ocepku, sočlanom Društva za analitično filozofijo in filozofijo znanosti pa za vse sodelovanje.

LITERATURA

(V tekstu na literaturo sproti opozarjajo spodnje številke s predpono "Lit"!)

* : pomembnejša in temeljitejša literatura

& : poljudnejše čtivo

KNJIGE:

- 1 M.A. Arbib: *Brains, Machines and Mathematics*; 2. izdaja, Springer Verlag, Berlin etc., 1987. *
- 2 R. Beale, T. Jackson: *Neural Computing (An Introduction)*; Adam Hilger, 1990. *&
- 3 A. Dobnikar: *Nevronske mreže (teorija in aplikacije)*, Didakta, Radovljica, 1990.
- 4 H. Haken: *Synergetic Computers and Cognition (A Top-Down Approach to Neural Nets)*; Springer Verlag, Berlin etc., 1991. **
- 5 H. Haken, Stadler (Eds.): *Synergetics of Cognition*, Springer Verlag, Berlin etc., 1989.
- 6 R. Hecht-Nielsen: *Neurocomputing*; Addison-Wesley, 1990. *
- 7 T. Kohonen: *Self-Organization and Associative Memory*; Springer, Berlin etc., 1984. *
- 8 R.J. Mac Gregor: *Neural and Brain Modeling*; Academic Press, 1987. *
- 9 M. Mezard, G. Parisi, M.A. Virasoro: *Spin Glass Theory and Beyond*; World Scientific Publishing, Singapore, 1987; (zadaj številni ponatisi člankov).
- 10 M.M. Rakočević: *Geni, molekuli, jezik*; Naučna Knjiga, Beograd, 1990.
- 11 F. Šoti: *Uvod v kibernetiko*, RURČ, Novi Sad, 1978. &
- 12 M. Štručil: *Fiziologija živčevja*; Medicinski Razgledi, Ljubljana, 1989.
- 13 R.N. Walsh, F. Vaughan (ured.): *Psychologie in der Wende (Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie)*; Rowohlt, Hamburg, 1987 (zbornik: Capra, Grof, Maslow, Tart, Wilber idr.).
- 14 P.D. Wasserman: *Neural Computing (Theory and Practice)*; Van Nostrand Reinhold, New York, 1989. &
- 15 *Artificial Neural Networks, International Workshop IWANN 91, Proceedings / članki:*
-P.A. Ligomenides: *Cooperative Computing And Neural Networks*
V. Tryba, K. Goser: *A Modified Algorithm for Self-Organizing Maps based on Schroedinger Equation*
C. Campbell: *Dynamic Thresholds and Attractor Neural Nets*
(F.J. Vico, F. Sandoval: *Use of Genetic Algorithms in Neural Network Definition*) / idr.
- 16 W.R. Ashby: *Design for a brain*; Chapman and Hall, London 1960 (reprint 1978).
- 17 J.L. McClelland, D.E. Rumelhart, PDP research group: *Parallel distributed processing - Explorations in the Microstructure of Cognition: vol. 1: Foundations / vol.2: Psychological and Biological Models*; Bradford book, MIT Press, London 1986. **
- 18 R. Rosen: *Life itself (... Nature, Origin and Fabrication of Life)*; Columbia university press, New York, 1991.
- 19 N. Chomsky, J. Piaget, (J. Monod), (J. Fodor), (F. Jacob), (A. Danchin), (R. Thom): *Teorije jezika, teorije učenja*; Izd. k. Z. Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990 (debata 1975).
- 20 J.A. Anderson, E. Rosenfeld (Editors): *Neurocomputing - Foundations of Research*; MIT Press, Cambridge (Mass.), London, 1988 (zbornik pomembnejših člankov). *
- 21 H. Haken: *Synergetics, An Introduction*; Springer, 3. izd., Berlin etc., 1983. *
- 22 R.G. Schmidt, G. Thews: *Human Physiology*.

ČLANKI:

- 30 I. Grabec: Uporaba izsledkov o delovanju živčevja pri simuliranju nevronske mreže; Raziskovalec, Ljubljana, vol. 3 (1992) 49. &
- 31 W. Kinzel: Physics of Neural Networks, Europhysics News, vol.21/6, junij 1990. &
- 32 T. Kohonen: Adaptive, Associative, and Self-Organizing Functions in Neural Computing; Applied Optics, vol.26/23, December 1987.
- 33 O. Markič: Explanation and connectionism; referat na simpoziju "Fil. in kognitivna znanost" Ljubljana, junij 1992 / in drugo prav tam
- 34 S.V.B. Aiyer, M. Niranjan, F. Fallside: A theoretical investigation into the performance of the Hopfield model; IEEE Transactions on neural networks, vol. 1, no. 2 (1990) 204. *
- 35 J.J. Hopfield: Neural networks and physical systems with emergent collective computational abilities; Proc. Nat. Acad. Sci. USA vol. 79 (1982) 2554. *
- 36 J.J. Hopfield: Neurons with graded response have collective computational properties like those of two-state neurons; Proc. Nat. Acad. Science. USA, vol.81 (1984) 3088-92.
- 37 J. Musek: Psihološka pojmovanja in razlage metaforične simbolike; Anthropos, št. 5-6 (1977) 45.
- 38 O. Markič: Konekcijem in zdravorazumska psihologija; Slov. fil. zvez. 1/1992. &
- 39 M. Potrč: Folk psychology naturalized; 1991 (print).
- 40 A. Ule: Možnosti in protislovja teorij družbene celote, ki temeljijo na teorijah informacijskih sistemov; Anthropos, št.5-6, (1977) 101.
- 41 H. Gutfreund: From Statistical Mechanics to Neural Networks and Back; Physica A, vol. 163 (1990) 373.
- 42 H. Sompolinsky: Statistical Mechanics of Neural Networks; Phys. Today, dec. 1988.
- 43 J.S. Denker: Neural network models of learning and adaptation; Physica 22D (1986) 216.
- 44 T. Kohonen: Self-organized formation of topologically correct feature maps; Biol. Cybern., vol. 43 (1982) 59. *
- 45 T.D. Sanger: Optimal Unsupervised Learning in a Single-Layer Linear Feedforward Neural Network; Neural Net., vol. 2 (1989) 459.
- 46 D.E. Rumelhart, G.E. Hinton, R.J. Williams: Learning representations by back-propagating errors; Nature, vol. 323 (1986) 533.
- 47 I. Grabec: Self-Organization of Neurons Described by Maximum- Entropy Principle; Biol. Cybern., vol.63 (1990) 403.
- 48 W. Pauli, C.G. Jung: Naturerklärung und Psyche (Einfluss Archetypischer Vorstellungen .../ Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge).
- 49 Mind and Brain; Scientific American, sept. 1992 (special issue).
- 50 I. Grabec, W. Sachse: Application of an intelligent signal processing system ...; J. Acoust. Soc. Am., vol.85/3 (1989) 1226.
- 51 Brain maps and parallel computers; TINS, vol. 13/10 (1990) 403.
- 52 T. Kohonen: An Introduction to Neural Computing; Neural Networks, vol. 1 (1988) 3.
- 53 M.B. Gordon, P. Peretto, M. Rodrigues-Girones: Learning in feedforward neural network by improving the performance; Physica A, vol. 185 (1992) 402.
- 54 I. Grabec: Self-Organization of Neurons Described by Maximum- Entropy Principle; Biol. Cybern., vol.63 (1990) 403.
- 55 J. Zupan, J. Gasteiger: New method for solving chemical problems ...; Anal. Chimica Acta 248 (1991) 1. in drugo ...

Dodatne fizikalne knjige za širši kontekst:

- 60 B.H. Brandsen, D. Evans, J.V. Major: The Fundamental Particles, Van Nostrand Reinhold Company, London, 1973.
- 61 L.D. Landau, E.M. Lifšic, (V.B. Berestecki, L.P. Pitajevski): Lehrbuch der Theoretischen Physik, Band III: Quantenmechanik / Band IV: Relativistische Quantenmechanik, Akademie-Verlag Berlin, 1967, 1970.
- 62 H. Georgi: A Unified Theory of Elementary Particles and Forces; Scientific American, april 1981, s. 40.
- 63 H.P. Stapp: S-Matrix Interpretation of Quantum Theory; Physical Review, vol. D3 (1971) 1303-20 *
- 64 H. Frauenfelder, E.M. Henley: Teilchen und Kerne (Subatomare Physik), Oldenbourg, 1979.
- 65 F. Capra: The Tao of Physics (An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism), Fontana/Collins, 2. izdaja, 1982. &
- (66 B.L. Whorf: Jezik, misao i stvarnost; Bibl. XX. vek, Beograd, 1979 (orig.1956).)
- 70 M. Peruš: Nevronske mreže; 1991 in 1992.
- 71 M. Peruš: Raziskave asociativnih nevronske mreže s fizikalnega vidika; dipl.delo, FNT / Oddelek za

fiziko, Ljubljana, 1993.

- 72 M. Peruš: Uporaba asociativnih nevronske mreže; 1993 (Programer - v tisku).
- 73 M. Peruš: Synergetic Approach to Cognition- Modeling with Neural Networks; Conference "Connectionism and Philosophy of Mind", Bled (Slovenia), June 1993 (oddano Acti Analytici).
- 74 M. Peruš: Vse v enem, eno v vsem (možgani in duševnost v analizi in sintezi); Ljubljana, 1993 (DZS - v pripravi).

Študij in stres

POLONA SELIČ

POVZETEK

V preglednem članku poročamo o rezultatih novejših raziskav o stresu v času študija. Opisali smo motnje razpoloženja, brezup, suicidalnost in zmanjšano študijsko učinkovitost ter načine (strategije) obvladovanja stresa. Med blažilci stresa smo izpostavili prijateljske in partnerske odnose in pojasnili vpliv primarne družine in sekundarne separacije.

ABSTRACT STUDYING AND STRESS

In the survey article we report on the results of a recent investigation on study related stress. We describe disturbances in mood, despair, suicidal tendencies and diminished study efficiency, as well as strategies for mastering stress. We expose friendly and partner relationship as mitigators of stress and explain the influence of the primary family and secondary separation.

Tako malo vem.
 Kar so me naučili
 in kar semiskusil,
 zadošča za nekaj resnic.
 Ponavljam jih med ljudmi,
 ki na videz enako mislijo,
 in jih postavljam
 med sebe in druge kot plot,
 za katerim se varno premikajo
 moje posebne misli.
 Ne bojim se javne besede,
 a povedati o stvareh
 prav tisto, kar so,
 terja moč.
 Biti moraš odprt
 kakor rana,
 ker pravo ime stvari
 je skrito
 pod prvo, drugo in tretjo
 plastjo besed
 ali še globlje.
 Ni moči nenehno
 kopati po sebi
 brez trajnih posledic
 in tudi brez haska je glave,
 ki tečejo v prazno,
 ali oddaljene tujce
 voditi skozi rudnik,
 katerega ruda je zanje
 mačje srebro.
 Le zato,
 da ne pozabim, kdo sem,
 in pa za tiste,
 ki brez hrane
 ne morejo,
 segam samoumevno
 kot pelikan
 v svoje temno srce.
 Tako razumem ta svet.
 In le tako
 znam živeti.
 Vse drugo je spanec
 in nič.

Kajetan Kovič, *Le tako*

Stres je katerikoli agens ali sprememba (v okolju in/ali interpsihičnem sistemu), ki z določeno intenziteto in trajanjem pretirano angažira posameznikove prilagoditvene sposobnosti (Goldner-Vukov, 1988). Pomembno vlogo pri stresu igrajo emocije, po drugi strani pa so emocije (npr. anksioznost, strah, veselje, ljubezen, jeza) že sama po sebi stresogene.

1 STRES IN MOTNJE RAZPOLOŽENJA

Raziskava Centra za razvoj univerze, ki je zajela 1275 študentov obeh slovenskih univerz, vpisanih v študijskem letu 1987/88 (Budihna-Požar in Umek, 1988) je pokazala, da je predvsem začetek študija zelo intenzivno in pogosto precej neugodno obdobje, ko se študenti privajajo na nov način dela, soočajo se s pomanjkljivostmi svojih delovnih navad, tehnik in predznanja, obvladati morajo zahteve drugačnega, neodvisnega načina življenja. Ob tem pogosto tožijo o utrujenosti, potrtosti, slabem počutju in podobnem. Vse to se povezuje z običajno identiteto zmedo in vprašanjem lastne vrednosti. Gotovo so najbolj ogroženi študenti z nizko samooceno.

Brown in McGill (1989) sta ugotovila, da pozitivni (zaželeni) dogodki negativno vplivajo na telesno zdravje oseb z nizko samooceno, kar se ujema z Brownovo teorijo stresa, da akumulacija dogodkov, ki odstopajo od človekove samoocene, vodi v bolezen. Avtorja menita, da so osebe z visoko samooceno vanjo tudi bolj prepričane in jih neprijetni dogodki manj prizadenejo. Samopodoba namreč določa sedanje in prihodnje ravnanje, zlasti pa obdelavo informacij. Neskladne informacije ogrozijo doživljanje samega sebe, njihova obdelava zato zahteva posebno pozornost, v tem času pa odpornost pade.

Hogan (1989) je opisal telesno počutje (physical fitness) kot večdimenzionalni konstrukt, ki zajema vzdržljivost, mišično moč in kvaliteto gibanja, osebni korelati dobrega počutja so optimizem, energičnost, tekmovalnost in perfekcionizem - tvorijo osebni sindrom dobrega telesnega počutja. Za osebni sindrom slabega telesnega počutja pa so značilne depresivnost, anksioznost in podredljivost.

Pri obvladovanju stresa je precej pomembna socialna podpora, čeprav mehanizmi delovanja še niso povsem jasni. Študije socialne podpore proučujejo zlasti model glavnega in model blažilnega učinka. Prvi je model socialnih mrež - medosebni odnosi omilijo stresne učinke, saj dobi človek občutek in potrditev sprejetosti v skupini, ki mu nudi pomoč ter sooblikuje stabilno, predvidljivo okolje. Takšne socialne mreže tvorijo prijatelji, sodelavci in družinski člani. Model blažilca opozarja na neposredno podporo enega sočloveka (zdravnika, duhovnika), ki mu nudi občutek osebne ustreznosti ter omili stanje nemoči. Težava empiričnega preverjanja obeh modelov je pomanjkljiva operacionalna definicija multidimenzionalnega konstrukta socialne podpore.

Rubio in Lubin (1986) sta primerjala skupino študentov, ki obiskujejo Svetovalni center za študente, s tistimi, ki tam nikoli niso iskali pomoči, in odkrila, da prvi poročajo o večjem številu nezaželenih dogodkov, ki so se jim pripetili v minulem letu; ti dogodki so bili tudi bolj nepričakovani, študenti pa so menili, da nad njimi niso imeli dovolj nadzora. Z naraščanjem motenj razpoloženja, o katerih so poročali, pa je padala njihova pripravljenost zaupati drugim ljudem in jim dovoliti, da se približajo. Tako se oblikuje začarani krog vse večje izoliranosti, nižje odpornosti ter slabšega samovrednotenja.

Občutje brezupa se porodi v situaciji intenzivnega negativnega stresa pri študentih s šibkimi zmožnostmi reševanja problemov, ki jim ne omogočijo odkrivanja učinkovitih alternativnih rešitev, s katerimi bi stres premagali. Brezup povečuje možnost suicidalnega izida in indirektnega suicidalnega vedenja, poročajo Dixon, Heppner in Anderson (1991), Schotte in Clum (1982; po Dixon). Heppner in Anderson, (1991) sta potrdila to ugotovitev v raziskavi o zvezi med spretnostmi v reševanju problemov, negativnim stresom, brezupom in razmišljanjem o samomoru pri študentih. Tisti, ki v situaciji negativnega stresa slabo rešujejo probleme, čutijo več brezupa in prej pomislijo na samomor, iz česar je mogoče zaključiti, da je brezup eden glavnih predi-

katorjev suicidalnih razmišljanj, namer in dejanj. Ali povedano drugače: študenti, ki sami sebe ocenijo kot nedorasle problemom, poročajo o večjem brezupu in številnejših suicidalnih mislih.

Po mnenju avtorjev brezup (kot posledica težav pri prilagajanju življenjskim zahtevam) ne rezultira zgolj iz delovanja stresorjev, ampak tudi iz ocene lastnih sposobnosti za reševanje problemov, ki določa študentove odzive na stresorje. Ocena lastne zmožnosti (doraslosti problemom) znaša 1,4% variance pri suicidalnih fantazijah in kar 15,2% variance brezupa. Potencial za reševanje problemov (samozavest, samozaupanje, stil približevanja-izogibanja, samokontrola) indirektno (preko brezupa) vpliva na suicidalnost. Najtesneje je z brezupom in suicidalnimi mislimi povezano samozaupanje.

Dixon, Happner in Anderson predlagajo trening reševanja problemov, kjer naj bi bila pozornost usmerjena predvsem na vrednotenje lastnih zmožnosti obvladovanja problemov, s poudarkom na samozavesti, pa tudi na večšine reševanja problemov. Stres in ocena učinkovitega reševanja delujeta neodvisno na brezup in suicidalne misli, zato morajo biti intervencije kompleksne in prilagojene vsakemu študentu iskalcu pomoči posebej.

Povezanost med uporabo aktivnih in izogibalnih strategij, stresom, družinsko podporo, samozaupanjem in doživljanjem (sprejemanjem) težav brez pretiranega trpljenja so ugotavljali Kirsch, Mearns in Cantazaro (1990). Nekateri študenti ohranijo psihično in fizično zdravje tudi v izjemno stresnih situacijah. Disfunkcije pri ostalih niso neposredna posledica stresa, ampak neuspeha pri obvladovanju le-tega, saj se učinki stresorjev prelomijo skozi strategije obvladovanja. Usmerjenost na problem in/ali emocije povzroči izboljšanje stanja (po neugodnem dogodku), izogibalne strategije in zanihanje pa ga poslabšajo.

Avtorji so odkrili povezanost med nižjo stopnjo disfunkcionalnosti in prizadevanji za rešitev problema (npr. iskanje pomoči) ali prevrednotenjem njegovega pomena (odkrivanje svetlih plati), medtem ko izogibanje očitno izvira iz večje disfunkcionalnosti osebnosti.

Stil obvladovanja stresa sooblikujejo sociodemografski vplivi, osebne dispozicije, stresni dogodki in družinska podpora. Izogibanje je negativno povezano z naštetimi variablami (razen s številom stresnih dogodkov). Stres vzpodbudi aktivno in/ali izogibalno delovanje, družinska podpora, demografske značilnosti in osebne variable pa določajo, kateri odgovori (coping responses) bodo izbrani.

Prepričanje osebe, da lahko uravnava svoje razpoloženje (mood regulation expectancy) je verovanje, prepričanje v zmožnost izboljšanja lastnega emocionalnega stanja in počutja. Študenti z nizko stopnjo prepričanja ne verjamejo, da bi njihova razmišljanja in prizadevanja mogla omembe vredno delovati na doživljanje stresa. Tovrstna naravnost je povezana z Lazarusovim (po Kirsch, Mearns in Cantazaro, 1990) konceptom sekundarne (naknadne) ocene, evalvacije delovanja, ki je odgovor na stresor iz okolja. Sekundarna ocena zajema dva tipa pričakovanj:

1. pričakovanje izida,
2. pričakovanje lastne učinkovitosti.

Pričakovanja izida so prepričanja o posledicah določenih delovanj, pričakovanja lastne učinkovitosti pa so posameznikova pričakovanja, da zmore realizirati te svoje zamisli. Pričakovanja uravnavanja razpoloženja se generalizirana pričakovanja izida - gre za prepričanja, da bodo kognitivni in vedenjski odgovori zmanjšali disforičnost. Prepričanje o možnosti vplivanja na lastno razpoloženje je povezano tudi z Rotterjevim (po Kirch, Mearns in Cantazaro, 1990) konceptom lokusa kontrole, percepcijo lastnega vpliva (kontrole) na izide v okolju.

Pričakovanja odgovorov se nanašajo na izid, oblikujejo pa se sama. Tudi stopnja prepričanja študenta, da lahko uravnava svoje razpoloženje, je generalizirano pričakovanje odgovora (oseba verjame, da bo sposobna omiliti, izboljšati negativno emocionalno stanje (placebo)) in predstavlja pomemben delež variance odzivov na stres. Že samo zaupanje študenta, da se bo počutil boljše, povzroči takšno počutje, medtem ko prepričanje o nezmožnosti vplivanja na lastno disforično stanje, utrjuje disforijo.

Opisano se ujema z Beckovo kognitivno teorijo disforije in Seligman-Abramson-Teasdaleovim konceptom naučene nemoči. V obeh teorijah je depresija povezana s pričakovanjem odklonilnega, neugodnega izida. Če opredelimo disforična stanja kot izide te vrste, je razumljivo, da jih lahko že samo prepričanje, da se bodo ponavljala in/ali nadaljevala (da ne bo nikoli boljše) enostavno vzdržuje (npr. pri depresiji je verjetje osebe, da bo ostala depresivna, že samo po sebi zelo depresivna misel).

Rezultati Kirscha in sodelavcev so podprli hipotezo, da tovrstna prepričanja določajo načine spoprijemanja s stresom in neposredno vplivajo na disforično razpoloženje. Gre celo za najboljši samostojni prediktor aktivnih strategij in disforije - delež variance je večji kot pri stresu in družinski podpori. Bolj ko študent verjame, da lahko premaga negativno razpoloženje in manjkrat ko izbere izogibalne strategije, redkeje zdrsne v depresijo. Izboljšanje razpoloženja ni posledica dosledne uporabe aktivnih strategij, ampak vere v njihovo učinkovitost. Že prepričanje, da se bo boljše počutil, preoblikuje človekovo počutje, saj je razpoloženje vsaj delno določeno z afektivno vrednostjo pričakovanih izidov. Strategije obvladovanja stresa so še posebej neuspešne pri študentih, kateri le malo verjamejo v njihovo učinkovitost. Pozitivna naravnost poveča verjetnost, da bo izbrana aktivna strategija obvladovanja stresa in bo disforično stanje olajšano. Avtorji so odkrili tudi povezanost med disforijo in somatskimi simptomi (25% skupne variance) ter se s tem približali psihosomatskemu modelu.

Marx in Schultze (1991) sta ugotovili, da depresivni študenti slabše rešujejo probleme v medsebojnih odnosih - sicer znajo tako problem kot rešitev prav opredeliti, prikrajšani pa so na področju k akciji usmerjenih strategij. Slabše odkrivanje rešitev za medsebojne probleme lahko tvori ozadje nakopičenih stresov in neučinkovitega vedenja v stresnih situacijah, kar vodi v depresijo in je opazno pri depresivnih študentih. Njihova prizadevanja pri reševanju problemov so običajno neprijemna in napačno usmerjena. Ostaja pa nejasno, ali depresivni upravičeno ocenjujejo sebe kot učinkovite v reševanju problemov (to naj bi izviralo iz primarnega deficita na področju veščin za reševanje problemov) ali gre zgolj za še eno plat njihove negativne samopodobe.

Avtorici sta reševanje medosebnih problemov opredelili kot niz različnih aktivnosti:

1. usmerjenost k problemu (problematska orientacija),
2. določanje problema,
3. iskanje alternativnih rešitev,
4. odločanje in
5. rešitev.

Za depresivne je značilna negativna orientacija, izbor neustreznih informacij (kot osnove za opredelitev problema), nerealistično visoki cilji in premajhno število odkritih alternativnih rešitev.

Rezultati potrjujejo deficit depresivnih študentov v reševanju problemov na socialnem polju. Njihove strategije so manj učinkovite - ne poiščejo ustreznih poti, da bi problemsko situacijo spremenili, ampak ostanejo pasivni, resignirani, enostavno "obstanejo" in ne ukrenejo ničesar. Problem sicer jasno definirajo (enako velja za re-

šitev), ne vključijo pa strategije, ki bi pripeljala do cilja - za probleme so zelo občutljivi, vendar ne uporabljajo racionalizacije. Tako zaidejo v velik razkorak med aktualnim in željenim stanjem. Opisani primanjkljaj izhaja iz pomanjkljivega poznavanja ustreznih strategij ali pa iz nezmožnosti aktiviranja potencialno razpoložljivih strategij, kar je mogoče razložiti s pregloboko depresijo, oziroma z negativno problemsko orientacijo. Depresivni problemov ne vrednotijo z višjo oceno stresnosti, niti ne kažejo večje zunanje kontrole, vendar svojo zmožnost za obvladovanje situacije dosledno slabše ocenjujejo.

Ker pričakovanja vplivajo na vedenje in njegove učinke, se pri depresivnih občutek slabše učinkovitosti odraža kot pasivnost v procesu reševanja problemov. Zaradi občutka slabše učinkovitosti ne upoštevajo potencialnih strategij, s katerimi bi aktivno posegli v situacijo, kar se kaže tako na kognitivnem nivoju kot tudi na nivoju vedenja. Tako ne razvijejo k cilju usmerjenega vedenja, ampak se "prilepijo" na negativne vidike situacije in lastno nezmožnost.

Zato je pri depresivnih ali disforičnih študentih problemska situacija tisti sprožilni dejavnik, ki vzpodbudi negativno samovrednotenje in pasivno sprejemanje (namesto iskanja strategij za reševanje problema). Pri osebah z depresivnimi simptomi je mogoče opaziti očiten deficit v iskanju učinkovitih rešitev za socialne probleme, to pa povzroča kopičenje nerešenih težav ter predstavlja kronično stresno situacijo, zaključeta Marx in Schultze.

Študenti se v večji meri odločajo za relaksacijo, samonagrajevanje in situacijske spremembe in uporabljajo več tehnik za premagovanje disforije. Ko uvedejo določene spremembe v svoje življenje ter izboljšajo tehnike obvladovanja, postanejo tudi pomembno manj disforični. Študentke, ki verjamejo v lastni razvoj, nimajo prevelikih težav z disforijo. Pri obeh spolih pa je zadrževanje jeze povezano z večjo disforičnostjo, poročata McDanielova in Richards (1990). Večina študentov ne išče strokovne pomoči za svoje disforično počutje. Avtorja sta dokazala zvezo med obvladovanjem razpoloženskih težav in spolom, vendar nista našla razlik pri uporabi nekega določenega načina obvladovanja disforije.

Študentke pogosteje poročajo o disforiji (retrospektivno in v aktualni situaciji). Tiste, ki se depresivnosti ne zmorejo otresti same, navadno sicer opažajo svoje neustrezno vedenje, vendar takšne negativno obravnavane zaznave še dodatno zmanjšujejo zaupanje in vero v boljšo prihodnost. Študenti so bolj usmerjeni na problem (študentke na emocije), oboji pa se zavedajo, da zadrževanje jeze ne pomaga, poročata avtorja, ki sta zadrževanje jeze opredelila kot dober prediktor aktualne disforije za oba spola. Predlagata k emocijam usmerjene tehnike za ženske (npr. vzpodbujanje in razvijanje vere v izboljšanje), medtem ko moškim navadno bolj ustreza problemsko naravnano delovanje.

2 STRES, KRIZA DELA IN USTVARJANJA

Najpogostejše pritožbe študentov (po Jerotić, 1988) so nezmožnost koncentracije, zapomnitve in usmerjanja pozornosti, utrujenost, razdražljivost, glavobol, nespečnost, strah pred profesorji in pred izpiti; na izpiti pa blokade, nezmožnost preklica, znojenje in drhtenje (panika).

Študentsko življenje, katerega pomemben del je pridobivanje znanja, priprava za izpite in izpiti sami, je lahko zelo provokativno, stresogeno ter neredko povzroči pojavljanje (prej latentnih) nevrotičnih osebnostnih potez. Študij združi mlade ljudi iz različnih okolij, z neenakim predznanjem iz srednje šole, z neenakimi materialnimi

možnostmi in razmerami bivanja, vsem pa je skupno, da se srečajo kot pretežno že izoblikovane osebnosti, z nevrotičnimi ali nenevrotičnimi potezami, ki so posledica prejšnjega razvoja (interakcij s starši in širšim okoljem). Študijske težave (npr. podaljševanje študija, težave pri pridobivanju in ohranjanju znanja), ob izključenih objektivnih vzrokih, izvirajo večinoma iz nerešenih konfliktov, "neplačanih dolgov" adolescence (Jerotić, 1988).

Neuspešnost v (ali po) prvem letu študija, kakor tudi spreminjanje študijske smeri, opozarja na precejšnjo emocionalno nezrelost, neodvisno od prejšnjih šolskih uspehov in doseženega nivoja intelektualnega razvoja. Zahteve, ki jih začetek študija postavlja pred bruce (relativno zadovoljiva separacija od staršev, relativno uspešno reševanje erotično-seksualnih problemov), nemalokrat presegajo njihovo osebnostno zrelost. Pogosta je tudi ambicioznost staršev, kar še posebej velja za starše nadarjenih, obetajočih srednješolcev, ki si od študija teh mladostnikov ogromno obetajo (da bodo otroci dosegli vse, česar sami niso, gotovo pa vsaj toliko, kot oni) in takšen odnos lahko povzroči hujše nevrotične motnje. Nekateri absolutenti, ki nikakor ne diplomirajo, dasiravno za to nimajo nikakršnega razumnega razloga, s tem izražajo nezaveden upor, trmo in maščevalnost do vsiljivih in ambicioznih staršev. V ozadju prenehanja ali podaljševanja študija je mogoče odkriti tudi strah pred uspehom, pred odgovornostjo in samostojnostjo, ki ga razloži izrinjena agresivnost ali pa nezavedna bojazen pred konkurenčnimi starši, dominantnimi ter nestrpnimi do vsakogar, ki je boljši, bolj uspešen od njih.

Pri nekaterih študentih se neaktivnost obarva s kopico intelektualizacij, s katerimi se branijo pred grožnjo anonimnosti in masovnosti bivanja. Tovrstna razmišljanja nekako zapolnijo dolgočasje in izpraznjenost, zaostrijo pa vprašanje smisla. Študent se dodobra zapre v začarani krog osamljenosti, ki ni samota, ta imanentni življenjski atribut, prepogosto neizrabljeno stanje prospektivnosti in priložnosti za individualizacijo. Osamljenost je temu nasprotna, patološka poteza, za nekatere večna past.

Študenti svojo neaktivnost pogosto opravičujejo s kronično utrujenostjo, ki jo občutijo. Gotovo ni človeka, ki ne bi poznal občasne, kratkotrajne utrujenosti, v katero se umakne pred interpsihičnimi konflikti (po Jerotić, 1988) in najbrž je večini ljudi skupno, da raje gojijo nenevarno iluzijo razlage utrujenosti z objektivnimi dejstvi (spremembe atmosferskega pritiska, vrste v banki, preobilno kosilo) ter se izognejo prepoznavanju konflikta. Za mnoge študente pa se utrujenost spremeni v vsakdanji pojav in jih še dodatno ovira pri kakršnikoli dejavnosti, kar sklene ter utrdi začarani krog. Utrujenost je samo opozorilo, da nezavedni konflikti obstajajo in uničujoče delujejo, vendar to povzroča (med drugim) na ravni zavedanja strah pred izgubo kontrole, grožnjo nemoči in obet trpljenja, ki pa nikomur ni dobrodošel gost.

Horney (po Jerotić, 1988) je kronično utrujenost povezala z neustreznimi ego ideali, grandioznimi mislimi, nerealnimi pričakovanji, z ambicioznostjo in slavo-hleptjem ter s stalno prizadetim nevrotičnim ponosom, samoprezirom, odtujenostjo od sebe in s strahom pred odvisnostjo na drugi strani.

Študenti, ki se skrijejo za kronično utrujenost, so bolj ali manj nevrotično strukturirani, polni reparacijskih pričakovanj, njihove zahteve do sebe so popolnoma neuglašene tako z realnimi (osebnimi, psihičnimi in fizičnimi) možnostmi, kakor tudi z možnostmi, ki jih ponuja okolje. Razočaranja ob neuresničenih pričakovanjih se seštevajo ter rezultirajo v pogostih nevrotičnih prebojih - bodisi v smislu agresije in maščevalnosti v smeri okolja, bodisi kot sovraštvo, obrnjeno navznoter (omalovaževanje ter preziranje samega sebe). V tem okviru predstavlja utrujenost skupno značilnost dekompenzirane neuroze.

Optimalni izhod iz opisanega stanja je mogoče prepoznati pri študentih, ki zberejo dovolj moči, da brez prizanašanja prepoznajo svoje lažne, izmišljene, slavo-ljubne, vsemogočne, maščevalne, domišljave, sadistične in mazohistične predstave in fantazme in da to storijo brez pretiranega inelektualiziranja (ki je lahko nevrotična obramba) ter prospektivno presežejo zastoj v svojem razvoju. To pa zahteva dovolj jasno zavedanje svoje identitete in pomeni tisto stopnjo zrelosti osebnostne organizacije, ki zmore ljubiti in biti ljubljena, zna pomagati in sprejemati potrebno pomoč, ki vzdrži tako v situacijah trpljenja, kot v situacijah sreče in zadovoljstva. Trpljenja seveda ne razumemo kot nujno koristen in dejaven pojav - marsikatero trpljenje je še kako neplodno in nekoristno, če prihaja iz nevrotičnega, nemočnega, trmastega oklepanja pretiranih, dosti preambicioznih ciljev.

Strah pred izpiti in na izpiti ne smemo omalovažujoče odpraviti kot prehodno težavo, ki z osebnostnimi lastnostmi študenta nima nikakršne zveze. Intenziven, dolgotrajen, kot nočne more ponavljajoč se strah je projekcija različnih nerešenih nevrotičnih konfliktov (Jerotić, 1988).

Gre lahko za:

1. strah pred avtoriteteto
 - ko profesorjev lik predstavlja osovraženega očeta, ali pa očeta, ki vzbuja strah;
2. izpitna situacija spomni študenta na podobne situacije iz preteklosti, ko se je moral ustrezno uveljaviti in potrditi lastno vrednost, pa mu to ni šlo prav dobro od rok;
3. seksualno impotentna/frigidna oseba, ali oseba, ki se sploh še ni soočila z nerešenimi problemi erotično-seksualne narave, lahko izpitno situacijo nezavedno izenači s seksualno, ker pa ob kakršnihkoli seksualnih ponudbah odpove, se ji enako zgodi tudi na izpitu.

Multon, Brown in Lent (1991) so ugotovili, da stopnja prepričanja v lastne sposobnosti ter zmožnosti njihove realizacije določa stopnjo uspešnosti in stabilnosti uspehov. Pričakovanje lastne učinkovitosti je generalno povezano za akademsko uspešnostjo, kar pa ne velja za močno podcenjevanje ali precenjevanje svojih potencialov, saj oboje vodi v neuspeh in nezadovoljstvo.

Na emocije (zlasti ponos in sram) vpliva dimenzija lokusa. Več ponosa vzbuja uspeh, pripisan notranjim vzrokom. Če pa študent tu išče izvor svojega neuspeha, doživlja precej močan sram.

Perry in Panner (1991) sta v raziskavi o akademski učinkovitosti in atribucijah opredelila lokus (mesto) kontrole (internalna/eksternalna) kot posameznikovo zmožnost, da deluje v okolju (prediktabilnost, možnost vplivanja). Po mnenju avtorjev igra lokus kontrole pomembno vlogo v študijskem uspehu in prilagajanju (aktivnem poravnavanju) v splošnem. Občutek izgube kontrole, ki se lahko pojavi kot posledica študijskega neuspeha, osebnih težav ali finančne negotovosti, vodi od dolgočasje in apatije k absentizmu. Internalni lokus kontrole in uveljavitveno obremenjena osebnost (tip A) sta konstrukta, ki označujeta ljudi z relativno trajnim zavedanjem kontrole (stabilna kongnitivna shema). Eksternalni lokus je značilen za študente, ki se slabo zavedajo kontrole in menijo, da zunanji dejavniki v pretežni meri določajo izide, kar kontrolo še dodatno niža, ter odpira vrata občutkom nemoči.

Seligman, tvorec koncepta naučene nemoči, opisuje depresijo zgolj kot izkrivljen, napačen pogled na svet. Meni, da omogoča pravočasno odkrivanje depresivnega sloga preventivno delovanje; študente bi bilo potrebno odučiti napačnega stila ter jih naučiti ustrežnejšega, za kar priporoča avtor kognitivno terapijo.

Miller in Hom (1990) sta raziskovala reakcije študentov na neuspeh. Usmerjenost k cilju preoblikuje vpliv, ki ga ima doživljanje lastne učinkovitosti na trud, motivacijo in dosežke. Primerna orientacija ega (skrb za dosežke) določa reakcije ob neuspehu ter intrinzično motivacijo. Blizu konceptu intrinzične motivacije sta avtorja umestila koncept kontinuirane motivacije, ki pomeni nadaljevanje prizadevanj kljub prenehanju (ukinitvi) nagrade. Izkušnja ponavljajočega se neuspeha se odraža v slabših dosežkih in preko tega na študentovem občutku lastne neučinkovitosti. Avtorja sta opisala dva tipa poslabšanja dosežkov:

1. **naučena nemoč**

- se pojavi, ko človek oceni, da so njihova prizadevanja zaman in se neha truditi; nizka ocena lastne učinkovitosti je grožnja za ego;

2. **ogroženost ega**

- lahko povzroči anksioznost, ki zavre delovanje ega, osebnost pa se skuša na kar najhitrejši način izogniti opravljanju naloženih nalog, oziroma zmanjša trud, kar ji služi kot izgovor, da se ji ni treba soočiti z dokazi slabših sposobnosti.

Vrednost, ki jo ima uspeh za ego, je mediacijski dejavnik pri oblikovanju naučne nemoči in ogroženosti ega (kot odgovorov na neuspeh). Za ego je vrednost psihološka cena neuspeha in korist uspeha. Ob nižji oceni lastne učinkovitosti in majhni vrednosti, ki ga ima uspeh za ego, študent sklene, da naloga ne odtehta truda ali pa se zateče v naučeno nemoč. Če je naloga merilo sposobnosti, ki jo mlad človek visoko vrednoti, ocena nizke učinkovitosti ogroža ego in študent se boji, da bo videti neumen. V tem primeru zmanjša vztrajnost in kot posledica tega upade dosežek, kar je vse del prizadevanj, da bi se prekrila (omilila) nesposobnost.

Miller in Hom poročata, da lahko ekscentrične nagrade ojačajo občutek naučne nemoči, zmanjšajo pozornost na ego lastne cilje, vse našteto pa razbremeni tudi ogroženost ega. Tu študentova visoka ocena težavnosti naloge prežene ogroženosti ega ter ponuja opravičilo za neuspeh. Raziskave dokazujejo, da pomeni ogroženost ega (prej kot naučena nemoč) razlago za slabše dosežke po doživljenem neuspehu.

Vsakemu študentu se vsaj občasno zgodi, da se ne čuti primerne in doraslega zahtevam, ki jih predenj postavlja študij (po Karabencik in Knapp, 1991). Za tovrstne težave študenti navadno ne iščejo strokovne pomoči in posledice se neredko (dolgoročno) pokažejo v študijskem procesu. Ko se študent sooči z možnostjo neuspeha ali uspeha, ki je slabši od predvidenega, navadno vztraja, poveča prizadevanja ali pa se preusmeri na lažje naloge, oziroma (v najbolj skrajnih primerih) zapusti študijski proces.

Iskanje pomoči je proaktivna strategija reševanja problemov, ki jo oseba uporabi, kadar trdno želi osvojiti zastavljeni cilj. Ta strategija je direktno povezana s študentovimi storilnostnimi koginacijami. Avtorja opredeljujeta iskanje pomoči kot instrumentalno, opozarjata pa, da gre vendarle na račun samovrednotenja. Po principu ranljivosti doživljajo študenti z nizko samooceno iskanje pomoči kot bolj ogrožujoče, zato se mu v večji meri izogibajo kot tisti z višjo samooceno. Po principu konsistentnosti (Karabencik in Knapp, 1991) je obratno: informacije, ki se ne skladajo z mladostnikovo samopodobo, so ogrožujoče - če je iskanje pomoči (po študentovi oceni) posledica lastne neustreznosti in neučinkovitosti, ga oseba z višjo samooceno doživlja kot večjo grožnjo. Konsistentnost zato napoveduje obratno razmerje med iskanjem pomoči in aktualno samooceno. Raziskave potrjujejo ta koncept, vendar so rezultati manj uporabni v dolgoročnem instrumentalnem študijskem procesu, kjer so posledice zavračanja pomoči hude in je zagadelj bolj ustrezen koncept ranljivosti, kar pomeni, da pomeni iskanje pomoči večjo grožnjo za študente z nizko samooceno.

Karabencik in Knapp (1991) sta iskanje pomoči opredelila tudi kot adaptacijsko vedenjsko strategijo, za katero se odločijo študenti, ki tudi sicer uporabljajo tovrstne strategije, dasiravno z naraščanjem učinkovitosti drugih strategij usiha potreba po iskanju pomoči. Študenti, ki uporabljajo več kognitivnih strategij in tudi sicer bolj izkoriščajo svoje potencialne, prej poiščejo potrebno pomoč ($r=0,27$; $p<0,001$).

Po drugi strani pa imajo študenti z boljšimi kognitivnimi strategijami in učnimi tehnikami ter tisti v z višjimi ocenami v splošnem manj potrebe po iskanju pomoči, kar je povezano še z vrsto strategij (organizacija, izraba časa in lastnih potencialov in podobno). Strategiji organizacije in poskušanja sta od iskanja pomoči neodvisni, boljša izraba časa pa se naslanja na iskanje pomoči, kar velja tudi za vse storilnostno usmerjene aktivnosti (učne strategije). Študenti z manj strategijami pa v večji meri poročajo o potrebi po iskanju pomoči, vendar je njihova usmerjenost k realizaciji te potrebe manjša. Tisti, ki se čutijo manj ogrožene ob prejeti pomoči, jo v situaciji ponovne potrebe tudi prej poiščejo.

Iskanje pomoči in uporaba strategij kovariirata kot funkciji študentovega generalnega pristopa k izpolnjevanju študijskih nalog (neodvisno od občutka ogroženosti). Avtorja povzemata, da se študenti enako pogosto odločajo za formalno in neformalno pomoč. Njuni rezultati kažejo, da je nesmiselno iskanje pomoči opredeliti kot instrumentalno in ne kot odvisno-podrejeno aktivnosti; kot dolgoročni proces in ne kot izolirano, trenutno odločitev. Dobri, aktivni študenti sicer lažje poiščejo pomoč, čeravno tega ne storijo pogosto (nujno).

3 STRES, BREZUP IN SUICIDALNOST

Connell in Meyer (1991) poročata o pomembni soodvisnosti depresivnosti in brezupa na eni strani ter suicidalnega vedenja na drugi. Na naraščanje pogostosti suicidalnega vedenja pa se navezuje še upad socialne zaželenosti. V ZDA 400.000 adolescentov letno poskusi narediti samomor, uspe jih približno 5000, in samo nesreče (npr. prometne) predstavljajo bolj izstopajoč vzrok smrtnosti med petnajst do štirindvajsetletniki. Študenti, ki so o samomoru že razmišljali, se pomembno razlikujejo od tistih, ki tega niso nikoli počeli. Slednji čutijo večjo odgovornost do svojih primarnih družin, bolj so prepričani v lastne zmožnosti obvladovanja stresa ter imajo v zvezi s samomorom večje moralne zadržke - gre za sistem prepričan in vrednot, po katerem se razlikujejo resno suicidalni adolescenti od ostalih.

Rezultati kažejo obratno zvezo med brezupom, socialno zaželenostjo in suicidalnim vedenjem. Brezup je domala neznan študentom, ki o samomoru niso nikoli razmišljali. Zanje je značilna visoka socialna zaželenost, ki sta jo avtorja opredelila kot indikator duševnega zdravja in zmožnosti obvladovanja stresa.

Nevrotične depresivne motnje, ki vklenejo mladega človeka, da je kot v primežu in ne more več spontano delovati, gojiti zdravih odnosov z drugimi ljudmi, razvijati ter uveljavljati svojih sposobnosti, hromijo njegov duševni razvoj, saj se lahko raztegnejo čez celotno adolescenco, še posebej pa so težavne, če se naslonijo na depresivno nevrotično osebnostno kulturo (Žmuc-Tomori, 1983). V takšnih primerih so razmišljanja o samomoru precej pogosta, dasiravno se resnejših samomorilnih dejanj lotijo samo nekateri - gre za mladostnike, ki svoje globoke, dolgotrajne notranje stiske povežejo s kakšnimi filozofskimi razmišljanji v čvrste miselne sisteme nevrotičnih ideologij; nekaterim se nakopiči toliko problemov, da se (ohromljeni od občutkov nemoči in brezupa) zatečejo v samomor. Pri večini pa je samomor klic na

pomoč - pogosto so to demonstrativna in manipulativna dejanja, obarvana z agresivnostjo do ljudi, ki so adolescenta prizadeli ali ga za kaj prikrajšali.

Študijske težave, dvomi v lastne zmožnosti, občutki preobremenjenosti in utrujenosti, spori s starši, prijatelji, težave na erotično-seksualnem področju - vse to so le navidezni povodi za samomorilna dejanja, pravi vzroki zanje tičijo globlje, njihove korenine segajo v zgodnje otroštvo.

Samomorilci so ljudje, ki so odrasli z občutkom stalne prikrajšanosti za ljubezen (Jerotić, 1988). Pravzaprav ni odločilno, ali jih tisti "pomembni drugi", od katerih so si ljubezen najbolj želeli, jo potrebovali in pričakovali, res niso imeli radi, ali pa je šlo le za najbolj boleče prepričanje, ki ga more imeti majhen otrok. Če se v občutljivo otroško duševnost naseli občutek prikrajšanosti za ljubezen, poišče ta razlago v sebi (sebe krivi za zavračanje), iz česar se razvije potreba po samokaznovanju.

V adolescentu lahko najrazličnejši dogodki prebudijo občutek zavrnjenosti, kar povzroči silovito agresijo, ta pa krivdo, ki (ob morebitnih zadržkih) preusmeri agresijo navznoter, proti sebi. Mnogi adolescenti svojo avtodestruktivnost izražajo z indirektnim samodestruktivnim vedenjem, ki predstavlja zamenjavo za samomor. V to kategorijo vedenja uvrščamo številne samopoškodbe, kronično uničevanje zdravja s prekomernim kajenjem in/ali uživanjem drog (posebej velja izpostaviti alkohol), hazard, pa tudi trajne telesne poškodbe, ki so posledica neuspešnih poskusov samomora (po Jerotić, 1988). Takšni adolescenti svoje nezavedne težnje po samo-uničenju in samokaznovanju ne zadovoljijo z enim dejanjem popolne samodestrukcije, ampak vzpostavijo kompromis med željo po življenju in zadovoljevanjem potrebe po nepopolnem, vendar podaljšanem samokaznovanju.

4 BLAŽILCI STRESA V ČASU ŠTUDIJA

4.1 PRIJATELJI

Dunphy (1963; po Kapor, 1988) je opisal več stadijev v razvoju socialnega življenja adolescentov ter dve obliki njihovega druženja: manjše skupine ali klike, ki štejejo do šest članov; ti prebijejo skupaj dosti časa, med njimi pa vlada zaupanje; in večje skupine z do dvajset člani - gre za združitev do štirih klik, kar omogoča intimne kontakte z nekaj bližnjimi prijatelji in nudi obilo priložnosti za nova poznanstva.

Klika pomeni nadomestno družino (malo članov, intimni odnosi), zagotavlja varnost in oporo ter adolescentu olajša separacijo od primarne družine. V kliki je najpogostejša aktivnost pogovor, večja skupina pa omogoča široko paleto socialnih stikov in zabave.

Najprej se oblikujejo le istospolne izolirane klike, ki se postopno združijo v skupino, v kateri se tesno zблиžajo heteroseksualne klike. V pozni adolescenci skupine razpadejo (navadno na dvojice) - obstoj klik in večjih skupin je v času študija vse manj potreben, ohranjajo pa se heteroseksualni pari.

Prijateljstvo omogoča varno izhodišče za ocenjevanje sebe in sveta, za pridobivanje novih spoznaj. V tem odnosu se adolescent uri v komuniciranju ter se pripravlja za avtonomno delovanje v odraslosti, ko dobi prijateljstvo nekoliko drugačen pomen, akoravno s prijateljem še vedno deli strahove, nasvete in iz tega odnosa črpa oporo.

Stres, socialna podpora in interakcija med njima predstavljajo 18-29% variance somatskih simptomov pri študentkah, za moške pa delež variance ni pomemben,

poročata Wohlgemuth in Betz (1991). Socialno podporo sta avtorici opredelili na treh dimenzijah:

1. strukturalna
 - število ljudi, število družinskih članov;
2. funkcionalna
 - emocionalna podpora, vodenje, pomoč;
3. zadovoljstvo s prejeto podporo;

in predstavlja tisto stanje (stopnjo), pri kateri oseba meni, da so njene potrebe po podpori, informacijah in povratnih informacijah zadovoljene.

Spol vpliva na odnos med stresom, socialno podporo in obremenitvijo (počutjem). Študenti obeh spolov različno zaznavajo in tolmačijo socialno podporo. Tudi napovedana vrednost somatskih simptomov je odvisna od spola. Pri študentkah pokrivajo navedeni delež variance, za študente pa je ključnega pomena samovrednotenje, elaborirano, utrjeno in potrjeno preko dosežkov (fizični in akademski) in storilnosti. Študentke sebe dosti bolj vrednotijo preko medosebnih odnosov (enako so ugotovili avtorji, ki so proučevali sekundarno separacijo v pozni adolescenci). Zanje je značilna povezava med zadovoljstvom, socialno podporo, prejeto emocionalno podporo v družini, strukturalno podporo in simptomi ter pogostejše pritožbe o večjem številu stresnih dogodkov in somatskih simptomov, menita avtorici.

Medosebni odnosi (s kvaliteto socialne podpore) so pomembni dejavniki psihične prilagoditve v stresni situaciji. Elliott in Gramling sta ugotovila, da študenti z manj številnimi in/ali kvalitetnimi medosebnimi odnosi kažejo v stresnih situacijah več depresivnosti in aksioznosti. Vendar tradicionalistično razumevanje socialnih interakcij kot blažilcev stresa in/ali izvora večje odpornosti na stresne dogodke poenostavlja vse socialne interakcije kot uniformno podpirajoče, dasiravno so tudi medosebni odnosi neke vrste stresor (npr. prekomerno vmešavanje, pretirana zaščita).

Interakcijske komponente medosebnih odnosov so podpirne in ogrožujoče, menita avtorja. Osebe z večjim občutkom lastne vrednosti in s širšo odprtostjo za sprejemanje pomoči so bolj zadovoljne s socialno podporo kakor tiste z manjšo izraženostjo obeh značilnosti. Problemsko bolj usmerjeni študenti, ki vzpostavljajo socialne interakcije z namenom reševanja problemske situacije, doživljajo stres manj intenzivno.

Elliott in Gramling sta opisala asertivnost kot interpersonalno variabla, ki pomeni učinkovito izmenjavo misli in občutkov v interpersonalnih situacijah na način, ki upošteva in dopušča mnenja in čustvovanja drugih. Asertivni adolescenti si krepijo samozaupanja in zadovoljstvo v ustreznih interakcijah z drugimi. Neasertivni doživljajo pomanjkanje zaupanja v lastni misli, občutke, prepričanja in mnenja ter se ne izpostavljajo v neprijetnih socialnih interakcijah. Manj asertivni študenti so tudi bolj osamljeni.

Asertivnost je bistvena pri optimalnih strategijah spoprijemanja s stresom ter povečuje učinke socialnih interakcij. Povezana je tudi z nižjo stopnjo depresivnosti. Asertivne osebe v stresnih situacijah očitno bolje izkoristijo prednosti medosebnih odnosov in najbrž upravičeno govorimo o osebnosti značilnosti, ki sproži posebne vrste podpore v stresni situaciji, ugodni učinki podpore pa se kažejo v kognitivni in emocionalni sferi (čeprav ne ublažijo dejstva, da stresna situacija kot takšna obstaja).

Avtorja poročata o blažilnem delovanju socialne integriranosti (vključenosti), vendar je to odvisno od asertivnosti, ki poveča pozitivne posledice specifičnih medosebnih odnosov in oseba zategadelj manj depresivno reagira. Socialna vključenost in doživljanje sprejetosti potrjujeta občutek lastne vrednosti, kar pojasni manjšo depresivnost. Zanimivo je, da študenti z višjo stopnjo asertivnosti in dodatnim ob-

čutkom odgovornosti za blagostanje neke druge osebe, v stresni situaciji reagirajo še bolj depresivno kot drugi. Razplet je ugoden, saj zadovoljiva, učinkovita skrb in pomoč drugim nujno povzročita pozitivne čustvene spremembe pri osebi, ki je nudila pomoč.

Asertivni študenti imajo boljše interakcije in tesnejši stik z vrstniki, medtem ko depresivni študenti poročajo o težavah v odnosih z vrstniki in sostanovalci. V stresnih razmerah asertivnosti manj večji študenti ne zmorejo učinkovito komunicirati in zato zdrsnjejo v izolacijo. Nesporno je asertivnost nadvse dragocena značilnost študentov, ki sebe doživljajo kot sposobne za reševanje vsakdanjih problemov, imajo večji občutek lastne vrednosti in samozaupanja, to pa so lastnosti, ki povečajo odpornost na stres. Elliott in Gramling predlagata asertivne treninge, ki bi povečali zmožnost študentov za izrabljanje obstoječih socialnih mrež, saj je potrjeno, da asertivnost pri študentih poveča učinkovitost socialne podpore.

4. 1 PARTNERSKI ODNOSI

Heteroseksualne odnose lahko v splošnem opišemo na dveh dimenzijah (Kapor, 1988). Ekspresivna/instrumentalna orientacija temelji na skupni zabavi, z zvezo pa naj bi adolescent nekaj dosegel, pridobil (instrumentalnost) - ugled, status, materialne koristi, varnost in podobno. Druga dimenzija se razteza od emocionalne angažiranosti (zelo zaljubljeni) do neangažiranosti. Kratkotrajne, površne zveze so navadno instrumentalno orientirane in emocionalno neangažirane. Ekspresivna orientacija ob emocionalni angažiranosti običajno izzveni v intenzivni, vendar kratkotrajni zvezi. Trajnejši odnosi so instrumentalni, spremlja pa jih emocionalna angažiranost.

Različnost orientacij ustvarja konflikte med partnerjema, ki imata občutno različne cilje - kot so zabava, nov način dokazovanja neodvisnosti, pridobivanja socialnih veščin, spolnih izkušenj in podobno.

4. 1. 1 LJUBEZEN IN SPOLNOST

Zdi se, da ni pretirana trditev, da se v odnosu, ki ga ima mlad človek do spolnosti, zrcali ves njegov odnos do sveta (Žmuc-Tomori, 1983) in obratno - adolescent gradi svoj odnos do sveta tudi preko doživljanja spolnosti. Področje spolnosti in razvoju spolne identitete je ravno zato tako občutljivo, saj se tesno dotika samospoštovanja in ocene lastne vrednosti (fantje razvijejo "moškost" ne le v sozvočju s spolnostjo v ožjem smislu, ampak tudi glede na lastnosti, ki jih kultura prepoznava kot "moške" - enako velja za dekleta, ki velik del svoje pozornosti usmerijo na vprašanje, ali bodo kot ženske ljubljene). Zdrava heteroseksualna spolnost je dobra in nadvse pomembna popotnica na poti skozi življenje, kajti partnerstvo z osebo drugega spola pomeni bogastvo ter plemenitenje čustvenih in erotičnih stikov.

Horney (po Jerotić, 1988) je najbrž pravilno ocenila, da mladi ne iščejo drug pri drugem spolnosti v najožjem pomenu, ampak varnost, ki je od staršev in družbe niso dobili dovolj.

Adolescenca je čas pretresov, bridkih srečanj s svojimi mejami, sencami, čas spogledovanja z lastno persono (kot jo je opisal Jung), čas uravnoveževanja odnosa med pravim in lažnim selfom. Pot v individuacijo je marsikdaj še kako naporna, posebej v svetu, ki ne podpira notranjih obračunov in zapira pesnike v geto njihovega "umetnikovanja", v svetu, ki s posmehom odpravi čustva kot nepotrebno sentimentalnost in bližino kot nadležno oviro. Gre za čas navidezne svobode, zvesto posnete po Frommovih (1986) razmišljanjih; svobode v spolnosti, dolgočasju, ko se

ljudje zatekajo v erotizem promiskuitete, "grupnih" zakonov in situacij, ki ponujajo privid zlitja z drugimi. V tem "našem" času stopa na plano princip zadovoljstva, s prevlado pasivnosti in indiferentnosti (kot okopom pred globljimi čustvi). Heteroseksualni odnosi pa že sami po sebi prinašajo - tako na duhovnem kot na telesnem nivoju - ogromno skrivnostnega in neznanega (pa če se še tako ogradimo proti vsakršnim mistificiranjem).

Neredko se mlad človek regresivno vrača na narcistično stopnjo malega otroka (po Jerotić, 1988) in v partnerju (če ta sploh predstavlja realni objekt) ljubi tisto "svoje" (kar je bilo ali bi želel, da je). Erotično se ne preplete s seksualnim, zato je erotizem premnogo mladih podoben tistemu, iz časa ko genitalno in negenitalno še nista bila združena, ob potrebi po absolutnem zadovoljstvu in zanikanju principa realnosti. Neredki adolescenti delujejo na polju čustev in čutnosti infantilno, akoravno dosežejo ustrezno intelektualno zrelost.

4. 1. 2 PARTNERSKI ODNOSI KOT IZVOR IN BLAŽILEC STRESA

Potreba po varnosti spremlja človeka od rojstva do smrti. Otrok je v svojem primarnem emocionalnem odnosu z materjo povsem nebogljjen in za njegov razvoj ni pomembno samo tisto, kar se zares dogaja, ampak tudi vse otrokove zavestne predstave in doživetja. V zgodnjem otroštvu, ko se ego šele oblikuje, je popolnoma odvisen od količine in kvalitete materine ljubezni - takrat se še ne diferencira naklonjenost, ki jo čuti do sebe in do matere. Ljubezen do sebe je gotovo eden bolj napačno razumljenih fenomenov. V sebi in drugih ljubimo idealni ego, poln zgodovinskega spomina razvoja človeštva. Mnogi težki nevrotiki so postali takšni zavoljo precenjevanja, izobličenja in/ali slepe zaljubljenosti v svoj ego ideal (Horney; po Jerotić, 1988). Pridružujemo se mnenju tistih, ki v ljubezni vidijo težnjo k idealnemu (sebe v drugem), saj se nam zdi Freudova misel o ljubezni kot bolj ali manj prikriti sebičnosti le preveč poenostavljena.

Freud (po Jerotić, 1988) je v izboru partnerja prepoznal približek enega od obeh najzgodnejših objektov v človekovem življenju (otrok sam in starš) in na osnovi tega opisal dve vrsti partnerskih izbir - tip naslanjanja (v partnerju išče starša) in narcistični tip (izbor partnerja po sebi, kamor je uvrstil še perverzne, homoseksualce in lepe ženske).

Jerotić (1988) opredeljuje nevrotično osebnostno organizacijo, negativne konstitucionalne lastnosti in moteče vplive okolja (zlasti staršev) kot tiste dejavnike, ki ogromno prispevajo k napačnemu izboru partnerja, ko se dva človeka navežeta drug na drugega zaradi prikrasnosti, nerešenih intersihičnih konfliktov iz zgodnjega otroštva, katere potem projicirata v ta svoj psevdo-objektni odnos, prizorišče pone-srečenega remakea nezavednih konfliktov.

Vsekakor je izbira partnerja determiniran proces, ni pa samo to, obstaja tudi svobodno odločanje (po Jerotić, 1988; Goldner-Vukov, 1988; Kapor-Stanulović, 1985), čeprav bi bilo iluzorno misliti, da je resna in (dolgo)trajna navezanost na partnerja nasprotnega spola v popolnosti posledica svobodne in zavestne odločitve. Sploh bi pri človeku težko govorili o čemerkoli povsem svobodnem (ali slučajnem). S tem seveda ne mislimo, da so vse izbire absolutno določene. Soigra determiniranosti in svobodne izbire je refleksija nevrotičnosti oziroma duševnega zdravja. Nevrotike v večji meri določajo nezavedne pobude, zrelejše, boljše intrigrirane osebnosti, manj podvržene bojaznim, agresiji in avtodestruktivnosti pa izbirajo bolj svobodno, zavestno ter zadovoljujoče.

Odnosi med partnerjema se v večini primerov kažejo bodisi kot simetrični, bodisi kot komplementarni (po Jerotić, 1988) - pri slednjih gre za dopolnjevanje pasivnega in aktivnega, agresivnega partnerja, za simetrične odnose pa je značilna enakopravna razdelitev dominantnosti in vodenja. Za kakršnekoli partnerske odnose že gre, velja, da je nezavedno igranje določene vloge pri enem ali obeh globoko nevrotično in *a priori* onemogoča oblikovanje lastne identitete. Menimo pa, da pomeni odkrivanje, oblikovanje in utrjevanje lastne identitete enega od ciljev, gotovo tudi enega od smislov zdravega partnerstva.

Pri študentih pogosto opažamo prav tragično nasprotovanje med obema temeljnima, občečloveškima energijama, med erotično-seksualno potrebo in potrebo po moči. Kadar prevlada slednja, je mogoče govoriti o mladem človeku, nezmožnem ljubezni. Adolescenti, ki dvomijo v svojo moškost, navadno pripadajo bolj "ženskemu" tipu, vendar se ženskimi vsebinam svoje psihe upirajo, se jih bojijo ter se osredotočajo na notranjo krepitev in utrjevanje svoje moškosti. Ob tem jih preganja zastrašujoča, grozeča ženskost (zunanja in notranja), pred čimer se nemalokrat zatečejo v cinizem, grobost, brezobzirnost in v golo, vsega osiromašeno seksualnost. Razburkana notranjost adolescentom običajno preprečuje, da bi mogli v spolnosti tudi zares uživati.

Nezmožnosti ljubiti (drugega) - prevlada agresije - se samo nasloni na siceršnjo zaposlenost s sabo (tudi v seksualnem smislu). Potreba po uveljavitvi seveda prisili takšne negotove, nevrotično strukturirane osebnosti v množico "podvigov", oropanih bližine in topline. Marsikateri adolescent kaj slabo lovi ravnotežje v heteroseksualnih odnosih, ker v njegovi duševnosti potreba po vladanju, po potrjevanju svoje moči preglaši potrebo po ljubezni in predajanju: nekateri ostanejo v tem smislu žal večni adolescenti.

Ljubezen - ne kot inspiracija, trenutek čustvenih izlivov, lonec zlatih kovancev na koncu mavrice, ampak kot naloga zrele osebnosti, običajno še kako zahtevna, je eno zadnjih polj v mozaiku doseganja zrelosti. Mladi ljudje to, pogosto povsem narobe razumljeno, devalvirano, s cenenimi dodatki okičeno čustvo doživljajo zelo podobno tistemu, kar smo zapisali v naslovu (kot izvor in blažilec stresa). Na žalost pa niti ni mogoče zmeraj govoriti o ljubezni, še zlasti, kadar jo opredelimo kot Fenichel (po Jerotić, 1988), ki je dejal, da moramo o ljubezni govoriti šele takrat, ko doseže razmišljanje o objektu tisto stopnjo, ko lastno zadovoljstvo ni mogoče brez zadovoljstva objekta.

Mladi, ki ljubezni niso zmožni (ne zmorejo niti sprejemati niti dajati ljubezni), navadno niso bili ljubljani, nekateri so ljubezen do staršev pomešali s sovraštvom, grobstvo, krutostjo, ali pa težko ljubijo kogarkoli zato, ker tudi sebe ne. Vzrok za to tiči v poenostavljeni resnici, da se mnogi adolescenti ne marajo, ker so se v dosedanem življenju pokazali takšni, kakršnih si se niso slikali v svojih predstavah, oziroma kakršni niso bili v predstavah pomembnih drugih. Pogosto je mogoče srečati mladostnike, ki sebe ljubijo narcisoidno, v odnosih z drugimi so sebični ter se zataknejo na poti individualizacije. Neredka težava v partnerskih odnosih je umetni razkol med erotiko in seksualnostjo (sledi nerešenega Ojdipovega kompleksa, navadno zaradi napačne ali pretirane identifikacije s staršem nasprotnega spola).

Vse naštetu seveda ne pomeni popolnega opustošenja in siromaštva v partnerskih odnosih pozne adolescence. Velja pa še enkrat poudariti, da so zdravi partnerski odnosi nadvse dragoceni za polno življenje zrele osebnosti, zategadelj jim je potrebno posvetiti mnogo skrbi, nege in pozornosti. Potreba po ljubezni, vtkana v človekovo naravo, potrebuje ustrezne razmere. Ljubezen mora pomeniti razumevanje, veliko-

dušnost in odpuščanje, odnos z Drugim, kakršen je v resnici, ter oporo na poti k tistemu, kar lahko postane.

5 DRUŽINA IN REAGIRANJE NA STRES

Najbolj značilno se na stres odzivajo tako imenovane psihosomatske družine (Goldner-Vukov, 1988) - strategija se transgeneracijsko prenaša (enako kot težave pri sekundarni separaciji-individuaciji), zanjo pa je značilno kanaliziranje anksioznosti po telesni poti. Psihosomatske motnje se zelo pogosto navežejo na vprašanje sekundarne separacije adolescenta in služijo zaščiti družinske homeostaze.

Najmočnje namreč zavirajo separacijo transakcijske značilnosti psihosomatskih družin (Minuchin in sodelavci, 1975; po Goldner-Vukov, 1988) kot so:

1. pretirana emocionalna vpletenost
 - individualno identiteto nadomesti "družinska";
2. nagnjenost k preveliki zaščiti
 - mladostnikova potreba po samostojnosti predstavlja odpoved poslušnosti in "zvestobe" ter ruši sistem; ko mladostnik pobegne v bolezen, se homeostaza vrne na nižji nivo, sam pa se le še bolj zaplete z družino;
3. rigidnost
 - ko rešuje družina povišano anksioznost zaradi adolescentovih identitetnih iskanj s krepitvijo starih mehanizmov kontrole in/ali s spreminjanjem njegovega vedenja - gre za regresivno homeostazo, ki sloni na negativni povratni vezi;
4. slabo reševanje problemov
 - člani družine zanikajo kakršnekoli težave, edini problem je adolescent s svojim "nesprejemljivim" vedenjem in/ali boleznijo.

Študent se lahko umakne pred razvojno nalogo separacije preko psihosomatskih simptomov na infantilno raven obrambe pred "nevarnim" okoljem. Namesto v odkrito akcijo zdrsne v neučinkovito regresijo, znano družinsko zavetje pa ga "varuje" pred tiskami, ki grozijo v zunanjem, neprijaznem svetu.

V družini je mogoče odkriti mnoge stresogene dejavnike. Zelo običajno je stresogena dolgotrajnejša anksioznost, do katere privedejo prikrita nasprotja in spopadi med člani, pretirane zahteve (okostenela pravila in nesprejemljivi vrednostni sistemi), krize in tudi sam razvojni cikelus.

Intenzivnost in dolžina delovanja, zlasti pa občutljivost tistega, ki mu je izpostavljen; določajo, kateri stres je patološki. Reakcije na kritične dogodke (npr. separacija v adolescenci) so odvisne od značilnosti družinskega sistema, predhodnih izkušenj in načinov obvladovanja stresa, njegove teže, količine anksioznosti znotraj družine in od psihofizičnega stanja članov.

Družine, za katere je značilna patološka homeostaza, dodatni stres kaj hitro spravi iz ravnotežja. Adolescenca pomeni krizo za celoten družinski sistem, saj prinaša obilo sprememb, ob tem pa gre še za skrajno občutljivo razvojno obdobje, obremenjeno s krizami identitete in potencialnim razvojem psihičnih bolezni in motenj (po Kapor-Stanulović, 1988). Tudi partnerski problemi staršev se prav lahko akumulirajo in rezultirajo v razvezi zakona. Kar prepogosto se družinska kriza pokaže skozi simptomatsko vedenje adolescenta, pa naj gre za krizo identitete, psihotične in psihosomatske reakcije ali pa za alkoholizem, narkomanijo in delikventno vedenje.

Kunce in Priesmeyer (1985) menita, da stres ob prihodu na univerzo ni samo odraz potreb po osebni neodvisnosti in prilagoditvi življenjskim spremembam, ampak

se dotika tudi temeljne razvojne naloge tega obdobja, sekundarne separacije. Podobno je ugotovila Wechter (1983) - ob adolescentovem dozorevanju in poskusih ločevanja od družine, pride znotraj tega sistema do rušenja ravnotežja, negotovosti in konfliktov, kar vse zahteva prestrukturiranje modela družinskih odnosov. Starši bi morali vzpodbujati avtonomnost, reducirati interakcije z mladostnikom, saj ga te nezavedno zavirajo v procesu individuacije, ter ugotoviti svoj partnerski odnos. Opisano se ujema s spoznanji teorije družinske strukture (Kleimann, 1981; Minuchin, 1974; Teyber, 1981), da so za optimalno družinsko strukturo značilne jasne interpersonalne meje in trden, stabilen zakon staršev z določeno hierarhično avtonomijo partnerske diade, kjer ni neprimernih koalicij z otroki. Nasprotno pa medsebojni odnosi s prekomerno vpletenostjo in slabo diferenciranostjo, skupaj z napačno usmerjeno navezanostjo in zakonskimi konflikti, ovirajo psihološko separacijo ter ogrožajo prilagojenost, meni Lopez (1986).

Rice, Cole in Lapsley (1990) so uporabili dva kriterija separacije-individuacije in sicer pozitivno doživljanje separacije ter neodvisnost od staršev. Prilagajanje na college je odvisno od kohezivnosti v primarni družini, pozitivnih separacijskih čustev in (ne)odvisnosti od staršev. Separacija-individuacija je ena osrednjih razvojnih nalog in njena uspešna izpolnitev omogoči ego obvladovanje množice prilagoditvenih izzivov. S pomočjo procesa separacije je mogoče razložiti marsikateri element prilagajanja na akademsko okolje.

Avtorji menijo, da je separacija-individuacija v adolescenci tesno povezana z razvojem ega, ki doživi po regresiji veliko reorganizacijo (pride do opuščanja infantilnih objektivnih reprezentacij (starševski introjekti) in reformulacijo predstav selfa). Odnosi s starši se oblikujejo na novo, potem ko se mladostnik otrese silovitih vplivov ponotranjenih starševskih likov ter ubere lastno pot osebnostnega razvoja. Individuacija poteče od deidealizacije staršev, katerih introjekti predstavljajo osnovo adolescentovega super-ega, in reorganizacije ravnotežja med egom in super-egom, do stopnje, ko ego prevzame adaptacijske funkcije, ki so jih prej opravljala internalizirana sporočila staršev. Separacija-individuacija je primarno interpsihični proces, ki se zaključi z utrjenim doživljanjem sebe kot ločene, enkratne osebe.

Rice s sodelavci tako separacijsko-individuacijo razume tudi kot interpersonalni proces v odnosu starši - adolescent. Mladostnikova adaptacija (razvoj identitete in sposobnost prevzemanja permanentne življenjske vloge) se razvija skozi ta odnos, seveda šele potem, ko se vzpostavi ravnotežje med individuacijo in navezanostjo na starše, ki nista izključujoča se pojava - mlad človek, ki se počuti varnega in ustrezno povezanega s starši, je psihično bolj opremljen za individuacijo in prilagajanje na nove situacije, kamor spada tudi začetek študija. Zatorej imajo interakcije v družini pomembno vlogo pri razvoju in prilagajanju. Bruci s travmatskimi separacijskimi izkušnjami (izguba starša zaradi ločitve ali smrti) doživljajo začetek študija kot zelo boleč.

Avtorji poročajo, da sta konfliktna in emocionalna neodvisnost povezani z osebnostno in akademsko prilagojenostjo, konfliktna odvisnost (problematična separacija) pa z emocionalnimi težavami študentov. Tako je logična tudi negativna korelacija med konfliktno neodvisnostjo in emocionalnimi problemi na eni strani, ter pozitivna korelacija te dimenzije z emocionalno in socialno prilagojenostjo. Zdi se, da negativna, jezna in konfliktna čustva ob psihološki separaciji najbolj ovirajo uspešno prilagoditev; stališčna, emocionalna in funkcionalna (ne)odvisnost imajo manjši vpliv.

Socialna zaželenost, ki so jo Rice in sodelavci opredelili kot konformnost s pričakovani in normami akademskega okolja, je pozitivno nadaljevanje družinske

kohezivnosti in vpliva na prilagoditev novemu okolju bolj kot sama zmožnost prilagajanja.

Avtorji so PSI opisali z dvema med seboj odvisnima ($r=0,36$) dimenzijama:

1. neodvisnost od staršev (funkcionalna, emocionalna in stališčna) - mladostnikova sposobnost, da uravnava in usklajuje svoje dnevne obveznosti; odsotnost potrebe po stalnih, sprotnih potrditvah in privolitvah s strani staršev ter po njihovi emocionalni podpori; prepričanja in vrednote, ki so drugačne od starševskih;

2. pozitivna čustva, povezana s separacijo od staršev - optimističen odziv na separacijo, brez strahu in maščevalnosti.

Obe dimenziji različno vplivata na prilagajanje - v ospredju je čustveni odziv na separacijo in študenti, ki ob tem nimajo negativnih čustev, poročajo o dobri prilagoditvi na zahteve univerzitetnega okolja. Zmožnost tega, da obvlada vse te zahteve, ni toliko povezana z neodvisnostjo od staršev ali z interpsihično predelavo odnosa starši - adolescent. Zdi se, da je emocionalno izkustvo, povezano s separacijo-individuacijo dosti boljši prediktor prilagajanja. Študentova separacija povzroči preobrazbo družinskih odnosov, ki je nujna za ohranitev želene stopnje kohezivnosti sistema, adolescentu pa ustrezna razdalja od družine omogoča, da se razvija kot emocionalno in funkcionalno neodvisna oseba.

Študija Ricea in sodelavcev je opozorila na negativno povezanost med kohezivnostjo v družini in neodvisnostjo, vendar je vrednost korelacije dosti prenizka in premalo pomembna, da bi bilo upravičeno razmišljanje o psiholoških prednostih popolnega razhoda med mladostnikom in družino, saj ustrezen potek procesa separacije-individuacije spontano privede do zadovoljitve, produktivne razdalje, po drugi strani pa ohrani določeno podporo s strani družinskih članov. Zdrava predelava občutkov, povezanih z opisanim dogajanjem, izboljša psihično blagostanje pri vseh. Tako je upravičen sklep, da ima neodvisnost od staršev kaj malo opraviti s prilagoditvijo na akademsko okolje, medtem ko so pozitivna čustva v zvezi s separacijo pomemben prediktor kasnejše prilagoditve.

Richards (1991) poroča o povezavi med religioznostjo (v merah predanosti, depresivnosti, sramu, krivde in dobrega počutja) in duševnim zdravjem glede na stopnjo psihološke separacije od staršev. Religioznosti navadno pripisujemo najrazličnejše terapevtske učinke, dasiravno nekateri avtorji menijo, da je s svojimi normami in ortodoksno pomembno povezana z emocionalnimi težavami, vendar zveze med religioznostjo in psihopatologijo niso odkrili in/ali potrdili, pa tudi nobenih drugih dokazov ni, da bi močno religiozni poročali o večjem številu problemov v življenju.

Odnos do religije je lahko zdrav (intrinzična orientacija) ali nezdrav (ekstrinzična orientacija). Intrinzični verjamejo v svojo opredelitev, v veri najdejo najvišje motive ter si prizadevajo živeti po religioznih načelih ne glede na (zunanje) posledice. Religioznost te vrste ni obremenjena s predsodki, dogmatizmom, strahom pred smrtjo ali z nemočjo, povezana pa je z notranjim lokusom kontrole, življenjskim smislom ter odsotnostjo anksioznosti. Za ekstrinzične je religija predvsem "koristna" (varnost, status, samoopredelitev) in povezana z bolj primarnimi potrebami. Ta orientacija se nanaša na predsodke, dogme in anksioznost in pravzaprav meče senco na religioznost.

Ob obeh temeljnih orientacijah je Richards opisal še dve: proreligioznost (z vsebinami intrinzične in ekstrinzične) in antireligioznost (zavračanje kakršnekoli religioznosti). Intrinzični in proreligiozni študenti so manj neodvisni od staršev, prvi so tudi manj stališčno neodvisni od mater. Vendar religiozni (intrinzični in proreligiozni) izražajo enako mero eksistencialnega dobrega počutja kot ostali in s to platjo oblikovanja identitete očitno nimajo več težav, izražajo pa večja občutja krivde, kar ima

lahko za posledico dušenje agresivnih in antisocialnih impulzov ter krepitev moralnega in altruističnega vedenja. Pretirana krivda sicer lahko sooblikuje depresijo in druge emocionalne probleme, vendar pri religioznih ni disfunkcionalna.

Nereligiozni so emocionalno, funkcionalno in stališčno najbolj separirani, poroča Richards. Pri intrinzično in proreligiozno orientiranih pomeni večja nevarnost na starše dragocen izvor podpore, ki olajša odhod od doma, dasiravno ima morebitna prekomerna vpletenost negativne posledice (odvisnost, slaba diferenciranost), ki se kažejo kot emocionalne težave.

Predhodne raziskave so pokazale majhne, vendar negativne zveze med tremi dimenzijami psihološke separacije in prilagoditvijo na začetek študija, kar pa lahko za intrinzično in proreligiozno usmerjene študente predstavlja prednost. S prilagoditvijo na akademsko okolje je pozitivno povezana le konfliktna neodvisnost in za proreligiozne in ekstrinzične študente je značilna večja ogroženost v prilagajanju, ker so v odnosih s starši bolj konfliktni.

Blustein, Walbridge, Friedlander in Palladino (1991) so proučevali, do katere stopnje vplivata psihološka separacija oziroma navezanost na starše na izbiro študija ter načrtovanje kariere. Ugotovili so, da sta navezanost na starše in konfliktna neodvisnost pozitivno povezani z napredovanjem in negativno z nagibi po prenehanju študija pri adolescentkah. Pri študentih (moških) pa so prediktorji uspeha navezanost na starše, stališčna odvisnost in konfliktna neodvisnost od očeta. Struktura družine, socioekonomski status, poklic in zaposlitev staršev so potrjeni dejavniki, ki vplivajo na izbiro študija in načrtovanje kariere.

Blustein s sodelavci pojmuje proces separacije-individuacije kot ponovitev zgodnje separacije v smeri izgradnje stabilne in jasne identitete. Pri tem določena stopnja navezanosti na starše olajša razvoj avtonomnega in prilagojenega vedenja. Adolescentove percepcije separacije in navezanosti na družino so prediktorji za različna polja njegovega razvoja. Specifičen odnos do kariere lahko igra posebno vlogo na torišču interakcij v družinskem sistemu, ko se adolescent loti svojih temeljnih razvojnih nalog psihološke separacije in oblikovanja poklicne poti.

Stabilno izoblikovana identiteta je povezana s konfliktno neodvisnostjo študentov od matere, z odsotnostjo konfliktov med starši, manj pa s konfliktno neodvisnostjo od očeta. Ta dimenzija je tudi edini prediktor pri študentkah. Emocionalna neodvisnost se ni potrdila kot pomemben dejavnik za noben spol. Neodločnost adolescenta pri načrtovanju kariere lahko predstavlja homeosatski mehanizem v družini. Tudi za poklicno opredelitev je namreč nujna določena stopnja neodvisnosti, saj je nadvse ustrezno, da mlad človek sam zariše svojo poklicno pot. Disfunkcionalne družine, kjer je neodvisnost v mišljenju in čustvovanju grožnja integriteti sistema, neredko prikrito in/ali odkrito onemogočajo psihološko separacijo ter zavirajo adolescentovo samoopredelitev v zvezi s kariero. Tovrstna neodločnost je zlasti značilna za anksiozne, podredljive, pasivne, bolešno samokritične mladostnike, ki se spopadajo z identitetno zmedo in pretirano potrebo po potrditvi (posebej s strani staršev).

Blustein s sodelavci je ugotavljal odnos med težavami v sekundarni separaciji in opredelitvami v zvezi s kariero. Pri odločanju o bodočem poklicu so prepričanja o lastni učinkovitosti povezana z različnimi vidiki vrednotenja potencialne kariere. Stopnja pričakovanja o lastni poklicni učinkovitosti izrazito določa poklicno opredelitev, kar še posebej velja za samozaupanje in gotovost v zvezi s sprejetimi odločitvami. Pričakovanje osebne učinkovitosti izvira v prejšnjih dosežkih. Adolescenti z ugodnimi izkušnjami so zmožni neodvisnega mišljenja, odločanja in delovanja po lastnih vrednotah in prepričanjih, zato imajo tudi več izkušenj ter širše obzorje pri

preverjanju svojih zmožnosti. V svojih neodvisnih postopkih so bolj uspešni tudi tisti, ki niso imeli veliko separacijskih težav.

Adolescent, ki nima izkušenj z neodvisnim odločanjem, se ne more pohvaliti z uspešnimi samostojnimi podvigi, ki bi mu lahko služili kot osnova za pričakovanje lastne učinkovitosti. Zato ga pogosto preplavijo negativna čustva, ki škodijo objektivnosti razmišljanja in mladostnik sebe ne doživlja in/ali opisuje v terminih učinkovitosti.

Rezultati niso potrdili predvidevanj avtorjev o povezavah med štirimi komponentami psihološke separacije in neodločnostjo v zvezi s kariero, oziroma z učinkovitostjo odločanja. Pač pa se je psihološka separacija potrdila kot pomemben dejavnik v procesu formiranja identitete. Družine, ki zavirajo separacijo-individuacijo, lahko pretirano in/ali prezgodaj krepijo ali ovirajo poklicno odločanje in mladostniki, ki poročajo o problematični separaciji, se razporejajo na obeh polih kontinuuma (ne)opredeljenosti glede lastne kariere. Študenti, ki nagibajo k opuščanju (prenehanju uresničevanja) svojih poklicnih odločitev niti ne raziščejo dodobra vseh možnosti poklicnega udejstvovanja in se izogibajo vsem protislovnim, neugodnim spoznanjem o sprejeti (in kasneje verjetno opuščeni) odločitvi.

Težave v razvoju avtonomnih stališč ovirajo adolescenta pri izbiri poklicne poti ter vplivajo na opuščanje izbranega. Primerna, zdrava stopnja navezanosti na starše vzpodbuja raziskovanje prihodnjih možnosti in zdravo tveganje. Izkušnja emocionalne podpore staršev je pozitivno povezana z aktivnim prizadevanjem adolescenta pri načrtovanju kariere. Navezanost in podpora v družini sta tako tisto varno izhodišče, ki omogoča uspešno obvladovanje kompleksnega in izzivov polnega oblikovanja poklicne poti. Adolescentov občutek navezanosti na starše mu pomaga pri študijskem napredovanju in vztrajanju pri poklicni izbiri ter ga opremlja z večjo odpornostjo za morebitne težave, ki se pojavljajo v tem procesu. Zdi se, da navezanost ni ovira v sekundarni separaciji - izkušnja povezanosti in bližine je dobra popotnica pri raziskovanju lastne identitete. Konfliktna neodvisnost med člani družine je ugodna tako za oblikovanje kariere, kot tudi za druge sfere razvoja mladega človeka. Blustein in sodelavci menijo, da je optimalna družina družina primerno navezanih, vendar konfliktno neodvisnih ljudi.

Rezultati kažejo, da je proces separacije-individuacije tesno povezan z razvojem jasnega, dobro integriranega in s samozaupanjem obarvanega poklicnega odločanja. Konfliktna neodvisnost ob siceršnji navezanosti na starše se nadaljuje v ustrezne poklicne opredelitve, ko mladostnik nima občutkov krivde, strahu in jeze, ter ga odvrča od opuščanja začetega študija. Pri študentkah je optimalna navezanost na oba starša, utrjena s konfliktno neodvisnostjo in stališčna (ne)odvisnost nima pomena, medtem ko je za študente (moške) stališčna neodvisnost od očeta ključni rizični dejavnik, odnos oče - sin pa osnova za izbor in načrtovanje kariere, pri čemer sprejemanje očetovih stališč olajša izpolnjevanje študijskih obveznosti.

Avtorji povzemajo, da težave v psihološki separaciji na področju oblikovanja kariere nimajo napovedne vrednosti in ne vplivajo na adolescentovo prepričanje, da je kos tovrstnim nalogam. Pač pa je separacija-individuacija povezana z možnostjo in pripravljenostjo mladega človeka, da izpolnjuje zahteve na poklicnem področju. Doživljanje družinskih odnosov se pomembneje odraža na procesu separacije in na poklicnem odločanju. Doseganje avtonomije in separiranosti je rekapitulacija razvoja v zgodnjem otroštvu, zato je psihologično, da je tudi v tem obdobju določena stopnja navezanosti, bližine s starši nujno potrebno zavetje za polnjenje, obnavljanje energije potrebne za doseganje avtonomije. Tako navezanost kot avtonomija sta pri tem očitno enako pomembni. Poklicna izbira, eden največjih in najbolj kompleksnih izzivov

pozne adolescence, je najlažja za mladostnike, ki imajo izkušnjo neodvisnosti in hkrati navezanosti na starše.

Bilo bi nujno (po Goldner-Vukov, 1988), da družina ostane toplo okolje podpore in varnosti za adolescenta, da ga spodbuja pri iskanju poti v odraslost. Če je napetost v sistemu prekomerno visoka (posebej v starševski diadi), spremlja adolescentovo osamosvajanje bolesten strah, da bo s svojim "odhodom" povzročil razpad družine. Reakcije adolescenta (v obliki najrazličnejših simptomov) lahko služijo obrambi družine pred zlomom, ali pa so izraz upora proti disfunkcionalnemu sistemu - simptomatsko mladostnikova vedenje je tako mogoče razumeti tudi kot "pripravljenost" družine za spremembe (simptom je v tem smislu odraz zdravih gibal v mladem človeku) - preko enega člana se preobrazi celotni sistem.

Mladostnikom, ki se ne prilegajo v ustaljene, toge in dogmatske modele in norme, katerih se mnogi starši krčevito oklepajo, se lahko dogodi, da jih lastna družina zavrne in označi kot "črne ovce". Pri tem ne gre nujno za nevrotične študente, vsekakor pa takšno zavračanje, odtegotvanje podpore in občutka sprejetosti, sproži valove strahu in osamljenosti. Pomanjkanje gotovosti in pripadnosti pomeni grožnjo, ki marsikaterega mladega človeka prisili v beg pred samoto (ki bi utegnila pomeniti prospektivno izhodišče), v zatekanje k neke vrste kolektivizmu, konformizmu s skupino (npr. vrstnikov), k lažnemu, navideznemu podrejanju "nadomestni družini", cenenim razvedrilom, ki ponujajo iluzijo sprejetosti in prilagojenosti. Beg pred seboj in pred samoto lahko pelje v delno ali popolno osamljenost, skozi katero se zlahka prebijejo različne telesne in duševne bolezni.

Nujno se nam zdi slediti misli velikih avtorjev, kot so A. Freud, Fromm in Jung, da si je nemogoče predstavljati tako individualni kot obči razvoj brez prehoda skozi nevrozo. Ljudje se razlikujemo le v tem, da nekateri ostanejo nemočno, kot muhe ujete v pajkovo mrežo, drugi pa jo premagajo, obogateni z marsikatero dragoceno izkušnjo in spoznanjem (po Jerotić, 1988). Izid tega procesa je v veliki meri odvisen ravno od situacije v primarni družini.

VIRI

- Amoff, D.N., McCormick, N.B.: Sex Role Identification, and College Students' Projective Drawings; *Journal of Clinical Psychology*, 1990, 46, 4, 460-466
- Blustein, D.L., Walbridge, M.M., Friedlander, M.L., Palladino, D.E.: Contributions of Psychological Separation and Parental Attachment to the Career Development Process; *Journal of Counseling Psychology*, 1991, 38, 1, 39-50
- Brown, J.D., McGill, K.L.: The Cost Fortune: When Positive Life Events Produce Negative Health Consequences; *Journal of Personality and Social Psychology*, 1989, 57, 1103-1110
- Budihna-Požar, D., Umek, P.: Študijske posvetovalnice, poročilo o rezultatih vprašalnika, Projekt dolgoročni razvoj visokega šolstva v SR Sloveniji, Center za razvoj univerze, Ljubljana, 1988
- Connell, D.K., Meyer, R.G.: The reasons for Living Inventory and a College Population: Adolescent Suicidal Behaviors, Beliefs, and Coping Skills; *Journal of Clinical Psychology*, 1991, 47, 4, 485-489
- Dixon, W.A., Heppner, P.P., Anderson, W.P.: Problem-Solving Appraisal, and Suicide Ideation in a College Population; *Journal of Counseling Psychology*, 1991, 38, 1, 51-56
- Elliot, E.S., Dweck, C.S.: Goals: An Approach and Achievement; *Journal of Personality and Social Psychology*, 1988, 54, 5-12
- Elliott, T.R., Gramling, S.E.: Personal Assertiveness and the Effects of Social Support among College Students; *Journal of Counseling Psychology*, 1990, 37, 4, 427-436
- Flannery, R.B., Wieman, D.: Social Support, Life Stress and Psychological Distress: An Empirical Assessment; *Journal of Clinical Psychology*, 1989, 45, 867-871
- French, A.P., Berlin, I.N. (Ed.): *Depression in Children and Adolescents*, Human Sciences Press, New York, 1979

- Fromm, E.: *Bekstvo od slobode*, Naprijed, Zagreb, 1986
- Goldner-Vukov, M.: *Porodica u krizi*, Medicinska knjiga, Beograd, Zagreb, 1988
- Hogan, J.: *Personality Correlates and Physical Fitness*; *Journal of Personality and Social Psychology*, 1989, 56, 284-288
- Jerotić, V.: *Neurotične pojave našeg vremena*, Kolarčev narodni univerzitet, Beograd, 1981
- Jerotić, V.: *Čovek i njegov identitet*, Dođeje novine, Medicinska knjiga, Gornji Milanovac, Beograd, 1988
- Kapor-Stanulović, N.: *Psihologija roditeljstva*, Nolit, Beograd, 1985
- Kapor-Stanulović, N.: *Na putu ka odraslosti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1988
- Karabencik, S.A., Knapp, J.R.: *Relationship of Academic Help Seeking to the Use of Learning Strategies and Other Instrumental Achievement Behavior in College Students*; *Journal of Educational Psychology*, 1991, 83, 2, 221-230
- Kirsch, I., Mearns, J., Cantazaro, S.J.: *Mood-Regulation Expectancies as Determinants of Disphoria in College Students*; *Journal of Counseling Psychology*, 1990, 37, 3, 306-312
- Kurdek, L.A., Sinclair, J.R.: *Relation of Eight Graders' Family Structure, Gender and Family Environment with Academic Performance and School Behavior*; *Journal of Educational Psychology*, 1988, 80, 90-94
- Marx, E.M., Schultze, C.C.: *Interpersonal Problem-Solving in Depressed Students*; *Journal of Clinical Psychology*, 1991, 47, 3, 361-367
- McDaniel, D.M., Richards, C.S.: *Cooping with Disphoria: Gender Differences in College Students*; *Journal of Clinical Psychology*, 1990, 46, 6, 896-899
- Miller, A., Hom, H.L.Jr.: *Influence of Extrinsic and Ego Incentive Value on Persistence after Failure and Continuing Motivation*; *Journal of Educational Psychology*, 1990, 82, 3, 539-545
- Multon, K.D., Brown, S.D., Lent, R.W.: *Relation of Self-Efficacy Beliefs to Academic Outcomes: A Meta-Analytic Investigation*; *Journal of Counseling Psychology*, 1991, 38, 1, 30-38
- Perry, R.P., Penner, K.S.: *Enhancing Academic Achievement in College Students through Attributional Retraining and Instruction*; *Journal of Educational Psychology*, 1990, 82, 2, 262-271
- Peterson, C., Barrett, L.C.: *Explanatory Style and Performance Among University Freshmen*; *Journal of Personality and Social Psychology*, 1987, 53, 603-607
- Platt, C.W.: *Effects of Causal Attributions for Success of First-Term College Performance: A Covariance Structure Model*; *Journal of Educational Psychology*, 1988, 80, 569-578
- Rice, K.G., Cole, D.A., Lapsley, D.K.: *Separation-Individuation, Family Cohesion, and Adjustment to College: Measurement Validation and Test of a Theoretical Model*; *Journal of Counseling Psychology*, 1990, 37, 2, 195-202
- Richards, P.S.: *Religious Devoutness in College Students: Relations with Emotional Adjustment and Psychological Separation from Parents*; *Journal of Counseling Psychology*, 1991, 38, 2, 189-196
- Ross, P.E., Cohen, L.H.: *Sex Roles and Social Support as Moderators of Life Stress Adjustment*; *Journal of Personality and Social Psychology*, 1987, 52, 576-585
- Rubio, C.T., Lubin, B.: *College Student Mental Health: A Person-Environment Interactional Analysis*; *Journal of Clinical Psychology*, 1986, 42, 205-212
- Russel, D.W., McAuley, E., Tarcio, V.: *Measuring Causal Attributions for Success and Failure: Comparison of Methodologies for Assessing Causal Dimension*; *Journal of Personality and Social Psychology*, 1987, 52, 1248-1257
- Tomori-Žmuc, M.: *Pot k odraslosti*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1983
- Wohlgenuth, E., Betz, N.E.: *Gender as a Moderator of the Relationships of Stress and Social Support to Physical Health in College Students*; *Journal of Counseling Psychology*, 1991, 38, 3, 367-374

Motivacija druženja; koncepti, izvori in dejavniki

TANJA LAMOVEC

POVZETEK

Članek obravnava nekatere koncepte, ki so se uveljavili v zvezi s področjem družabnosti. Nekateri izvirajo iz antropologije, drugi iz sociologije, tretji iz psihologije. Glede raznolikosti disciplin, ki se ukvarjajo s to problematiko, je vspodbudno spoznanje, da se kaže vedno več poskusov integracije s pomočjo modelov, ki vključujejo spremenljivke z različnih področij.

V začetku poskušam odgovoriti na vprašanje, katerim psihološkim funkcijam služijo družabni odnosi. Sodobni avtorji soglašajo, da je pojem družabnosti preširok in da ga je potreba diferencirati glede na funkcije, ki jih vključuje. Prikazane so tudi nekatere raziskave, ki so preučevale proces razvoja prijateljstva.

Analiza socialne mreže je metoda, ki se je iz antropologije razširila v sociologijo in psihologijo. Nanaša se tako na strukturalne, kot tudi na interakcijske vidike socialnih odnosov posameznika. Opisane so najpomembnejše spremenljivke ter njihov pomen. Socialna mreža predstavlja izvor socialne opore, koncepta, s katerim označujemo vse oblike pomoči, ki so na razpolago posamezniku, ki se sooča s stresom ali krizno situacijo. Vedno bolj se uveljavlja tudi koncept "družabništva", ki označuje socialne stike, ki so sami sebi namen in služijo prijetnemu preživljanju prostega časa. Kljub temu, da je to zelo očitna funkcija druženja, je bila v preteklosti med raziskovalci precej zanemarjena.

Mnoge raziskave so pokazale, da socialna opora blaži učinke stresa, še vedno pa nimamo prepričljive razlage, na kakšen način. V zadnjem času so našli številne osebnostne korelate socialne opore, kar morda lahko nekoliko osvetli te rezultate. Ugotovili so tudi, da je socialna opora dokaj konstantna v teku življenja, bolj stabilna kot mnoge osebnostne lastnosti. Na koncu podajam še pregled spoznanj o plašnosti in osamljenosti kot oblikah primanjkljaja v družabnih odnosih.

ABSTRACT

MOTIVES FOR ASSOCIATING: CONCEPTS, ORIGINS AND FACTORS

In this article contemporary concepts concerning sociability are reviewed. Some originated in sociology, some in anthropology, and others in psychology. In spite of their diverse origins, there is a marked tendency toward integration.

The first question to be addressed is concerned with the psychological functions of sociability. The authors agree that sociability as a concept is too vague and

should be differentiated according to the different functions it serves. New data on the process of the development of friendship are presented at some length. Social network analysis is a method, developed by anthropologists which is now widely used by sociologists and psychologists alike. It deals with the structural as well as with the interactional aspects of the total person's social relationships. Its principal variables and their significance are described. Social network is a source of social support, a well known concept to denote all forms of assistance that a person encountering stress or a crisis can count on. Along with the support function, another one has been recently introduced, that of the concept of "companionship", to cover social contacts which are kept primarily as an end in itself, to be together to have a good time. This function, a very obvious one, has been quite overlooked in the past.

Many studies show that social support is associated with lower levels of stress reactions, however no convincing explanation has been found to account for that. Lately, many personality correlates of social support receipt have been discovered which may shed some light upon it. It has also been discovered that the level of social support tends to be quite constant through life, more so than many personality traits. In the end some findings regarding shyness and loneliness are presented.

MOTIVACIJA DRUŽENJA: KONCEPTI, IZVORI IN DEJAVNIKI

1. Funkcije družabnih odnosov

Dolgo časa so potrebo po družabnosti obravnavali kot enovito lastnost. Človek je po navadi družabno bitje in kot tak potrebuje stike z drugimi, ti pa so lahko bolj ali manj pogosti, številni ali zaupni. Sodobni raziskovalci se ne zadovoljujejo več s tako splošno opredelitvijo, temveč si prizadevajo poiskati potrebe in motive, ki jih ljudje zadovoljujejo v različnih odnosih. Med prvimi, ki so empirično raziskovali to problematiko, je bil Weiss (1974), ki je izdvojil 6 tipov potreb.

1. Navezanost in intimnost sta najpomembnejši značilnosti odnosov, v katerih posameznik pridobi občutek varnosti in pripadnosti. V takem odnosu lahko neposredno izražamo čustva in stališča ter se sproščeno počutimo. Oseba, ki ji primanjkuje intimnih stikov doživlja čustveno osamljenost, ki lahko vodi v depresivnost. To skupino potreb navadno zadovoljuje trajno spolno partnerstvo ali intimno prijateljstvo.

2. Socialno integracijo nudijo odnosi z ljudmi, s katerimi nas vežejo skupna zanimanja, cilji, izkušnje, stališča ali okoliščine. To so lahko prijatelji, kolegi ter različne interesne ali samopomočne skupine. Pomanjkanje vodi v socialno izolacijo.

3. Potrebo po negovanju in skrbi zadovoljujejo odnosi, v katerih posameznik prevzame skrb za drugega. Prototip teh odnosov je starševska skrb, ki pri otroku razvija občutek, da je nekomu pomemben, pri starših pa komplementaren občutek, da so nekomu potrebni. Elementi negovanja so tudi sestavni del intimnih odnosov pri odraslih, kjer se obe vlogi izmenjujeta.

4. Potrebo po potrjevanju lastne vrednosti in učinkovitosti zadovoljujemo navadno v delovnem okolju, lahko pa tudi v družini. Potrjuje nas v prepričanju, da smo v svoji vlogi učinkoviti in nam pomaga ohranjati in krepiti samospoštovanje.

5. Zanesljivo pomoč najdemo v odnosih, kjer lahko pričakujemo usluge ali vre, ki so nam neobhodno potrebni. Tako pomoč kot nega je lahko enostranska ali

obojestranska. Pomoč nam nudijo sorodniki, prijatelji ali sosedje, značilno zanjo pa je, da je neformalna. Pomanjkanje tovrstne pomoči vodi v negotovost in tesnobo.

6. Vodenje in svetovanje danes pogosto iščemo pri različnih strokovnjakih, pa tudi pri drugih osebah, ki jih spoštujemo.

Weissova delitev je v teoretičnem smislu zelo sprejemljiva in je vzbudila številne raziskovalce, pokazalo pa se je, da je v empirične namene manj primerna. Prekrivanje posameznih funkcij je preveliko. Raziskave so pokazale, da lahko empirično učinkovito razlikujemo 4 temeljne tipe odnosov:

1. Emocionalno oporo, ki vključuje izraze sprejemanja in spoštovanja,
2. Evalucijo, ki nudi povratne informacije o posameznikovem vedenju,
3. Informacije, nasvete ali navodila, ki olajšujejo reševanje problemov,
4. Instrumentalno pomoč v obliki storitev ali materialnih sredstev.

Nekoliko drugačna, a hkrati tudi dokaj podobna je opredelitev, ki jo je podal Hill (1987). Izdelal je lestvico ("Interpersonal Orientation Scale") IOS, ki vsebuje 26 trditvev, ocenjujemo pa jih na petstopenjski lestvici. Vsak od štirih podtestov meri enega od specifičnih motivov, ki sestavljajo družabnost. Avtor je izhajal iz domneve, da imajo vsi specifični motivi nekatere skupne determinante (npr. odziv drugih na nas), poleg tega pa so za vsakega značilni nekateri specifični dejavniki. S pomočjo lestvice je izvedel več raziskav, ki so njegovo domnevo potrdile. Zaključil je, da je koristno ohraniti nadredno kategorijo "družabnost", hkrati pa razlikovati med specifičnimi motivi, ko jo sestavljajo. Hill je ob sestavi lestvice predvidel 4 skupine motivov, ki jih je faktorjska analiza tudi potrdila:

1. Pozitivna stimulacija je povezana z medosebno bližino in občutkom vzajemnosti, naklonjenosti, pripadnosti, intimnosti, skratka z vsem, kar povečuje pozitivna čustva.

2. Pozornost in pohvale se povezujejo s težnjo po odobravanju s strani oseb, ki so nam pomembne, ter z željo, biti spoštovan. Osnovni motiv je potrjevanje samospoštovanja.

3. Emocionalna podpora se nanaša na blaženje in odstranjevanje negativnih čustev. Ta motiv je izrazit predvsem tedaj, ko posameznik doživlja stisko, frustracijo ali stres.

4. Socialna primerjava nam daje podatke o lastni učinkovitosti pri posameznih nalogah. Kadar objektivni podatki niso dostopni, nam drugi posredujejo mnenja, sodbe in stališča, na osnovi katerih lahko izgradimo sliko o osebi. Ta potreba je najbolj izrazita v nejasnih, dvoumnih situacijah in služi orientaciji. Čeprav ti podatki niso vedno prijetni, zmanjšujejo negotovost.

Seveda lahko druženje služi še drugim namenom, npr. pridobivanju materialne koristi, vendar avtor meni, da v teh primerih nismo upravičeni govoriti o motivu družabnosti, saj je druženje le sekundarnega pomena.

Nekaterim osebam so bolj pomembni eni, drugim pa drugi motivi, ki sestavljajo družabnost, zato lahko pričakujemo, da se bodo različno odzivale na okoliščine, ki ponujajo zadovoljitev posameznih motivov. Avtor je našel naslednje korelacije IOS z drugimi merskimi pripomočki:

	Pozitivna stimulacija	Emocionalna opora	Socialna primerjava	Pozornost
Splošna družabnost	0,71	0,50	0,34	0,24
Ekspresivnost	0,47	0,35	0,06	0,00
Empatija	0,43	0,41	0,11	0,04
Samospoštovanje	0,21	0,09	-0,07	-0,09
Socialna zaželenost	0,09	0,11	0,00	-0,00

Iz rezultatov lahko vidimo, da vse štiri skupine motivov korelirajo s splošno družabnostjo, pozitivna stimulacija in emocionalna opora pa tudi z empatijo. Presenetljivi so rezultati, da pozornost ne korelira niti s samospoštovanjem niti s socialno zaželenostjo. Lestvica ima dokaj ugodne metrijske karakteristike (notranja konsistentnost se giblje med 0,07 in 0,86), zato je rezultate težko pojasniti. Glede razlik med spoloma so rezultati pričakovani: ženske so dobile višje rezultate na lestvici emocionalne opore in pozitivne stimulacije, na ostalih dveh pa ni bilo razlik.

V anglosaški literaturi se je močno uveljavil pojem socialne opore ("social support"), ki se nanaša na medsebojne odnose, pri katerih je v ospredju pomoč pri reševanju problemov, povezanih s krizami in stresnimi situacijami. Manj pozornosti pa so raziskovalci posvetili tistim družabnim stikom, ki jih iščemo zaradi njih samih, ker nudijo priložnost za prijetno druženje in razvedrilo. Taki stiki dajejo intristično zadovoljstvo, ki izvira iz skupnega preživljanja prostega časa, rekreacije, pogovorov, izražanja čustev, obojestranskega razumevanja itd. V tej zvezi uporabljajo izraz družabništvo ("companionship"). Medtem ko "socialna opora" pomaga posamezniku, da znova najde ravnotežje, pa daje "družabništvo" pozitivne spodbude za psihično blagostanje oziroma za dvigovanje ravni zadovoljstva. Tako družabništvo kot socialna opora predstavljata temeljna elementa intimnih oziroma prijateljskih odnosov.

Karen Rook (1987) je preučevala diferencialne učinke socialne opore in družabništva. Ugotovila je, da družabništvo povečuje emocionalno blagostanje tako pri osebah, ki se nahajajo v težjih stresnih situacijah, kot tudi pri tistih, ki ne doživljajo stresa. Za osebe, ki so izpostavljeni večjemu številu blagih stresov, je družabništvo bolj učinkovito kot socialna opora, velja pa tudi obratno. Socialna opora ima pozitivni učinek večinoma le tedaj, kadar je posameznik soočen s težko življenjsko preizkušnjo. Družabništvo se je konsistentno povezovalo z večjim zadovoljstvom, njegovo pomanjkanje pa je povzročalo negativne ocene od drugih in delovalo stigmatizirajoče. Avtorica je tudi ugotovila, v čem so pozitivni učinki družabništva in iz česa izvirajo. Našla je predvsem tri skupine učinkov:

1. Družabništvo predstavlja primarni vir zadovoljstva in povečuje kvaliteto življenja. Pomanjkanje prijetnih dejavnosti je eden od povzročiteljev depresivnosti.
2. Prijetna družba razbremeni posameznika od učinkov manjših stresov.
3. Posredno zvišuje samospoštovanje. Ljudje, ki imajo veliko družabnikov, pridobijo na statusu, v obratnem primeru pa jih doleti stigma. Dejstvo, da so drugi pripravljeni preživljati svoj čas z nami, nam zagotavlja, da smo vredni in zaželeni.

Omeniti velja še en poskus konceptualnega razlikovanja motivacije za druženje. Mc Adams, Healy in Krause (1984) so preučevali motiv po intimnosti ter motiv po moči. Prvega so opredelili kot težnjo k zaupnim in toplim stikom, ki so sami sebi cilj, drugega pa kot težnjo po odločnem, ekspanzivnem, organizacijskem pristopu in prevzemanju vodstva v odnosu. Avtorji navajajo raziskavo (Winter, 1973), ki je odkrila, da študentje, ki jih motivira predvsem težnja po moči, izbirajo manj priljubljene prijatelje, verjetno zato, ker pričakujejo, da bodo bolj podredljivi. Značilno je tudi, da se bolj izogibajo konfliktov kot študentje z manj izrazito težnjo po moči. V pričujoči raziskavi so avtorji merili navedena motiva s pomočjo domišljajske tehnike TAT ter s posebnim vprašalnikom prijateljskih epizod. Rezultati so pokazali, da se motiv po intimnosti povezuje s prevladovanjem prijateljstva v dvoje ter s prevzemanjem vloge poslušalca. Take osebe so bolj pripravljene prepustiti nadzor partnerju, so bolj pripravljene razkriti svoja čustva, potrebe, strahove ter stališča do sogovornika. Razlike med motivacijsko usmerjenostjo so bile večje od razlik med spoloma. Načini izražanja motiva po moči pa so se razlikovali. Pri moških se je največkrat izražal kot nadvlada in nadzor, pri ženskah pa kot pripravljenost za pomoč.

2. Razvoj prijateljstva

Proces nastajanja prijateljstva je težko sistematično raziskovati, zato imamo o tej problematiki le malo raziskav, dale pa so dokaj pomembne ugotovitve. Teoretični okvir za tovrstne raziskave daje t. i. "teorija pravične izmenjave", ki sta jo prva predstavila Homans (1961) in Adams (1963). Po tej teoriji naj bi socialna izmenjava potekala po načelih čim višjih nagrad in čim manjših stroškov, ki so povezani z odnosom. Vsakdo naj bi poskušal "iztržiti" kar najugodnejšo izmenjavo, ob upoštevanju dejstva, da tudi partner ravna tako. Vsakdo vložiti v odnos določene attribute (npr. spretnosti, privlačnost itd.) in pridobi določene nagrade (čustveno oporo, družabništvo itd.). Nagrade in stroški morajo biti pri obeh ustrezno porazdeljeni. Čim več nagrad in čim manj stroškov lahko posameznik pričakuje, toliko bolj naj bi bil zainteresiran za odnos. Teoriji so očitali, da je preveč racionalistična in ne upošteva dovolj čustvenih dejavnikov, raziskave pa so pokazale, da v določenih pogledih ne drži.

Hays (1985) je spremljal razvoj prijateljstva v naravnih okoliščinah pri 84 študentih in študentkah. Izpolnjevali so vprašalnik, ki se je nanašal na odnos z dvema istospolnima osebam, ki so ju pred kratkim spoznali. Naslednje leto je raziskavo ponovil na 62 študentkah in 39 študentih psihologije ter jo izpopolnil. Vključevala je tako vedenje v prijateljskih odnosih, kot stališča do te osebe ter oceno stroškov in koristi. Vse to je meril s pomočjo vprašalnika, pa tudi po metodi prostih odgovorov. Preizkušanci so o razvoju odnosa poročali vsake tri tedne v obdobju enega študijskega semestra, pa tudi po treh mesecih, ko so se vrnil s poletnih počitnic.

Kot bi lahko pričakovali, je z razvojem prijateljstva odnos postajal vse bolj intimen. Stopnja intimnosti je bila tesno povezana z ocenami trdnosti prijateljstva. Dvojice, ki so se uspešno razvijale, so poleg večje intimnosti kazale več sporazumevanja, naklonjenosti, družabništva, obzirnosti itd. Odnosi, ki se niso razvili v prijateljstvo, so se od vsega začetka razlikovali v vedenjskem kot v doživljajskem smislu. Značilno je bilo, da so od vsega začetka zmanjševale število interakcij. Dvojice, ki so se uspešno razvijale, so na začetku močno povečale število izmenjav, kasneje pa so jih pričele zmanjševati. Kljub zmanjšanju števila stikov pa se je ocena trdnosti prijateljstva konstantno povečevala. Avtor je dobil podobne rezultate v obeh študijah, a jih ni znal razložiti. Zakaj tudi pri uspešnih dvojicah upade število stikov? Menil je, da potem, ko se prijateljska zveza utrdi, ni več tako odvisna od števila stikov, a pravega razloga ni našel.

Hays je opisal tudi posamezne faze nastajanja prijateljstva. Obdobje med tretjim in šestim tednom je označil kot obdobje izgradnje odnosa. V tem času so bili vsi vedenjski kazalci najbolj izraziti, velik porast pa je bil tudi v oceni trdnosti prijateljstva. To je obdobje eksploracije, v katerem so potencialni prijatelji spoznavali drug drugega, oziroma, če se izrazimo v terminih teorije pravične izmenjave, primerjali koristi in stroške. Po šestih tednih je postalo prijateljstvo relativno stabilno. Ocene prijateljstva v tem času so bile dokaj podobne ocenam 5 mesecev kasneje (korelacija je bila 0,78). Tipične izjave preizkušancev so bile:

"Zelo sva se zblížali. Vedno več časa preživiva skupaj. Lahko ji povem stvari, ki jih pred 3 tedni ne bi mogla". Ali pa:

"Počutiva se sproščeno v družbi druga druge in se imava radi kot sestri."

Dvojice, ki so uspešno napredovale, so poročale o večjem številu koristi, kot pa neuspešne dvojice. Pri uspešnih dvojicah se je razmerje med stroški in koristimi večalo v prid koristim, pri neuspešnih pa so se koristi zmanjševale. Korelacije med trdnostjo prijateljstva in koristimi so bile ob koncu semestra 0,73. Po pričakovanju bi na osnovi prej omenjene teorije moralo veljati tudi za stroške. To pa se ni zgodilo. Med uspešno

in neuspešno razvijajočimi se dvojicami ni bilo razlik v zaznanih stroških. Ti so sčasoma naraščali pri obeh skupinah. Medosebni odnosi predstavljajo tudi izvor stresa in konfliktov. Videti je, da so jih prebrodile le tiste dvojice, ki so v odnosu prejemale dovolj nagrad. Preizkušanci so se izražali takole: "Na vsake toliko nastopi med nama napetost. Nekateri stvari pri njej me zares motijo, stvari, ki jih prej sploh nisem opazila." Ali pa: "Spoznala sem jo bolje in čutim, da sva si blizu, poznam pa tudi njene slabe strani, ki mi gredo včasih na živce."

Proces spoznavanja torej odpira tudi možnosti za razumevanje in razočaranje. Rezultati kažejo, da so stroški oziroma nezadovoljstvo neizogibni vidik medsebojnih odnosov in sami po sebi ne vplivajo na razvoj odnosov. Če odnos nudi dovolj koristi, se je posameznik navadno pripravljen sprijazniti s stroški. Eden od preizkušancev je npr. zapisal: "Seveda prijateljstvo zahteva trud, toda nagrade, ki jih dobim, so vredne truda." Ta spoznanja so pomembna tudi za družinsko terapijo. Ni dovolj le razrešiti konflikte, temveč je temeljno obogatiti odnos.

Tudi spoznanje, da so stroški predvidljiv vidik razvijanja prijateljstva, je pomembno. Konflikt lahko igra konstruktivno vlogo v medosebnih odnosih, ker omogoča njihovo rast ob soočanju in prevladovanju nasprotij.

Rezultati se delno skladajo z nekoliko starejšo raziskavo, ki jo je izvedel Eidelson (1980). Izhajal je iz domneve, da se v razvoju prijateljstva vzbudita dve konfliktni težnji, in sicer težnja po druženju in težnja po neodvisnosti. To naj bi po določenem času privedlo do začasnega nezadovoljstva. V dveh longitudinalnih študijah je spremljal nastajanje novih prijateljskih zvez med študenti, ki so v dvotedenskih intervalih, v obdobju enega semestra izpolnjevali vprašalnike.

Avtor je ugotovil, da v spontano nastajajočih prijateljstvih zadovoljstvo z odnosom najprej narašča, nato nekoliko upade, zatem pa se ponovno dvigne. To se zgodi predvsem pri odnosih, ki so nam zelo pomembni, in naj bi služilo kot opozorilo, naj posameznik skrbno premisli, če želi vstopiti v obvezujoč odnos. V začetku novonastajajoča zveza predstavlja le malo omejitev posameznikov neodvisnosti, kasneje pa se začno stroški večati, ko pa se posameznik odloči, da je vredno nadaljevati odnos, stroški izgubijo pomembnost. Avtor je na osnovi rezultatov izdelal znani model kri-vuljnega odnosa med zadovoljstvom z odnosom in stopnjo vpletenosti pri razvoju prijateljstva.

Razlike med spoloma. Mnoge raziskave (npr. Hayesova) so ugotovile, da so ženska prijateljstva bolj intimna in čustveno pogojena, moška pa se spletajo predvsem v okviru skupnih aktivnosti in družabništva. V nekaterih raziskavah so našli, da so moška prijateljstva enako ali celo bolj intimna. Razlike v prijateljstvu med spoloma so izrazito kulturno pogojene in odvisne od subkulture in zgodovinskega obdobja. Če sklepamo po zapisih iz literature, so moška prijateljstva nekoč nedvomno imela večjo težo.

Hayes navaja, da pri obeh spolih tudi nastajanje prijateljstva poteka drugače. Pri moških se skoraj vedno začne z družabništvom in šele kasneje se lahko priključi osebni pogovor. Pri ženskah je to skoraj vedno začetek in šele potem sledi družabništvo. Avtor je ugotovil, da se ocene trdnosti prijateljstva pri obeh spolih niso razlikovale, kot se niso razlikovali stroški in koristi.

3. Analiza socialne mreže

Pojem socialne mreže izvira iz antropologije in je v začetku označeval strukturo socialnih odnosov posameznika. Kasneje so ga začeli uporabljati v metaforičnem smi-

slu za opisovanje najrazličnejših vidikov družabnega življenja, največkrat pa tistih, ki nudijo posamezniku socialno oporo.

Izraz "socialna mreža" je smiselno le v primeru, če z njim zares označujemo mrežo ljudi, ki so posamezniku pomembni in s katerimi ima redne stike. Mrežo dobimo tako, da v središču narišemo krog, ki predstavlja izbrano osebo (v začetku so jo označevali kot "ego"), okoli nje pa se koncentrično nizajo krogi, v katere ta vpisuje osebe, s katerimi se druži. Koncentrični model je uvedel Boissevain (1974, po Bulmer, 1987). Kriterij pa je čustveni pomen odnosov. V središču je osebni predel, ki obsega partnerja, nekaj najboljših prijateljev ali najbližjih sorodnikov. Naslednji krog vključuje osebe, ki so posamezniku sicer pomembne, a jih z njim ne vežejo izrazito intimni odnosi, lahko pa računa na njihovo občasno pomoč. To so lahko kolegi, prijatelji, sorodniki, starši, učitelji itd. Zunanji krog obsega znance, s katerimi se posameznik občasno srečuje v družbi ali pri skupni dejavnosti. S temi osebami ne izmenjuje zaupnih, temveč bolj praktične informacije.

Potem, ko posameznik vpiše v ustrezne kroge imena ali začetnice oseb, potegne črte, ki povezujejo njegov krog z vsemi drugimi. Na koncu vsake črte naredi puščico v smeri sebe ali drugega, s katero označi, katera od obeh oseb je bolj zainteresirana za odnos. Če sta obe približno enako, nariše puščici v obeh smereh, kar pomeni recipročno zvezo. V nadaljnji fazi posameznik označi še medsebojne povezave med ljudmi, ki jih je izbral. To so izključno povezave med njegovimi znanci in prijatelji in kažejo, v kolikšnji meri se sestajajo neodvisno od njega. S postopkom lahko na ta način izračunamo gostoto mreže.

Lastnosti socialne mreže delimo na strukturalne in interakcijske. K strukturalnim prištevamo število in bližino (osrednost) zvez ter gostoto. Nanaša se na stopnjo, v kateri so člani mreže neke osebe v stiku drug z drugim. Mreža je lahko v tem pogledu tesna ali ohlapna, povezane enote so lahko večje ali manjše. Gostoto izrazimo s proporcem dejanskih vezi, ki jih delimo z možnimi. Nekateri avtorji uporabljajo še druge strukturalne lastnosti socialne mreže, kot npr. pristopnost klastrov, ki pomeni razmeroma odprte enote, ter klik, kjer so vsi povezani z vsemi. Kot nadaljnjo lastnost omenjajo tudi dosegljivost, oziroma možnost, stopiti v stik z drugimi člani mreže.

Med interakcijskimi značilnostmi največkrat omenjajo pogostnost stikov, vsebinjo izmenjav (materialna pomoč, intimnost, intenzivnost čustvene pripadnosti, vrsta informacij itd.), trajanje in trajnost odnosa, multiplost vlog ter recipročnost. Medtem ko je v tradicionalnih kulturah pogostna multiplost vlog, saj je posameznik npr. sosed, prijatelj, sorodnik in sodelavec hkrati, pa postajajo v sodobni urbanizirani družbi vloge vedno bolj singularne. Večina izmenjav v mrežah ni simetrična oziroma recipročna, kar je največkrat posledica razlik v statusu ali moči (npr. otroci in starši).

Dokaj pomembna sestavljena lastnost mreže je moč vezi. Predstavlja kombinacijo skupaj preživetega časa, izrazitosti čustvenega pomena, intimnosti, medsebojne zaupnosti in recipročnosti. Močne vezi so tiste, ki so vključene v gosto socialno mrežo in povezujejo ljudi v tesne odnose. Ti odnosi so izvir občutkov varnosti in pripadnosti, so pa lahko utesnjujoči in dokaj odrezani od informacij o dogajanju v širši skupnosti. Šibke vezi predstavljajo most med primarno mrežo in širšo skupnostjo. To so vezi z osebami, ki niso povezane z drugimi v mreži, temveč imajo svojo lastno mrežo, od koder črpajo nove informacije in v katero lahko posameznika tudi uvedejo. V nekaterih okoliščinah so šibke vezi odločilnega pomena, kot npr. pri iskanju dela, stanovanja itd.

Zelo pomemben dejavnik je tudi stopnja zadovoljstva s svojo socialno mrežo. Merimo jo lahko globalno, na ustrezni lestvici, ali pa za vsakega člana posebej. Posamezne vidike lahko bolj natančno opredelimo. V tem pogledu je pomembna

predvsem želja po spremembi oziroma njena odsotnost, kot tudi vsebina zaželenih sprememb. Ni problematično le pomanjkanje bližine, včasih je je tudi preveč.

Oglejmo si na kratko še pomen posameznih kazalcev socialne mreže, oziroma njihovo napovedno vrednost. Raziskave so pokazale, da število stikov, kot tudi njihova pogostost ne daje posebno koristnih podatkov, vsaj v sociološkem smislu. Pogostost stikov je namreč odvisna od fizične bližine in dosegljivosti, po drugi strani pa se lahko zgodi, da dobi posameznik več opore od tistih, ki jih ne srečuje zelo pogosto. Bolj kot kvantiteta, je pomembna kvaliteta stikov, pa tudi njihova vsebina, ki naj bi zadovoljila najrazličnejše potrebe. Trajanje in trajnost (zanesljivost) stikov sta lahko zelo pomembni.

Pomemben kazalec je tudi gostota, čeprav raziskave kažejo, da ne deluje vedno v pozitivni smeri. V začetku so različni avtorji predpostavljali, da se z gostoto mreže povečuje komunikacija med člani, s tem pa naj bi se povečala tudi socialna opora in tudi socialni nadzor. Člani goste mreže bolje poznajo potrebe drug drugega, hkrati pa vršijo pritisk in tako preprečujejo različne socialne deviacije. Raziskava, ki jo je izvedel Wellman (1979, po Bulmer, 1987), pa je npr. pokazala, da gostota socialne mreže ni bila povezana z dostopnostjo socialne opore. Pravi, da danes na splošno prevladujejo bolj razpršene socialne vezi, ki ne tvorijo enovite strukture. Večina socialnih mrež je neenakomerno gosta in navadno vključuje več substruktur. Podobne rezultate so dobili tudi drugi avtorji (Willmott, 1987).

Neustrezno je tudi podcenjevanje šibkih vezi. Ni res, da izražajo odtujenost sodobnega urbanega življenja, pravi Wilcox (1881, po Bulmer, 1987), temveč lahko predstavljajo most s skupnostjo in s tem omogočajo večjo socialno mobilnost. V svoji raziskavi je ugotovil, da so se npr. ločene ženske uspešneje prilagodile na nov status, če so bile njihove prejšnje socialne mreže manj goste in so imele več šibkih vezi. Podobne rezultate je dobil Hirsch (1981, po Bulmer, 1987), ki je preučeval ženske, ki so se po dolgotrajnem statusu gospodinje vrnile na študij ali delo. Ohlapne mreže omogočajo ljudem, ki se nahajajo v prehodnih situacijah, večji manevrski prostor in so manj utesnjujoče kot tiste, ki so tesno povezane z določeno vlogo. Šibke vezi nudijo nove informacije, pomagajo pa tudi pri integraciji v skupnost. Močne vezi sicer povzročajo večjo kohezivnost na ozkem področju, a vodijo v fragmentacijo v odnosu na širše skupnosti. Močnejše vezi so značilne za mlajše, manj izobražene in pripadnike manjšin. Služijo predvsem zaščiti pred negotovostjo, hkrati pa lahko vodijo v izolacijo. Zaključimo lahko, da gostota sama zase ni posebno pomemben kazalec, v kolikor ne upoštevamo še socioloških in psiholoških podatkov. Samo s strukturalnimi značilnostmi socialne mreže ne moremo učinkovito predvideti ustreznosti socialne opore. Delno je to morda metodološka pomanjkljivost, saj postopki določanja posameznih kazalcev niso standardizirani, delno pa lahko razmeroma majhno učinkovitost analize socialne mreže pripišemo prezko zastavljenim raziskavam, ki ne vključujejo interdisciplinarnega pristopa.

4. Determinante socialne opore

S pojmom socialne mreže označujemo strukturalne in interakcijske vidike posameznikovega medsebojnega okolja, ki lahko vrši najrazličnejše funkcije. Ena je zagotavljanje socialne opore posamezniku, ki se nahaja v stresni ali krizni situaciji. Socialno oporo lahko nudijo tako profesionalne kot neprofesionalne osebe. Kot socialno oporo označujemo vse oblike pomoči, ki pomagajo prizadetemu posamezniku mobilizirati notranje izvore moči ter obvladati čustvena bremena. Vključuje pa tudi

pomoč pri konkretnih nalogah, učenju spretnosti, vodenju ter zagotavljanju materialnih sredstev.

Številne raziskave so pokazale, da se ustrezna stopnja socialne opore povezuje z manjšo patologijo oziroma obolevnostjo. Strokovnjaki domnevajo, da socialna opora blaži učinke stresa, čeprav še ni povsem jasno kako. Prve raziskave, ki so se pojavile v začetku 80. let, so preučevale predvsem posledice ustrezne oziroma neustrezne socialne opore, včasih tudi njene korelate, zdaj pa se je težišče preusmerilo na iskanje njenih determinant. Kateri so tisti dejavniki, ki zagotavljajo ustrezno socialno oporo?

Nekatere raziskave so preučevale socialno oporo posredno, prek značilnosti socialne mreže. Hammer (1981) je npr. ugotovil, da so socialne mreže oseb z diagnozo shizofrenija manjše kot pri ostalih, v njih prevladujejo sorodniki, nesorodniki pa so medsebojno manj povezani kot pri kontrolni skupini. Njihove zveze so bile bolj asimetrične in so vsebovale manj multiplih odnosov, kot je to običajno.

Značilnosti socialne mreže vplivajo tudi nato, kako zaznavamo obstoječo socialno oporo. Carolyn Cutrona (1986) je v svoji raziskavi želela ugotoviti, katere dimenzije objektivnega socialnega okolja najbolj pripomorejo k psihološkemu občutku opore. V raziskavo je vključila dve temeljni spremenljivki socialne mreže (velikost mreže in pogostost stikov, posebej za sorodnike in nesorodnike). Zaznano socialno oporo je na osnovi Weissove razdelitve uvrstila v 6 kategorij (navезanost, socialna integracija, nega, potrjevanje, zanesljiva pomoč in vodenje). Prejšnje raziskave (Cohen in Hoberman, 1983) so namreč pokazale, da so učinki različnih oblik socialne opore (materialna pomoč, samospoštovanje, pripadnost, evalucija) razmeroma malo povezani in da ima vsaka od njih drugačen vpliv na psihično blagostanje. Avtorica je izbrala dve skupine preizkuševalcev, in sicer poročene matere z eno leto starim otrokom ter skupino starejših oseb obeh spolov. Spremenljivke socialne mreže so bile pri starejših oseb pomembno povezane s stopnjo zadovoljstva. Najpomembnejša je bila pogostost stikov in prisotnost ključnega odnosa (vsi niso bili poročeni). Pomembno je bilo tudi število oseb, ki hkrati kaže na kvantiteto, kot tudi raznolikost možnosti za zadovoljvanje različnih potreb. Pri poročenih materah so bili vsi ti kazalci manj povezani z zadovoljstvom. Avtorica je izračunala, da največ 30% variance socialne opore oziroma zadovoljstva z njo lahko pojasnimo s parametri socialne mreže.

Dunkel-Schetter, Folkman in Larazus (1987) so izvedli dokaj zapleteno raziskavo, v kateri so želeli odgovoriti na več vprašanj. Prvo je bilo, ali nekateri ljudje dobijo več socialne opore kot drugi. Med mnogimi kazalci, ki so jih uporabili, so bili pomembni le nekateri. Največ opore so dobile osebe, ki niso čutile nelagodja, ker so bile potrebne pomoči, nadalje osebe z visokim samospoštovanjem, kot tudi tiste, ki so visoko vrednotile avtoritete. Med njimi je bilo tudi več religioznih oseb, vendar se lahko vprašamo, če je pri tem odločilna njihova lastnost ali pa dejstvo, da imajo več religioznih prijateljev.

Na vprašanje, katere stresne situacije vzbudijo največ socialne opore, je bil odgovor nedvoumen. Na prvem mestu je bila ogroženost zdravja. Avtorji pripisujejo to normativnemu vidiku družbe, ki pravi, da je v takih primerih pomoč na mestu. Bolj negotovi pa so ljudje tedaj, ko je ogroženo posameznikovo samospoštovanje. Tovrstne situacije vedno implicirajo določen neuspeh, zato se ljudje bojijo, da pomoč morda ne bo dobrodošla in bodo zavrnjeni.

Tretje vprašanje se je nanašalo na vpliv načina, kako se posameznik spoprijema s svojo težavo. Tu so bili odgovorni najbolj nejasni. Navadno se ljudje iskreno odzovejo, ko vidijo, da se bližnji spoprijema s problemom. Strategije spoprijemanja pa lahko postanejo za druge neprijetne, posebno, če vključujejo konfrontacijo. Zato se

neredko zgodi, da zaradi lastnega udobja poskušajo prepričati osebo, naj ravna drugače. Socialna opora ni vedno koristna, posebno, če jo nudijo ljudje z nasprotnimi interesi. Možno je tudi, da ustreznost socialne opore vpliva na način spoprijemanja s problemom, ali pa je povezava krožna. Spoprijemanje vzbudi oporo, ta pa potem povratno vpliva na način spoprijemanja.

Socialno oporo so v začetku pojmovali predvsem kot lastnost okolja, novejše raziskave pa kažejo, da je od osebnosti odvisno, kako bo posameznik zaznaval svoje okolje in se odzival nanj. Zato se mnogi zavzemajo za večje upoštevanje osebnostnih spremenljivk. Sarason in sodelavci (1986) pa gredo še dlje in predlagajo, da bi socialno oporo pojmovali kot osebnostno variabilo. Izvedli so longitudinalno raziskavo, ki je trajala tri leta, in ugotovili, da je stabilnost zadovoljstva in dostopnosti socialne opore celo večja kot pri lastnostih, kot so anksioznost, sovražnost, depresivnost itd. Tudi osamljenost je kazala zelo veliko stabilnost. Zaznana dostopnost socialne opore je bila dokaj konstantna celo v prehodnih obdobjih, ko je bil posameznik prisiljen zamenjati svoje socialno okolje (npr. zaradi študija).

Avtorji so se zanimali tudi za družinske razmere, v katerih so odraščale osebe z različno socialno oporo. Podatki so sicer retrospektivni, kažejo pa, da kvaliteta odnosa s starši pomembno vpliva na občutek vključenosti v družbo. Osebe z izrazito socialno oporo so opisovale svoje starše kot naklonjene, empatične ter sposobne privilegirane zanimanja zanje. Osebe s pomanjkljivo socialno oporo so opisovale svoje starše bolj negativno.

Raziskava je vključevala tudi posnetke interakcij v laboratorijski situaciji. Ocenevalci so jih presojali glede na stopnjo razvitosti medsebojnih spretnosti, pri čemer seveda niso vedeli, kdo ima ustrezno in kdo neustrezno socialno mrežo. Rezultati so pokazali, da je povezava med socialno oporo in medosebnimi spretnostmi zelo izrazita. Ljudje, ki so imeli malo socialne opore, so bili po ocenah opazovalcev precej manj razvite medosebne spretnosti, takega mnenja pa so imeli tudi sami. Primanjkljaj ni bil toliko v poznavanju teh spretnosti, temveč v pomanjkanju zaupanja, ki jim je preprečevalo, da bi jih učinkovito uporabili v socialni situaciji. Iz tega sledi, da je v terapevtske namene bolj primerno zagotoviti ugodne pogoje, ki povečujejo zaupanje, kot pa ustvarjati dodatno socialno oporo.

Sarason s sodelavci (1983) je tudi avtor merskega pripomočka z nazivom: "Vprašalnik socialne opore" (SQS), ki meri dve dimenziji. Prva se nanaša na število ljudi, h katerim se posameznik lahko zateče ob najrazličnejših problemih in priložnostih (npr. če bi se rad z nekom pogovarjal, če bi se razšel s partnerjem, če bi se znašel v krizni situaciji, če bi potreboval nasvet, itd). Število ljudi naj bi bilo povezano s prepričanjem, da v primeru potrebe ne bo ostal sam. Navodilo zahteva, da posameznik navede začetnice teh oseb, zato je možno določiti tudi raznolikost socialne opore. Druga dimenzija se nanaša na stopnjo zadovoljstva s posameznim odnosom, ki jo posameznik oceni na 6-stopenjski lestvici. Vprašalnik ima ugodne metrijske karakteristike, precejšnjo stabilnost ter notranjo konsistentnost. Korelacija med številom oseb in skupnim zadovoljstvom je 0,34. Z njim so izvedli več raziskav, ki so pokazale, da osebe z visokim številom vezi poročajo o več pozitivnih dogodkih, nad katerimi občutijo tudi več nadzora. Število vezi je pozitivno koreliralo s samospoštovanjem. Glede negativnih dogodkov med osebami z visokim in nizkim številom vezi, ni bilo razlik. Kot že nekatere prej omenjene raziskave, tudi ta nakazuje velik pomen pozitivnih doživetij, ki jih nudi druženje kot tako, ne le v funkciji pomoči v težavah.

5. Plašnost in osamljenost

Cheek in Buss (1981) opredeljujeta plašnost kot občutek nelagodja in zavrtosti v prisotnosti drugih, ki izvira neposredno iz medosebne narave situacije, in ne iz možne ogroženosti. V tej zvezi se uporabljajo še nekateri drugi izrazi, kot npr. "socialna anksioznost", ki daje večji poudarek simptomom, ki se pojavijo v socialni situaciji. Plašnost je povezana tudi z družabnostjo, ki se nanaša na težnjo po druženju, oziroma na željo, biti z drugimi raje kot biti sam. Plašna oseba se izogiba družbe, ker se boji, da jo bodo drugi negativno ocenili, nedružabna pa zato, ker si družbe ne želi. Nekatere plašne osebe so dokaj družabne, kar jim povzroča konflikt. Po eni strani so močno motivirane za družbo, hkrati pa so preveč preplašene in zavrte, da bi bile uspešne. Konflikt se pogosto razreši tako, da negativne posledice plašnosti zmanjšajo posameznikovo težnjo po druženju.

Različni avtorji so našli različno stopnjo povezanosti med plašnostjo in družabnostjo. Cheek in Buss sta dobila korelacijo $-0,30$, Jones, Briggs in Smith (1986) $-0,43$, Bruch (1986) pa celo $-0,58$. Čeprav dobljene korelacije še vedno dovoljujejo konceptualno razlikovanje obeh lastnosti, podobno, kot tudi rezultati, ki so jih dobili s pomočjo faktorske analize, pa je narava teh povezav še vedno dokaj nejasna.

Pri nekaterih ljudeh je plašnost občasen, prehodni pojav, ki je odvisen od okoliščin, pri drugih pa predstavlja relativno trajno osebnostno potezo. Kaže se kot nagnjenost posameznika, da se v najrazličnejših socialnih situacijah odziva s povečano anksioznostjo, pozornostjo do sebe in izogibanjem teh situacij. Zimbardo (1977) poroča, da se je 42% študentov v ZDA označilo kot občasno plašne, 25% pa je bilo kronično plašnih. Nagnjenost k plašnosti ima precej veliko genetsko komponento, eno največjih med osebnostnimi lastnostmi. Jones, Briggs in Smith navajajo naslednje osebnostne korelate plašnosti:

odločnost: $-0,54$

ekstraverzija: $-0,45$

čustvena labilnost: $0,32$

samospoštovanje: $-0,58$

Znanih je več lestvic za merjenje plašnosti, rezultati različnih avtorjev pa si dokaj nasprotujejo. Medtem ko Cheek in Buss menita, da je treba razlikovati družabne od nedružabnih plašnih ljudi, ker naj bi se razlikovali v obvladovanju medsebojnih spretnosti, pa drugi trdijo, da je njihovo vedenje v medsebojnih situacijah dokaj podobno. Brunch, Gorsky, Collins in Berger (1989) so izvedli raziskavo, v kateri so preučevali različne vidike socialnega obnašanja, kot tudi kognitivne in somatske odzive plašnih oseb. Njihovi rezultati so potrdili, da so nekatere plašne osebe družabne, druge pa ne, vendar v njihovem vedenju niso našli razlik. Potrdili so tudi, da je plašnost kot relativno trajna osebnostna lastnost povezana z nefunkcionalnim vedenjem v socialnih situacijah, ki je lahko somatske, kognitivne ali vedenjske narave. Kljub temu da je njihovo vedenje dejansko manj ustrezno, pa so ga sami ocenili še slabše kot njihovi partnerji. Avtorji domnevajo, da so plašne osebe tako preokupirane s seboj, da nimajo časa opazovati, kakšen vpliv imajo na druge.

Spoznavanja v zvezi s plašnostjo so še zelo nepopolna, podobno pa velja tudi za problematiko osamljenosti, čeprav je bila slednja deležna precejšnje pozornosti raziskovalcev. Osamljenost lahko opredelimo kot doživljanje primanjkljaja v kvaliteti ali kvantiteti socialne mreže. Večina raziskav je bila usmerjena na preučevanje posameznih vidikov osamljenosti, največkrat na značilnosti socialne mreže in sociodemografske variable, na medsebojne spretnosti osamljenih oseb ter njihove osebnostne

značilnosti. Te raziskave so sicer našle posamezne povezave, zaradi ozke zasnovanosti pa niso mogle ugotoviti relativnega pomena posameznih dejavnikov.

Večina raziskav kaže, da občutki osamljenosti odgovarjajo dejanskemu stanju: take osebe preživijo več časa same, z osebami nasprotnega spola se srečujejo manj pogosto, imajo manj intimnih prijateljev, še posebno nezadovoljne pa so s kvaliteto družabnih stikov. Vendar pa nekateri avtorji opozarjajo, da je primanjkljaj le relativen. Jones (1981) npr. ni našel nobene zveze med številom oseb v mreži in osamljenostjo, našel pa je manjšo raznolikost stikov. Zaključil je, da ni podatkov, ki bi kazali, da so osamljeni socialno izolirani, pač pa da se obnašajo, kot da so. Vzroki naj bi bili v načinu, kako zaznavajo, ocenjujejo in se odzivajo na medsebojne situacije.

Med osebnostnimi lastnostmi, ki se konsistentno povezujejo z osamljenostjo, sta Peplau in Perlman (1982) našla plašnost, introvertiranost, nizko samospoštovanje, anksioznost, depresivnost in neustrezni atribucijski slog. Zanimalo ju je tudi, na kakšen način te lastnosti vplivajo na osamljenost. So morda taki ljudje bolj nezaželeni? Jim njihove lastnosti otežkočajo ohranjanje odnosa? Si ne znajo pomagati pri premagovanju osamljenosti? So kriva negativna pričakovanja? Na vsa ta vprašanja še nimamo zanesljivega odgovora.

Delen odgovor daje raziskava, ki jo je izvedel Stokes (1985). Vključil je tako podatke o socialni mreži, kot osebne lastnosti. Med prvimi se je izkazala kot pomembna le gostota stikov med člani mreže, ki je bila z osamljenostjo v obratnem sorazmerju. Močno negativno povezavo je našel tudi z ekstravertiranostjo. Ta je bila hkrati povezana s številnimi spremenljivkami socialne mreže. Ko je računsko odstranil te povezave, je bila korelacija med ekstravertiranostjo in osamljenostjo statistično nepomembna. Očitno je, da je povezava le posredna. Ekstravertirani so manj osamljeni zato, ker imajo ustrežnejšo socialno mrežo.

Tudi čustvena labilnost je bila v precejšnji korelaciji z osamljenostjo. Tudi potem, ko je avtor odstranil vpliv socialne mreže, je bila korelacija še vedno pomembna. Avtor meni, da je vzrok za večjo osamljenost čustveno labilnih oseb največkrat na kognitivni ravni, ker so bolj nagnjene k temu, da iščejo pomanjkljivosti drugih in jih tudi težje prenašajo.

Različne raziskave so tudi pokazale, da se osamljenost povezuje s primanjkljajem v medosebnih spretnostih. Ena od njih je samorazkrivanje. Cecilia Solano s sodelavci (1982) je izvedla poskus, v katerem je preizkušance soočila z neznano osebo, s katero naj bi se pogovarjali. Rezultati so bili zelo zanimivi. Neosamljeni študenti so v pogovoru z istospolnim partnerjem pričenjali z neintimnimi temami, z osebo nasprotnega spola pa so začeli intimen pogovor. Pri osamljenih je bilo ravno obratno. Z istospolnimi vrstniki so načenjali intimne teme (kasneje se ta raven ni obdržala), pri nasprotnem spolu pa so se intimnih tem izogibali.

Jones, Hobbs in Hockenbury (1982) pa so preučevali pozornost do partnerja pri osamljenih in neosamljenih osebah. Kot bi lahko pričakovali, so bile osamljene osebe manj pozorne. Ko so jim nudili ustrezen trening, se je njihova pozornost do partnerja bistveno povečala, zmanjšala pa se je tudi samoocena osamljenosti.

Kljub temu, da so mnoge raziskave našle dejanski primanjkljaj v medosebnih spretnostih osamljenih, pa s tem še ni vse pojasnjeno. Morda pa ustrezno znanje imajo, le da ga ne uporabljajo, bodisi zaradi negativnih pričakovanj, ali pa zato, ker se togo držijo (pasivne) vloge, ki so jo prevzeli. Horowitz in Vitkus (1986) sta preučevala vedenje depresivnih oseb, kot tudi odzive drugih nanje. Za depresivne osebe je značilno prevzemanje podrejene vloge, to pa vzbudi druge, da se vedejo dominantno, pa čeprav dobronamerno. Dominantni odzivi drugih vzbujajo še večjo podrejenost, ki ohranja občutja nemoči in neučinkovitosti. Poskus sta ponovila tudi na

študentih, od katerih so bili nekateri osamljeni, drugi pa ne. Osamljenim študentom sta dodelila dominante vloge, ki so jih odigrali prav tako neosamljeni. Ker so bile vloge dodeljene in zanje niso bili odgovorni, so jih brez težav sprejeli, saj je bilo "socialno zaželeno", da jih dobro odigrajo. Poskus kaže, da zares ni toliko problem v pomanjkanju spretnosti, temveč v nepripravljenosti za njihovo izvajanje.

Jenny de Jong-Gierveld (1987) je izdelala model za preučevanje osamljenosti, ki vključuje značilnosti socialne mreže, osebnostne lastnosti in kognitivne vidike. Model omogoča istočasno preučevanje večjega števila spremenljivk, predvideva pa tudi posredne in neposredne vzročne vplive posameznih dejavnikov. Poudarek je na kognitivnih procesih, ki posredujejo med značilnostmi socialne mreže in doživljanjem. Preverila ga je v več raziskavah. V eni je zbrala demografske podatke (spol, starost, s kom živi, itd.), podatke o socialni mreži, vidike samopodobe itd. Rezultati so pokazali, da je bil najpomembnejši dejavnik, s kom nekdo živi. Neporočeni starši (verjetno matere) so bili najbolj osamljeni od vseh, najmanj pa so bili tisti, ki so živeli s partnerjem. Naslednja skupina osamljenih so bili neporočeni. Šele potem so prišle na vrsto osebnostne lastnosti, in sicer negativna samopodoba. Približno toliko pomembne so bile tudi nekatere lastnosti socialne mreže: število stikov s sosedi, nezadovoljstvo z odnosi, itd. Avtorica zaključuje, da so "psihološke" spremenljivke pri osamljenosti le sekundarnega pomena, zato jih ne smemo precenjevati. Problem osamljenih, ki živijo sami ali z otrokom, ni le njihov osebni "neuspeh", temveč klasične družine, podcenjuje pa pomen prijateljskih odnosov in ostalih manj tradicionalnih zvez. Dodamo lahko, da je negativna samopodoba morda tudi posledica neustrezne socialne mreže, ki je v zapadni družbi vir dodatne stigmatizacije. Vsekakor je treba k problemu osamljenosti pristopiti s širše družbene perspektive in ne iskati razlogov le znotraj posameznika.

VIRI

1. Brunch, M.A., Gorsky, J.M., Collins, T.M., Berger, P.A. (1989). Shyness and sociability reexamined: A multicomponent analysis. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 57, 5, 904-915.
2. Bulmer, M. (1987). *The social basis of community care*. London, Unwin Hyman.
3. Check, J.M., Buss, A.H. (1981). Shyness and sociability. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 41, 2, 330-339.
4. Cohen, S., Hoberman, H.M. (1983). Positive events and social support as buffers of life change stress. *J. Appl. Soc. Psychol.*, 13, 98-125.
5. Cutrona, C.E. (1986). Objective determinants of perceived social support. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 50, 349-355.
6. De Jong-Gierveld, J. (1987). Developing and testing a model of loneliness. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 53, 1, 119-128.
7. Dunkel-Schetter, C., Fokmen, S., Lazarus, R.S. (1987). Correlates of social support receipt. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 53, 1, 71-80.
8. Eidelson, R.J. (1980). Interpersonal satisfaction and level of involvement: A curvilinear relationship. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 39, 460-470.
9. Hays, R.B. (1985). A longitudinal study of friendship development. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 48, 4, 909-924.
10. Hill, C.A. (1987). Affiliation motivation: People who need people... but in different ways. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 52, 5, 1008-1018.
11. Homans, G.C. (1961). *Social behavior: Its elementary forms*. London, Routledge & Kegan Paul.
12. Horowitz, L.M., Vitkus, J. (1986). The interpersonal basis of psychiatric symptoms. *Clin. Psych. Review*, 6, 443-369.
13. Jones, W.H., Hobbs, S.a., Hockenbury, D. (1982). Loneliness and social skill deficits. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 42, 4, 682-689.
14. Jones, W.H., Briggs, S.R., Smith, T.G. (1986). Shyness: conceptualization and measurement. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 51, 3, 629-639.

15. Mc Adams, D.P., Healy, S., Krause, S. (1984). Social motives and patterns of friendship. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 74, 4, 828-838.
16. Peplau, L.A., Perlman, D. (1979). *Toward a social psychological theory of loneliness*. V: Cook, M., Wilson, G. Love and attraction. New York, Pergamon Press.
17. Rook, K.S. (1987). Social support versus companionship: Effects on life stress, loneliness, and evaluation by others. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 52, 6, 1132-1147.
18. Sarason, I.G., Levine, H.M., Basham, R.B., Sarason, B.R. (1983). Assessing social support: The social support questionnaire. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 44, 1, 127-139.
19. Sarason, I.G., Sarason, B.R., Shearin, E.N. (1986). Social support as an individual difference variable: Its stability, origins, and relational aspects. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 50, 4, 845-855.
20. Stokes, J.P. (1985). The relation of social network and individual difference variables to loneliness. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 48, 4, 981-990.
21. Solano, C.H., Batten, P.G., Parish, E.A. (1982). Loneliness and patterns of self-disclosure. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 43, 3, 524-531.
22. Vitkus, J., Horowitz, L.M. (1987). Poor social performance of lonely people: Lacking a skill or adopting a role? *J. Pers. Soc. Psychol.*, 52, 6, 1266-1273.
23. Weiss, R.S. (1974). *The provisions of social relations*. V: Rubin, Z. Doing unto others. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Psihologija skoz psihoanalizo

VII. del

Elementi negotovosti

DUŠAN RUTAR

POVZETEK

V našem prispevku smo poskusili elaborirati nekatere koordinate t.i. postmoderne psihologije, ki je v razviti teoretski misli dosegla že zavidljive in upoštevanja vredne dosežke. Problematizirali smo zlasti dva aspekta sodobnih živahnih razprav o naravi in statusu objekta psihološkega raziskovanja.

Prvi se nanaša na razpravo o subjektu, drugi na proizvodnjo, status in funkcije psihološke vednosti.

Prva teza je bila, da ne obstaja subjekt, potopljen v tekst sveta; le-tega na noben način ni mogoče misliti. Zagovarjamo raje fragmentirane tekste in teorijo subjekta, fragmentiranega in razsutega po tekstih.

Druga teza je radikalnejša: pomanjkanje znanstvene kredibilnosti psihologije je vzvod njene družbene in tehnološke moči ter učinkovitosti.

ABSTRACT

PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS

PART VII.

ELEMENTS OF UNCERTAINTY

In our article we present an attempt to elaborate some coordinates of so-called postmodern psychology, which became, in recent theoretical discourses, very fruitful. We put under the question two aspects of contemporary lively theoretical discussions about the nature and status of the object of psychological research. First we talk about status of subject and second, about the politics of psychological knowledge.

Our first thesis is that there is no subject within the text of the world. In fact, there is no text of the world at all. Instead of the text of the world we would rather speak about fragmented text and subject, fragmented and displaced through the texts.

Our second thesis is more radical: the crucial element of psychology's social and technological power and a lever of it's efficacy is situated in its lack of scientific credibility.

Benevolo lectori salutem

Mnogi bodo že uvodoma začutili, da je postmodernizem neobetavna in pusta pot. Vseeno mislim, da v resnici obljudlja, da bo zasenčila vse, kar je dosedaj proizvedla psihologija.¹

Poznamo samo eno psihologijo, tj. psihologijo, ki je nastala z XIX. stoletjem, ko so nekateri avtorji začeli verjeti, da je mogoče duševno in mentalno bolne posameznike usposabljanje. Sprva je bilo to predvsem moralno usposabljanje, zato ni bilo brez povezave z vzgajanjem. Brez pozornosti, ki so jo usmerili na duševno in mentalno prizadete posameznike², ne bi bilo psihologije, kot jo poznamo danes. Zagotovo bi nastala drugačna psihologija.³

Disciplinarne⁴ pozornosti psihologije, ki je omogočila na začetku nepredstavljen razvoj testov in drugih metodoloških prijemov, s katerimi je mogoče opazovati in opisovati posameznike in njihovo duševnost, sprva torej niso bili deležni nekonformistični posamezniki, pač pa ljudje, ki so bili zelo pripraven objekt raziskovanja. Mentalno prizadeti posamezniki, katerih preučevanje in usposabljanje je zahtevalo nastanek novih institucij,⁵ so bili v očeh javnosti, pa tudi v očeh strokovnjakov, usmiljenja vredni ljudje, ki jim je bilo treba pomagati. Pomoč je bila potrebna; skozi zahtevo po pomoči je postala tudi uresničljiva.

Nove institucije so bile potrebne zato, ker je do začetka XIX. stoletja veljalo prepričanje, da duševno prizadetih posameznikov ni mogoče usposabljanje in učiti. Ni treba dodati, da je delo v teh institucijah poleg posameznikov krepilo tudi in predvsem same institucije. Temelj, na katerem so zrastle, je bil pomoč posameznikom, ki si sami ne morejo pomagati. Posameznikom, ki si sami ne morejo pomagati, morajo pomagati drugi, ki to znajo in zmorejo, predvsem pa hočejo.

Psihologija je torej proizvod praks, ki od nje pričakujejo in zahtevajo določeno vrednost. Vrednost je že na samem začetku zavezana zahtevam po moralnosti, praktičnosti in uporabnosti, ki jih določajo kriteriji pomoči tistim, ki jo potrebujejo. Seveda pa je mogoče prav te zahteve in pomoč, praktičnost, moralno vrednost in uporabnost vrednosti, postaviti na mesto spoznavnega objekta.

Od začetka XIX. stoletja je psihologija predvsem psihologija intelektualnih sposobnosti, osebnostnih potez, značilnosti individuuma, lastnosti posameznika in skupin. Preučevanje lastnosti posameznikov in skupin, izračunavanje korelacij in trud, ki ga psihologi vlagajo v napovedovanje prihodnjih stanj posameznikov in skupin, koristi zlasti institucijam. Zavedamo se, da smo tezo izrekli nekoliko hitro, zato jo bomo skušali v nadaljevanju podkrepiti z nizom argumentov.

1 Gergen, K. J. (1992), str. 18.

2 Prvi objekt psihološkega raziskovanja je bil Victor, divji deček iz Aveyrona. Več o tem glej v: Rose, N. (1985).

3 Psihologijo, o kateri govorimo, bomo imenovali **newtonska psihologija**. Za to imamo dva tehtna razloga: (1) to je psihologija, za katero je posameznik stvar, ki jo je mogoče poljubno natančno opazovati in opisovati. Psihologija opisuje posameznika, tako kot opisuje newtonska fizika nebesna telesa, (2) tako kot nebesna telesa ne govorijo, tudi posameznik, ki ga opisuje psihologija, ne govori.

4 Disciplinarne zato, ker je bil objekt **raziskovanja** obenem tudi objekt **spreminjanja**. Psihologije zato ni mogoče misliti brez povezave z medicino in pedagogiko. Njihova logika je dokaj enostavna: objekt je najprej treba čim bolj natančno spoznati, nato pa ustrezno vplivati nanj, da se bo spremenil v skladu s spoznanji.

5 Institucije so potrebne iz dveh razlogov: v njih je mogoče posameznike brez težav nadzorovati in kontrolirati, poleg tega pa se opirajo na ugotovitve, da so najprimernejše mesto za zdravljenje.

Spoznavni objekt psihologije je predpostavka institucij, ki ga proizvajajo, ohranjajo, distribuirajo, predvsem pa opisujejo in merijo. Psihologija je institucija v polju institucij, zato njene vednosti ne moremo obravnavati ločeno od odnosov moči, ki polje definirajo.

Razvoj psihologije je s seboj kmalu prinesel težavo, ki potrjuje zgornjo tezo o naravi in statusu institucije. Nastal je svojevrstni paradoks. Stopnja in obseg preučevanja posameznika sta postala obratno sorazmerna s stopnjo njegove avtonomnosti in spoštovanja. Manj preučevanja je skoraj avtomatično pomenilo več posameznikove intimnosti, avtonomnosti in moči.⁶ Vedno kompleksnejša metodologija in vedno bolj razdrobljena psihološka vednost sta pogojevali vedno natančnejša in podrobnejša opazovanja posameznika, ki se kmalu ni mogel več skriti pred mašinerijo v rokah psihologov, zlasti pa tistih, ki so verjeli v psihologe in psihologijo.⁷ Nevarni niso postajali samo psihologi, zares nevarni so bili naročniki, ki so od psihologov zahtevali vedno bolj sofisticirane metode dela. Z razvojem psihologije in njenih metod opazovanja in dela zato izginja tudi subjektova intimnost. S tem ne mislimo samo tega, da se posameznik ne more skriti pred psihologom, mislimo zlasti na dejstvo, da subjekt preprosto nima več svoje intimnosti. Vsa intimnost je povnanjena in izgubi status intimnosti. Intimnost je pozunanjena in ni več intimnost. Pred seboj imamo - vsaj načelno - povsem razvidnega **psihološkega človeka**.

Na prvi pogled nastaja vtis, da psihologija opazuje posameznika (psihološkega človeka). V vsakdanji praksi je vtis zelo prepričljiv, kar govori o tem, da so ljudje, ki verjamejo v psihologijo, sprejeli svoj status psihološkega človeka. Niti položaj psihologije niti položaj posameznika pa vseeno nista jasno določljiva in še manj določena, čeprav nas dejstvo, da skoraj ni raziskav, ki bi preučevale medsebojno odvisnost in povezanost psihologije z drugimi institucijami, vztrajno skuša prepričati v nasprotno. Prepričevanje temelji na predpostavki, da so institucije druga od druge neodvisne, kar seveda pomeni, da niso potrebne nobene raziskave, ki bi analizirale njihovo medsebojno odvisnost. Neodvisnemu posamezniku-stvari odgovarja neodvisna veda - psihologija. Neodvisni psihološki človek potrebuje neodvisno (nevtralno) opazovanje, ki ga zmorejo psihologi.

Na drugi strani vsako poseganje izven ozkega polja, ki ga definira psihologija, takoj razglasijo za pretiravanje. Kot da psihologija noče slišati za interdisciplinarnost in odvisnost od drugih institucij. Ta ignoranca seveda ni slučajna.

Moderna psihologija živi v svetu, polnem medsebojnega ujemanja in dopolnjevanja (psihološkemu človeku ustreza psihologija, potrošniški družbi psihologizirani potrošniki, managerjem psihologija potrošništva, vodenja in psihologija majhnih skupin, šolam in drugim institucijam psihologi kot svetovalni delavci itd.).

Ob svojem nastanku je psihologija predvsem praktična, zato se ne sprašuje o vzrokih svojega nastanka in razvoja. Tudi danes je psihologija predvsem praktična, zato se ne sprašuje o pogojih svojega obstoja in elementih, skozi katere se reproducira. Moderna psihologija je tu zato, da ponudi ustreznost in dopolnjevanje.

6 Prim. Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1982), str. 143 et seq.

7 Vedno težje je bilo mogoče doživljati svet, ne da bi same izkušnje takoj postale predmet psihološkega raziskovanja, eksperimentiranja in razlaganja. Več o tem problemu glej v: Lyotard J.-F. (1985).

ALI OBSTAJA POSTMODERNA PSIHOLOGIJA?

Spoznavni objekt. Moderna psihologija je pomagala ustvariti nov objekt opazovanja: modernega posameznika, ki je objektiviziran, fiksiran in analiziran.⁸

Individualizirani subjekt živi v harmoničnem sožitju z normativnim sistemom, ki ga je proizvedla - skupaj z drugimi humanističnimi in družboslovnimi vedami - psihologija. To je element, ki omogoča napovedovanje posameznikovega prihodnjega obnašanja. Napovedujemo lahko zato, ker tako psihologizirani posameznik kot psihologija s svojim normativnim aparatom in znanstveno metodologijo, obstajata in se ohranjata v univerzumu, ki ga strukturirajo zahteve tehnološke vednosti, instrumentalne racionalnosti in odnosi moči. Vsi naštetih dejavniki oblikujejo nekoherentno in nekonsistentno mrežo zahtev in pričakovanj, izven katere psihologija ne more obstajati. Kljub nekoherentnosti in nekonsistentnosti mreže lahko napovedujemo, kaj se bo zgodilo v prihodnosti, čeprav to še ne pomeni, da se približujemo logiki in ciljem razsvetljenstva.

Psihologija je lahko učinkovita samo toliko časa, dokler noče nič vedeti o backgroundu, ki smo ga pravkar orisali, saj kriterije učinkovitosti določa prav ta. Psihologija ne more sama, neodvisno od drugih institucij, določati kriterijev svoje učinkovitosti. Background je že interpretiran in samo ignoriranje tega omogoča verjetje v nevtralnino in nevrednostno opazovanje sveta. Ignoriranje je v tem primeru zelo selektivno, saj mora tako ali drugače upoštevati interpretativni background. Background je polje, ki šele omogoča interpretacijo, kar pomeni, da vsako opazovanje in vsaka vednost predstavlja zgolj reinterpretacijo nečesa, kar je vseskozi že interpretirano. Nova vednost je zgolj posrečena reinterpretacija, ki ji je uspelo proizvesti element, ki na ozadju reinterpretacije ni bil možen, opažen, interpretiran, predpostavljen, ali pa je bil zamolčan, prezrt, ignoriran, potisnjen, izrinjen, izključen.

Učinkovitost vednosti pomeni ujemanje interpretacije z zahtevami in pričakovanji backgrounda, ki jo je omogočil. Strogo vzeto zato psihologija ne ve, zakaj je učinkovita, zagotovo pa vsaj deloma ve, kaj proizvaja. Z naraščajočo učinkovitostjo se psihologija približuje mistiki. Njena moč je torej v njeni nevednosti.

Psihologija je popularna, kar pomeni, da ji je uspelo najti dovolj uporabnikov, ki od nje pričakujejo posebno obliko vednosti - vednost o ego, ki je v samem bistvu človeka. Psihologija odgovarja na to zahtevo s proizvodnjo metod, ki naj ozdravijo ego, tj. samo bit modernega človeka. Krepitev ega naj subjekta varuje pred pesimizmom in dvomom.⁹

Sklicujoč se na postmodernizem, se moderna psihologija pripravlja ponuditi še več istega. Isto v tem primeru pomeni celosten in dinamičen pogled na subjekta, ki da ga je mogoče ustrezno spoznati samo v njegovi univerzalni celovitosti. Kot da nikoli ni obstajal Freud, ki je v težnjah po restituciji močnega jaza vedno znova prepoznal prisilo k ponavljanju! Ego predstavlja točko, kamor se psihologi vedno znova vračajo, zato lahko upravičeno rečemo, da ima njihovo početje značaj omenjene prisile.

F. Lyotardu se je zdelo vredno razlagati logiko postmoderne misli otrokom.¹⁰ Njegov poizkus bi kdo utegnil razumeti kot naiven in samouničujoč prijem analitika, ki je prepričan, da lahko razlaga kompleksne teoretske probleme otrokom, za katere vsekakor lahko mirno rečemo, da s teorijo nimajo ravno veliko poglavljenih stikov.

⁸ Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1982), str. 159.

⁹ Logoterapija in antropodinamika sta najnovejši različici ego psihologije, namenjeni tistim, ki trpijo zaradi izgube smisla. Stabilizirani ego bo ponovno odkril smisel, ki je sicer objekt subjektive nezadržne strasti.

¹⁰ Lyotard, J.-F. (1990).

Kljub temu je njegov poizkus, če že ne učinkovit, vsaj izzivalen; nenazadnje je izziv tisti element, s katerim bi morali biti raziskovalci v zelo bližnjih in pristnih stikih.

Naš namen ni razlagati razprave o postmoderni psihologiji otrokom; naš namen je vzvišen: biti hočemo izzivalni, tj., v harmoničnem skladu z našo naravo.

Postmodernizem je lahko samo alternativa, ki ima v primeru psihologije svoje mesto v umetnosti. Alternativa (postmoderna) psihologija je zato lahko samo psihoanaliza kot umetnost interpretacije.

Postmoderna psihologija je psihoanaliza. Psihoanaliza nima alternative, zato ni mogoče razvijati nikakršne post-postmoderne psihologije ali postmoderne psihoanalize.

Prevladujoča psihološka raziskovanja, ki kljub vsemu vztrajajo pri newtonski mehaniki, se gibljejo znotraj univerzuma, ki ga strukturirajo štiri osnovne koordinate.

Prva je **objekt raziskovanja**. Vseeno je ali so to emocije, motivacija, kognitivni procesi, vedenjski vzorci ali kaj drugega. Pomembno je dejstvo, da je za psihologe njihov objekt raziskovanja preprosto tam zunaj, neodvisen od njih. Le redki razmišljajo o tem, da je objekt proizvod določenih historičnih dejavnikov, ali drugače rečeno, da je strdina, usedlina dejavnikov, ki jih sami ne poznajo dovolj dobro, pogosto pa se jih sploh ne zavedajo.

Druga koordinata je **metodologija** empiričnega psihološkega raziskovanja. V dobri pozitivistični maniri XIX. stoletja mora še vedno biti objektivna in nevtralna. Metodologija, pravijo, naj bo komplementarna z objektom raziskovanja. In tudi je. Da bo stvar še bolj zapletena, velja tudi obratno.

Tretjo koordinato postavlja in ohranja **vera v razvoj vednosti**. Psihologi preprosto verjamejo, da njihovo znanje v vseh pogledih z vsakim dnem vse bolj narašča. Končno bo seveda doseglo točko, od koder bo mogoče z enim pogledom zajeti vso pestrost človekovega psihičnega življenja, z vsemi detajli vred.

Četrta koordinata je **uporabnost** psihološke vednosti. Verjetno je psihološka vednost med najbolj uporabnimi, izkoriščanimi in etabliranimi vednostmi v sodobnem svetu. Psihološka praksa živi v najtesnejšem stiku z logiko proizvodnje vsakdanjih praks. Njena vednost je neposredno prevedljiva v tehnološko vednost, ki v trenutku, ko postane uporabna, noče slišati za kritični glas razuma. Psihologija je uporabna povsod (v norišnici, zaporu, bolnišnici, šoli, tovarni - tu se ji sploh obetajo zlati časi, saj managerji nenehno povprašujejo po psihologiji uspešne komunikacije, uspešnih pogajanj itd. - naftnih ploščadih itd.). Uporabnost in neposredna prevedljivost v tehnološko vednost predstavljata najmočnejšo in najučinkovitejšo koordinato moderne psihologije.

Postmoderna misel seveda ne zahteva od psihologije, da preneha biti uporabna; problematizira pa način, kako psihologija utemeljuje in zagovarja svojo vednost in metodologijo, zlasti pa seveda svojo uporabnost in uspešnost.

Psihologi ne opisujejo objektivnih dejstev, pač pa dejstva, ki so rezultat delovanja določenih sil, praks in strategij, ki konstituirajo in prečijo polje, znotraj katerega se psihologija sploh lahko konstituirala in ohranja. Naloga psihologije je, da pokaže na učinke, ki jih proizvaja tehnologija (uporabljanje testov, računanje korelacij in definiranje faktorjev uspešnosti, raba preizkušanj, eksperimentov, klasificiranje ljudi, terapevtske metode in tehnike, kognitivni in drugi treningi itd.), in zahteve, ki narekujejo uporabo tehnologije.

Tudi psihologi so proizvod praks, ki od njih pričakujejo določeno vednost, ki naj bo uporabna. Psiholog ima načeloma dve možnosti: lahko se identificira s psihologijo,

ali pa jo naredi za svoj spoznavni objekt. Pozicija takega psihologa bo seveda z vidika instrumentalne racionalnosti videti kot nekaj iracionalnega.

Bistvena naloga psihološkega raziskovanja je analiza pogojev, ki omogočajo njen nastanek in obstoj. Vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je kompleksno in vse prej kot enostavno: ali lahko obstaja psihologija, ki bi bila objekt analitičnega raziskovanja?¹¹

Tehnologija, ki ji je psihologija in psihološko raziskovanje zavezano, se spreminja, o tem seveda ne more biti dvoma. Spreminja se, ker zasleduje logiko profita, ki mora že po svoji naravi proizvajati vedno nove izdelke. Logika profita pa ne zahteva samo vedno novih izdelkov; zahteva tudi vedno nove in drugačne ljudi. Zavezanost psihologije tehnologiji nasprotuje sami definiciji psihološkega raziskovanja, ki hoče biti objektivno in nevtralnno. Problem objektivnega spoznavanja je že v tem, da vsako spoznanje pomeni nov element realnosti, kar pomeni, da trditev v trenutku, ko je bila izrečena, ni več resnična, saj se je istočasno svet spremenil in ni več tak, kakršen je bil. Strogo vzeto, vsaka pozitivistična trditev o naravi objektivnega sveta je laž že v trenutku, ko je izrečena.

Vprašanje, ki se vsiljuje kar samo, je: kako je mogoče, da je psihologijo skozi vse spremembe tehnologij vedno znova tako dobro etablišana, če pa vedno znova trdi, da objektivno spoznava svet.

Psihologija se spreminja: spreminja se lahko komplementarno s spremembami tehnologije, ali pa drugače od njih. Problem je naslednji: če objektivno spoznava svet, ne more biti dobro etablišana, saj ima distanco do sveta, ki ga spoznava, v nasprotnem primeru sveta namreč ne more spoznavati. Dobra prilagojenost psihologije tehnologiji na drugi strani pomeni, da sveta ne spoznava objektivno.

Svet, in z njim tudi psihologi in psihologija, je subjektiviran. Subjektiviranost sveta pomeni odsotnost objektivnih, faktičnih dejstev. Posledice te ugotovitve so daljnosežne. Merjenje posameznih situacij nam ne more povedati, kaj se dogaja med njimi; še manj nam lahko pove, kaj se bo dogajalo v prihodnosti. Posameznik ni več enota merjenja, pač pa element, ki ga radikalno ni mogoče meriti. Obenem zapišimo, da je prav posameznik moment, ki omogoča spremembe: le-te torej niso napovedljive in izmerljive.

Posameznika bomo razumeli kot mesto preloma in diskontinuiranosti backgrounda, ki omogoča proizvodnjo, opazovanje in razumevanje realnosti.

Psihologija je pred dvema nerešljivima problemoma: posameznika ne more opazovati, celote, v katero je potopljen posameznik s psihologijo vred, pa tudi ne zaradi paradoksov, ki so značilni za vsako celostno opazovanje sistemov.

Psihologija ne more objektivno spoznavati sveta, lahko se samo pretvarja, da ga objektivno spoznava.¹²

Spoznavanje je tako zavezano imanentni in konstitutivni nemoči: spoznavajoči subjekt je potopljen v svet, ki ga spoznava; če pa ga hoče spoznati, mora zavzeti do njega določeno razdaljo. To zagato lahko reši tako, da svet pač spoznava retrogradno, ali pa tako, da uporabi Wittgensteinovo lestev. V vsakem primeru je opazovanje parcialno, čeprav to ne pomeni, da je tudi pomanjkljivo. Parcialno opazovanje ni opazovanje kartezijskega koordinatnega sistema, pač pa **topološkega sistema**.

11 Glej zanimivo razpravo o tem problemu v: **Shotton, J. (1992)**.

12 Spoznavanje objektivnega sveta je zavezano logiki srca nežne duše, ki ne more sprejeti dejstva, da živi človek v umetnem svetu, in ne v naravnem. Umetni svet je proteza, ki jo uporabljamo zato, da si pomagamo pri premagovanju hendikepa, ki je v tem, da ne moremo prek meja, ki jih postavljajo naše iluzije. Onstran meja umetnega sveta ni nikakršnega naravnega sveta: subjekt je v svojem najglobljem smislu hendikepirano bitje.

Naloga psihologije na tej ravni je torej jasna: **deobjektivizacija sveta**. To je edina prava oblika prilagajanja svetu, ki jo ima na voljo. Deobjektivizacija sta **ironija** in **aluzija**; to pomeni, da želimo opozoriti na nepredstavljenost realnosti.

Deobjektivizacija sveta ne pomeni zapiranja možnosti za subjektivacijo: prav nasprotno, s tem jih šele zares odpira. Ni več enega, objektivnega sveta, ki naj se mu posameznik prilagaja; obstaja veliko svetov, še več pa je takih, ki bi lahko nastali. Naloga psihologije, ki je neposredno povezana s prejšnjo, je demistifikacija sveta, zlasti tehnologije, ki obljublja nenehen razvoj posameznikov in skupin, izboljšanje pogojev za življenje itd. Demistifikacija seveda pomeni tudi demistifikacijo same psihologije in njene učinkovitosti. Pri tem velja zlasti omeniti njeno najtrdovratnejšo značilnost: eklecticism. Deobjektivizacija sveta pomeni odsotnost kriterijev, ki bi služili kot instrument pri prevajanju ene paradigmatike vednosti v drugo.

Demistificirana psihologija je psihologija, ki se je odpovedala svoji razsvetljenski vlogi.

Postmoderna psihologija je antirazsvetljenska psihologija. Antirazsvetljenstvo lahko na kratko predstavimo v petih potezah:

1. Svet je dan v obliki historičnih simbolnih struktur, ki predstavljajo odprt sistem odnosov asimetričnosti, neenakopravnosti in neenakovrednosti. Subjekt spozna svet s pomočjo teh bolj ali manj koherentnih struktur, ki niso njegov proizvod: spozna strukture z njimi samimi. Teh struktur ni mogoče zavrniti, zato, v primeru psihologije, tudi ni mogoče nekritično zavračati njihove uporabnosti in praktičnosti. Navsezadnje omogočajo ljudem bolj ali manj znosno življenje. Strukture so po definiciji odprte za nove interpretacije, ki spreminjajo svet, tj. same sebe. Nobeno spoznavanje ne more biti nepozitivistično. Vedno selekcioniramo elemente, ki jih sprejememo kot dejstva. Dejstva nato postanejo elementi izmenjave.
2. Vsako spoznavanje je zavezano iluziji o napredovanju spoznavanja. Antirazsvetljensko spoznavanje je nelinearno, saj to sledi iz narave strukture.
3. Kriteriji resničnosti so imanentni strukturam, so a priori. Lahko so eksplicirani, ali pa virtualni. Spoznavajoči subjekt uporablja te kriterije, ne da bi se tega v celoti in vedno zavedal.¹³ Družba je sestavljena iz posameznikov, le-ti pa imajo družbo v svojih glavah.
4. Antirazsvetljenstvo je ironija.
5. Antirazsvetljenstvo ne obstaja.

Subjekt. Subjekt, ki ga ne raziskuje psihologija, je strukturno mesto v kaotičnem svetu, okoli katerega se strukturira red. Subjekt je nenavadni atraktor. Predstavlja mesto negotovosti in element nedoločljivosti. Uhaja sleherni definiciji in opisu, zato je napovedovanje njegove prihodnosti mesto nemoči vsake vednosti. Istočasno je pogoj za proizvodnjo katerekoli vednosti.

Psihologizirani subjekt je proizvedla psihologija,¹⁴ da bi si z njim zagotovila in utrdila svoj položaj. Moderna psihologija je z vidika potrošnje nepogrešljiva. Psihologizacija posameznika je strategija, skozi katero so začeli psihologi posameznikom pripisovati lastnosti in sposobnosti. Ta strategija v XIX. stoletju ni bila brez povezave z evgeniko, socialno higieno in filantropijo. Z njo se je odprl nov univerzum, v katerem je bilo mogoče klasificirati in razvrščati ljudi in jih normalizirati. Z razvojem statistike je dobila psihologija matematično oporno točko, okoli katere je lahko še

¹³ Ponuja nam se vznemirljiva in zanimiva primerjava s tezo fizika D. Bohma, ki je že v 50-ih letih razvijal koncept o *implicate order*. Več o tem glej v: Hiley, B. P., Peat, F. D. (1991).

¹⁴ Ko govorimo o subjektu, se moramo vprašati, za koga je subjekt? Več o naravi subjekta glej v izvrstnem zborniku: Cadava, E., Connor, P., Nancy, J.-L. (1991).

dotatno utrdila svoj položaj. Posameznikove lastnosti in sposobnosti je bilo mogoče poljubno razvrščati vzdolž neskončnega števila kriterijev.

Pred nastankom psihologije ne moremo govoriti o osebnostnih lastnostih, motivaciji, emocijah, značaju, osebnostnih strukturah, dimenzijah, vzorcih obnašanja itd. Psihologizirani subjekt predstavlja njen odgovor na razvijajoči se interes za dušo posameznika, ki se je pojavil z reformacijo v XVIII. stoletju.

Psihologijo je bilo mogoče tolerirati samo tako, da je s svojim početjem maskirala disciplinatorne pritiske moči.¹⁵

Uspelo ji je razvijati vednost, ki naj bi služila subjektu, učinek pa je bil ravno nasproten: z razvojem vse bolj sofisticiranih tehnik merjenja in izdelanih terapevtskih in semiterapevtskih tehnik in metod, s katerimi je bilo mogoče vplivati na nenormalne (v statističnem pomenu besede) in bolne posameznike, je postajal posameznik vedno bolj odvisen od njih. Za posameznika in njegovo duševno in mentalno zdravje je bila namreč zainteresirana država. Njen interes je prek posameznika ciljil na samoohranitev. V zadnji fazi je torej dobro države in njenih institucij, ne pa posameznika.

Paradoks, ki mu je bila psihologija zavezana, kaže na njeno nemoč: njen cilj je narediti posameznika transparentnega. V ta namen konstruira tezo o duševnosti, ki predstavlja nekakšen Innenwelt subjekta. Z analizo obnašanja in sklepanjem na značilnosti te notranjosti, ohranja varno razdaljo do lastnega početja. Tezi o duševnosti, ki se skriva nekje za telesno podobo, je komplementaren napor narediti to notranjost prosojno. S tem se psihologija izogne tudi analizi površinskih mehanizmov, ki določajo njo samo in naravo spoznavnega objekta. Tehnološka vednost zahteva misteriozno notranjost, ki jo je treba spoznati.¹⁶ Skozi analiziranje notranjosti se distribuira in ohranja moč. V tem smislu je behavioristična psihologija radikalnejša od humanistične.

Moč ni nasilje, pač pa tehnologije, skozi katere naj subjekt spozna in razvija samega sebe. Moč je discipliniranje samega sebe skozi uporabo psihološke vednosti, ki zase trdi, da pozna skrite kotičke duševnosti in zakonitosti njenega delovanja. Vednost o duši proizvaja duševnost vzdolž kriterija resničnosti, ki ga s pridom uporabljajo tehnologije. Resnica o duševnosti postane vzvod v rokah tehnologije, s katerim lahko disciplinira (učinkovitost vednosti in moči pride do izraza tam in takrat, ko se moč ne kaže kot nasilje in prisila; ko prevlada občutek, da so odnosi med ljudmi npr. harmonični in naravni) posameznike.

Brez duševnosti ne bi bilo selekcije nadarjenih in talentiranih učencev, emocionalnih in vedenjskih motenj, socializacije, razvijanja inteligentnosti, senzitivnih treningov, metod uspešnega učenja, komuniciranja, premagovanja stresa in tesnobe pred izpiti, strategij celostnega učenja itd. Brez moderne psihologije managerji ne bi mogli biti uspešni pri svojem delu, ljudje pa ne bi vedeli, kako naj si razlagajo neverbalno komunikacijo, geste in drže telesa. Zlasti pa ne bi vedeli, kako razlagati pisavo in sanje, in to, ali sanje napovedujejo prihodnost.

Duševnost je historična fikcija (noben sistem v človeški družbi ni stabilen, stabilnost je mogoče proizvajati samo z iluzijami, človek ne more živeti v nestabilnem sistemu. Sistem deluje skozi subjektive iluzije, predpostavke, projekcije, zrcaljenja; fikcij, iluzij, predpostavk, projekcij itd. ni mogoče odpraviti, saj bi s tem odpravili sistem in sam subjekt), ki povezuje psihologijo in normativno uporabo bio-moči, s

15 Danes se udeleženci raznih individualnih in skupinskih oblik postterapevtskega usposabljanja radi pohvalijo, da niso od psihologov in terapevtov čutili nikakršnega vsiljevanja in prisile.

16 Obenem seveda že ponuja odgovor na zahteve: metode in tehnike, s katerimi lahko subjekt doma, ogrnjen v domačo haljo, spoznava svoj resnični jaz.

pomočjo katere so postali psihologi in kvazi psihologi svečeniki moderne dobe: navaden moderni smrtnik sam namreč ne more spoznati skrivnosti svoje duše. Moderni subjekt potrebuje Drugega, ki edini lahko interpretira, dešifrira in dekodira sporočila, za katera sam ne ve, kaj pomenijo. Drugi je mesto, za katerega se verjame, da pozna Psihologijo.

Psihologi se skušajo postaviti na mesto drugega.

Psihologija prikriva svojo nemoč s transferjem, tj. s proizvodnjo iluzij. Pri tem ni pomembno, ali psihologi verjamejo v to, kar počnejo, zadošča, da verjamejo podložniki. Podložniki so psihologizirani subjekti. Neuspeh psihologije postane pogoj njene obstoja: vsaka dobra psihološka raziskava se konča z ugotovitvijo, da bodo potrebna še dodatna raziskovanja, če bomo hoteli priti do resnice.¹⁷ Neuspeh znanosti utemeljuje in legitimizira potrebo, ki zahteva še več istega. Ena njenih najpomembnejših funkcij je, da preprečuje navadnim smrtnikom, da postanejo sami sebi psihologi.

Psihologija potrebuje, komplementarno z zahtevami tehnološke vednosti, zlasti ubogljivega, pokornega, učljivega, v zadnjem času seveda ustvarjalnega, prodornega, samozavestnega, iniciativnega in kreativnega, prilagodljivega in popustljivega posameznika, ki bo čim bolj uporaben in produktiven na prostem trgu in srečen, ne da bi se menil za mnenja drugih (odporen torej). Podobno velja za skupine: te morajo biti kontrolirane, učinkovite in uspešne. Psihologizirani subjekt je torej hkrati objekt znanstvenega raziskovanja in objekt discipliniranja. Vprašanje je: kakšni so učinki raziskovanja/discipliniranja.

Prvi odgovor: psihološko raziskovanje proizvaja, distribuira in uporablja razlike med posamezniki. Tehnologija uporablja psihološka spoznanja tako, da jih premesti in transformira. Znanstvena spoznanja premešča v polje politike, kulture in ekonomije; transformira pa jih tako, da tehnološko vednost opira na znanstvene temelje. S tem legitimizira znanost in prepreči vpogled v naravo tehnološke vednosti. Nemoč tehnologije zahteva več znanstvene vednosti, ki naj pojasni detajle, s katerimi tehnološka vednosti ne ve, kaj naj počne. Znanost pojasnjuje detajle in proizvaja nove distinkcije, ki bodo zahtevale nadaljnje raziskovanje. Istočasno jih tehnologija prevajanja v tehnološko vednost ne bo mogla asimilirati, pa tudi asimilirana vednost bo odprla detajle, ki jih tehnologija ne bo mogla disciplinirati. S tem se dvojni krog zaključí.

Postmoderna psihologija je sprejela načelo nedoločenosti kot svoje metodološko vodilo. To je eden od načinov upora vednosti proti tehnologiji bio-moči. Vprašanje: kakšni so učinki upora?

Na tem mestu se ne moremo strinjati s Foucaultovo opazko, v kateri je primerjal znanost in medicino. Znanost naj bi namreč imela zdravilno moč (na osnovi pravilno postavljene diagnoze naj bi predpisala terapijo). Problem je namreč v tem, da ima te moči še preveč.

Naloga znanosti je vsekakor v tem, da pokaže na naravo polja, katerega del je. Če je to polje neenakopravnosti, neenakosti, izkoriščanja, dominacije, discipliniranja, kontrole, represije, je njena naloga, da na to opozori. Njena posebna naloga pa je, da pokaže, s čim sama prispeva k ohranjanju tega polja. Ker ni mogoče izstopiti iz igre moči, je mogoče vsaj pokazati, kdo dobiva. Realnost je mogoče spoznati samo, če smo del nje, a to še ne pomeni, da je dovolj, če smo zgolj del. Na drugačen način razumljena introspekcija nam pomaga, spoznavati realnost. Dovolj je, da se vprašamo,

17 Prim.: Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1982), str. 196 et seq.

kdo smo. Odgovoriti na to vprašanje resno pomeni proizvajati fikcijo,¹⁸ ki je resničnejša od realnosti, ki jo vsak dan živimo.

REFERENCE

1. Rose, N. (1985), *The psychological complex: Psychology, politics and society in England, 1869-1939*, London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
2. Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, New York, London: Harvester Wheatsheaf.
3. Kvale, S. (edit.) (1992), *Psychology and Postmodernism*, London, Newbury Park: SAGE Publications.
4. Lyotard, J.-F. (1990), *Postmoderna protumačena djeca: pisma 1982-1985*, Zagreb: August Cesarec, Naprijed.
5. Lyotard, J.-F. (1985), *Odgovor na pitanje: što je postmoderna?*, *Kulturni radnik*, št. 3, str. 109-22.
6. Cadava, E., Connor, P., Nancy, J.-L. (edit.) (1991), *Who comes after the subject?*, New York, London: Routledge.
7. Shotter, J. (1992), "Getting in Touch": *The Meta-Methodology of a Postmodern Science of Mental Life*, v: Kvale, S. (1992), str. 58-73.
8. Gergen, K. J. (1992), *Toward a Postmodern Psychology*, v: Kvale, S. (1992), str. 17-30.
9. Hiley, B. J., Peat, F. D. (edit.) (1991), *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*, London, New York: Routledge.
10. Bowie, M. (1987), *Freud, Proust and Lacan: theory as fiction*, Cambridge: Cambridge University Press.

18 Več o tej temi glej v: Bowie, M. (1987).

**Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa,
III. del:
Analiza poteka socializacije na mikro ravni
- od faze latence do faze študija**

VESNA V. GODINA

POVZETEK

Tekst predstavlja analizo poteka socializacije na mikro ravni kot drugi temeljni del Parsonsove socializacijske teorije. Prinaša torej podrobno analizo zadnjih treh faz individualne socializacije. Skozi analizo posamičnih faz - faze latence, faze adolescence in faze študija - je pokazano: mesto vsake od faz v socializacijskem procesu; ključne značilnosti socialnega sistema, v katerem vsaka izmed faz poteka; proces individualnega socialnega učenja; delitev dispozicij za potrebe; in najpomembnejši rezultati vsake izmed faz socializacije.

ABSTRACT

THE ANALYSIS OF SOCIALIZATION PROCESS ON MICRO LEVEL - FROM THE LATENT PHASE TO PHASE OF STUDY

The analysis of socialization on micro level is presented in the text as the second basic part of Parsons's socialization theory. It brings a detailed analysis of the last three phases of the individual socialization. Through the analysis of the latent period (phase), adolescence and phase of study the author indicates: the place of each of the phases in socialization process; the key characteristics of social system (into which it is implemented); the process of social learning; the differentiation of need-disposition; and the most important results of each of the phases.

V naši dosedANJI analizi Parsonsove socializacijske teorije smo uspeli v osnovnih dimenzijah očrtati tako temeljne značilnosti Parsonsovega socializacijskega modela, kot tudi temeljne dimenzije poteka socializacije v prvih treh socializacijskih fazah, namreč oralni, postoralni in ojdipovski. Tako nam preostane še, da si na kratko pogledamo, kako se proces individualne socializacije po Parsonsovem mnenju zaokroži v fazah latence, adolescence in študija.

In prav temu cilju je namenjen pričujoči tekst.

FAZA LATENCE

Faza latence je po Parsonsovem socializacijskem modelu četrta faza primarne socializacije. Njena ključna značilnost je otrokov vstop v šolo. To pomeni ponovno razrušitev v prejšnji ojdipovski fazi vzpostavljenega ravnotežja, saj se definicija socialne realnosti ne pokriva več z družinskim sistemom. Vstop v šolo in nastop vrstniške skupine znova, v socializacijskem procesu drugič, redefinirajo okvire socialnega sistema iz prejšnje faze. Hkrati pa od otroka zahtevata, da zlomi - in to dokončno - okvir ozkih identifikacij, ki je bil vzpostavljen v družini, ter da se emancipira od primarnih emocionalnih vezi v družini. Tako je torej ključni poudarek te faze na interakciji zunaj družine ter na učenju vlog s tem v zvezi (extrafamilia role learning).

Tako šolski razred kot vrstniško skupino Parsons opredeli kot socialna sistema, ki sta v bistvu izvedena iz družinskega socialnega sistema (cf. Parsons, Bales 1956:114). V kolikor šola osnovno shemo socialnega sistema, ki jo otrok pozna že iz družine, v bistvu le reproducira, pa skupina vrstnikov izpostavlja nekatere bistveno nove principe.

Prehod iz družinskega v šolski socialni sistem v Parsonsovi analizi socializacije predstavlja prvi korak iz družinskih socializacijskih shem. Ta prehod pa karakterizirajo tako elementi kontinuitete, kot tudi elementi diskontinuitete. Elementi kontinuitete z družino v šolskem socialnem sistemu so predvsem: obrazec hierarhije ostane nespremenjen in je definiran s starostjo oziroma generacijo; vloga učitelja je v bistvenih potezah "ponovitev vloge očeta; standardi učinkovitosti in primernosti otrokovega vedenja so še vedno pripisani, so pa univerzalistični (veljajo za vse otroke iste starosti) (cf. ibid.: 116, 121 itd.; cf. Parsons 1964:104).¹ Od vseh značilnosti, ki jih otrok prinese iz družine v šolo, Parsons kot najpomembnejšo omenja "stopnjo neodvisnosti" (Parsons 1982:72). Kot ključni element kontinuitete med obema agensoma socializacije pa opredeli področje vrednot: družina in šola morata deliti iste skupne vrednote, še posebej pa vrednoto dosežka (cf. ibid.: 81).

Obstaja pa tudi vrsta elementov diskontinuitete, iz katerih med obema agensoma izhaja vrsta razlik. Prva razlika zadeva biološko oz. nebiološko določenost statusov. Tako je "družina... kolektiviteta, v kateri je bazična statusna struktura pripisana v okviru biološke pozicije, t.j. z generacijo, spolom in leti... Šola pa je prvi socializacijski agent v otrokovem življenju, ki institucionalizira diferenciacijo statusov na nebiološki osnovi" (ibid.: 72-73). Ta razlika zadeva razliko med pripisanim in pridobljenim statusom. Dalje šola diferencira personalni sistem, ki je značilen za otroke, v skladu s serijo pričakovanih vlog (za razliko od prejšnje družinske socializacije, ki kot edino karakteristiko, ki je važna za kasnejše vloge, izoblikuje spolno vlogo (cf. ibid.). Ob vsem tem pa se otrok z vstopom v šolo sreča tudi z novim tipom avtoritete, ki je v primerjavi s starševsko manj vseobsežna, manj ljubeča in bolj nevtralna, utemeljena na univerzalističnih kriterijih.

Za razliko od šole, ki se torej koncentrira na diferenciacijo generacij, pa se vrstniška skupina orientira na delitev po spolu (gre za t.i. "one-sex peer group" - Parsons 1964:219 idr.), s čimer najbolj izrazito uteleša eno temeljnih značilnosti celotne faze latence - namreč segregacijo po spolu (segregation of sexes) (cf. Parsons 1982:114). Druga bistvena značilnost skupine vrstnikov kot socialnega sistema pa je neprisanost statusov; to je tisti socialni sistem, v katerem se otrok prvič sreča z

1 Čprav Parsons posebej za nižje nivoje šolanja izpostavlja tudi kontinuiteto med materino vlogo in vlogo učiteljice (na nižjih nivojih šolanja so učiteljice v popolni prevladi nad moškimi kolegi) (cf. Parsons 1982:73, 78, 79, 80, 81).

možnostjo, da si svoj lastni status v sistemu pridobi skozi svojo aktivnost. Prav v skupini vrstnikov z njeno spremenljivo in diferencirano strukturo moči otrok interiorizira razliko med skupinskimi in individualnimi vlogami, razliko med vodilnimi in vlogami "biti voden" ter med instrumentalnimi in integrativnimi skupinskimi vlogami (cf. Parsons 1964:105). Vrstniška skupina je po Parsonsovem mnenju tako tisti ključni agens socializacije, ki realizira prehod od pripisanega k pridobljenemu (cf. Parsons, Bales 1956:115, 121-123).

Odnos med šolo in vrstniško skupino v fazi latence pa Parsons opredeljuje po eni strani skozi razlike med njima, po drugi strani pa skozi njune skupne točke. Razlike bi bile sumirano naslednje: "Bolj splošno menimo, da je šola s pričakovanji po učenju delovanj, ki so povezana z njo, v strukturi socializacijskih agensov primarno središče pritiska za učenje neodvisnosti in izvrševanja; medtem pa skupina vrstnikov teži k temu, da bi zamenjala starše... kot primarno središče emocionalne podpore..." (Parsons 1964:219; podčrtala V.G.V.). Kar pa se njunih skupnih značilnosti tiče, gre za sledeče: "Noben izmed njiju ni očitno erotičen ne po vsebini, ne po tonu...; in obrazec odnosov ni - in to prvič - predpisan vnaprej. Starost in spol sta res vnaprej dana, toda nivo dosežkov in nagrad za le-te, ki je otroku dosegljiv, ni predpisan vnaprej, in to ne v šoli, kot tudi ne v bohotenju najrazličnejših vrst junaštev v odnosih od lastnih vrstnikov" (ibid.: 104; podčrtala V.G.V.).² Hkrati pa so socialne vezi v obeh manj rigidne, povezanosti niso tako trdne kot v družini. Kot ključno pa gre omeniti tudi dejstvo, da sta oba agensa socializacije v primerjavi z družino tudi bistveno bolj pluralistična (cf. Parsons, Platt 1978:1933 in dalje).

V primerjavi s šolo in vrstniško skupino družina v fazi latence stopi v ozadje. Po tej značilnosti je faza latence podobna ojdipovski fazi (ko stopi v ozadje prej centralna vloga matere).³ Vendar pa to ne pomeni, da družina izgubi vsako socializacijsko funkcijo; pri prehodu nekaterih njenih prejšnjih funkcij na skupino vrstnikov in šolo družini ostane predvsem funkcija zagotavljanja varnosti. "Tisto, kar bi lahko imenovali njegovo (otrokov - op. V.G.V.) bazo odvisnosti, ostaja še zmeraj znotraj družine; še vedno živi s starši in brati ter sestrami, in ti ostanejo odgovorni za njegovo fizično preživetje in za splošno zaščitniško funkcijo napram njemu..." (parsons 1964:104).

Ta spremenjeni status družine v socializaciji pa po Parsons opredeljuje tudi celotno fazo latence. Prav zaradi preorientacije od družine v širši socialni sistem družina zadobi status le enega od vrste socialnih sistemov, s katerimi je posameznik v interakciji. To pa po Parsons pomeni tudi le enega od relevantnih objektov. Z vidika objektnih odnosov gre v fazi latence za nekatere bistvene novosti. Najprej gre za že omenjeni značilnosti neerotičnosti in neprispanosti statusov. Z vidika otroka pa je ključna sprememba ta, da v tej fazi otrok v objektne odnose prinese bolj diferencirano in strukturirano personalno strukturo kot v zgodnejše faze; prav ta značilnost po Parsons tudi šele omogoča odsotnost erotičnega v procesu učenja. "Direktno vključevanje takšnih nagrad (erotičnih - op. V.G.V.) ni nič več

2 Tu bi veljalo izpostaviti še dvojje: najprej to, da je značilnost neerotičnosti bolj obča in predstavlja temeljno značilnost celotne faze latence (tu se Parsons nasloni neposredno na Freuda); na področju erotičnih potreb gre v tej fazi za njihovo potiskanje, za "temporary repression on the erotic-dependency need system" (ibid.: 45). Drugič pa je bistveno ločevati med pripisanostjo obrazca interakcije in statusa v ožjem smislu; le v skupini vrstnikov ni pripisan otroku niti status niti obrazec interakcije - v šoli pa je status pripisan, obrazec interakcije pa lahko otrok (s svojimi dosežki) sam bistveno (re)definira.

3 Bolj precizno s tem v zvezi Parsons pravi naslednje: "V enakem smislu kot oralna mati postane izgubljeni objekt, tako za otroka v obdobju latence družina eventualno postane izgubljeni objekt - proces, ki se normalno zaključuje v pozni adolescenci" (Parsons 1964:96).

nujno zato, ker postojdipovski otrok v objektne odnose prinese bolj diferencirano in organizirano personalno strukturo; v resnici bi se regresivne asociacije erotskih izkušenj borile zoper njegovo doseganje višje discipline, ki je zdaj nujna" (Parsons 1964:106).

Z vidika tipov objektivnih odnosov pa imamo v fazi latence opraviti z dvojnostjo: prisotni so tako procesi identifikacije, kot hkratni procesi izbire objekta. Otrokov odnos do šole in vrstniške skupine je v obdobju latence v prvi fazi: torej gre za odnose identifikacije z njimi kot socialnimi sistemi oziroma kot celotnimi kolektivi; tu Parsons spet izpostavlja, da so "prvotno kolektivi bolj kot posamezniki... najpomembnejši objekti" (identifikacije - op. V.G.V.) (Parsons 1964:105). Z vidika objektivnih odnosov z družino pa gre, kot smo že omenjali, za fazo, ki sledi zaključeni identifikaciji z družino kot kolektivom: otrok se preorientira na objekte zunaj družine in s tega zornega kota gre za novo (drugo) fazo procesa izbora objekta (object-choice) (cf. Parsons 1964:104).

Ta dvojni značaj objektivnih odnosov omogoča tudi dvojnost v opredelitvi funkcije, ki jo v socializaciji vrši faza latence. V kolikor fazo latence povežemo s predhodno ojdipovsko fazo socializacije, gre za v bistvu paralelen odnos med zgodnejšim oralnim obdobjem in obdobjem izbora objekta (cf. Parsons 1964:103). Ta primerjava jemlje za kriterij zorni kot družine kot objekta: prvi fazi (oralna, ojdipovska) utemeljita indetifikaciji, ki sta izhodišče za v naslednjih fazah (postoralni, latenci) izvedeno izbiro objekta. Po drugi strani pa Parsons pravi tudi, da je latenca faza identifikacije; v tej luči pa gre za drugo tezo: "Moja principierna teza je, da je v analizi objektivnih odnosov kompletna kontinuiteta v temeljnem konceptualnem ogrodju, ki je namenjen identifikaciji na oralni stopnji in izbiri objekta na postoralni stopnji po eni strani, in obdobjem latence in adolescentne socializacije na drugi strani." (ibid.: 105). Obe prvi fazi (oralna, latenca) namreč skozi identifikacijo pripravita teren za kasnejši izbor objekta (v postoralni fazi in adolescenci). Tu se kot kriteriji primerjave jemljejo drugi objekti (in ne družina) - torej šola in vrstniška skupina.

Parsons največ pozornosti namenja analizi identifikacije v šoli. Gre, kot pravi, v resnici za dva tipa identifikacije: po eni strani gre za identifikacijo z učiteljem; po drugi pa za identifikacijo z učenci (kot vrstniško skupino) (cf. Parsons 1982:79). Posebej ključna je identifikacija z učiteljem, ki nosi vse značilnosti identifikacije, ki smo jih že omenjali. Objekt identifikacije je tako recipročni obrazec vlog oz. interakcije, pri čemer gre za internalizacijo obeh polov interakcije. Specifično za identifikacijo z učiteljem je to, da je uspešno realizirana identifikacija vezana na razvoj motivacije za dosežek: "To pomeni, da je učenje motivacije za dosežek, rečeno psihološko, proces identifikacije z učiteljem..." (Parsons 1982:78).

V procesu internalizacije pa poleg internalizacije recipročnega vzorca vlog učitelj-učenec osrednji pomen zavzema internalizacija univerzalističnih orientacij, standardov in kriterijev (cf. ibid.: 81).⁴

V zvezi s procesom učenja naj izpostavimo še, da v tej fazi nastopi (dokončen) umik afektivno-emocionalne komponente, ki jo nadomesti racionalno-kognitivna: "Fazo latence je mogoče opisati kot fazo intenzivnega instrumentalnega učenja." (Parsons, Platt 1978:186). Drugič pa je značilno to, da v učenju pridobi osrednjo vlogo učenje orientacij glede objektov (ki nadomesti prejšnjo internalizacijo objektov kot

4 Kako važna je internalizacija teh orientacij, se pokaže takoj, ko vemo, da otrok pred to orientacijo npr. ni zmožen ločiti pojmov moški-oče, mati-ženska, dekle-sestra, deček-brat ipd. (cf. Parsons, Bales 1956:114).

takih). Močno okrepljeno pa je - posebej v okviru vrstniške skupine - tudi učenje k neodvisnosti.

Na področju "pattern variables" se internalizira nov par orientacij: "uni-verzalizem vs. partikularizem" (cf. Parsons, Bales 1956:50 in dalje). Osrednjo vlogo pri tej internalizaciji ima prav šola. Dokler socializacija poteka v okviru družine, jo obvladujejo partikularistične orientacije, standardi in kategorije. Da bi bilo v socializaciji sploh mogoče uvesti nasprotje partikularizem - univerzalizem, mora otrok nujno soočiti partikularno socialno realnost družinskega socialnega sistema z univerzalno socialno realnostjo zunaj družine. To pa prvič in najučinkovitejše stori prav šola. Ali kot pravi Parsons dobesedno: "Dokler otrok ostaja v okviru družinskih orientacij, nima nikakršne potrebe za diskriminacijo univerzalističnih in partikularističnih kategorij definicije vloge" (ibid.: 52). Tako internalizacija v šoli predstavlja "najpomembnejši korak v internalizaciji univerzalističnih vzorcev" (Parsons 1982:81; cf. Parsons, Bales 1956:117).

To pa seveda pomeni nov korak tudi v podvajanju dispozicij za potrebe: iz prejšnjih štirih se sedaj izoblikuje osem dispozicij; vsaka prejšnja razpade na eno partikularno in eno univerzalistično usmerjeno. Tako se npr. konformnost razcepi v disciplino in kontrolo, ki delita vse prejšnje orientacije; razlika je le v tem, da je disciplina orientirana univerzalistično, kontrola pa partikularno (cf. Parsons, Bales 1956:149).

Skupaj s povečano avtonomnostjo socializanda prav izoblikovanje osmih dispozicij za potrebe predstavlja najpomembnejši rezultat socializacije v fazi latence.

ADOLESCENCA

Adolescenca sledi v socializaciji direktno fazi latence. Enako kot ojdipovska faza, ima v osnovi status prehodne krize; enako kot ojdipovska faza pa zaradi dolžine trajanja in zapletenosti procesov, ki potekajo v okviru "adolescentne" socializacije, ni primerljiva z oralno oz. analno krizo. To je tudi tista faza socializacije, ki je kot zadnja pri Parsonsu zastavljena relativno enotno (cf. Parsons 1964; Parsons, Bales 1956; Parsons, Platt 1974, 1978). Poadolescentnih faz socializacije namreč Parsons v različnih analizah ne zastavi povsem enotno: v starejši varianti navedenim štirim temeljnim socializacijskim fazam sledi še peta faza, ki (kot dve podfazi) združuje adolescenco in spolno zrelost. V novejši verziji pa Parsons izpostavi za adolescenco še fazo študija, kateri šele sledi faza konstituiranja lastne družine (cf. Parsons, Bales 1956; Parsons, Platt 1978).

Tudi v tej fazi pride do širitve področja socialnih stikov, pri čemer se zdaj pojem socialnega sistema razširi na celotno družbo. Parsons eksplicitno izpostavi pripravo za tri področja, ki se priključijo dotedanjemu socialnemu svetu otroka, in sicer: prvič, področje ustanovitve lastne družine; drugič, področje poklicne vloge oziroma poklicnega sistema; in tretjič, področje skupnosti (community). V okviru prvega področja gre predvsem za prevzem starševske vloge in vloge heteroseksualnega partnerja, v okviru drugega za prevzem poklicne vloge, v okviru tretjega pa za prevzem vrste vlog, kot npr. vloge državljana, soseda ipd. (cf. Parsons, Bales 1956:124).

Hkrati s to občo shemo poteka socializacije v obdobju adolescence se spremeni tudi vloga posamičnih agentov socializacije; poleg vse večjega osamosvajanja od družine, ki smo ga že omenjali kot proces, ki se prične v fazi latence, gre za bistvene spremembe tudi v vrstniških skupinah. Tu gre zdaj za skupine, "v katerih

je primarni vzorec neodvisnosti od družine že etabliran, in kjer je 'problem' v mobilizaciji motivacijskih virov za odločilno fazo, v kateri bosta razdelani tako poklicna vloga kot tudi zakonska skupnost..." (Parsons 1964:219). Skladna s to spremenjeno funkcijo je tudi sprememba strukture vrstniških skupin - nič več namreč niso enospolne. Hkrati pa se v adolescentnih vrstniških skupinah še bolj dominantno, kot je bilo to značilno za vrstniške skupine v fazi adolescence, uveljavi učenje neodvisnosti. V ta okvir Parsons prišteva tudi adolescentno delikvenco, za katero pravi, da pravzaprav pomeni eksperimentiranje z neodvisnostjo od odraslih (cf. Parsons 1982:88). Oboje je povezano še z eno tipično značilnostjo adolescentnih vrstniških skupin: namreč z izrazitim "etnocentrizmom" (cf. Parsons, Platt 1978:196). "Vezi v adolescentni vrstniški skupini tendirajo k temu, da so difuzne in nediferencirane in da podaljšujejo popolno identifikacijo z lastno skupino. Eden od možnih nasledkov je lahko nerealistično idealiziranje lastne skupine kot tudi nerealistično izničevanje drugih skupin" (ibid.).

Za razliko od večine prejšnjih socializacijskih faz, v katerih je socialno učenje potekalo v več ali manj "čistih" tipih objektivnih odnosov, je faza adolescence v tem pogledu bistveno zapletenejša: združuje namreč identifikacijo, internalizacijo in izbiro objekta.

Na področju identifikacij Parsons izpostavlja tesno povezanost adolescentnih identifikacij z vlogami odraslih; te identifikacije tvorijo direkten prehod v prevzem vlog odraslih. Ob koncu adolescence naj bi bili tako zgrajeni štirje tipi identifikacij, ki predstavljajo identifikacije s štirimi temeljnimi tipi kolektivitet: prvič, identifikacija s "podružbo" (subsociety) vrstnikov iste starosti kot celoto, vključno z vrednotami t.i. mladinske kulture; drugič, identifikacija s šolo kot prototipom organizacije, ki je usmerjena k doseganju specifičnih ciljev skozi disciplinirano aktivnost; tretjič, identifikacija z vrstniško skupino kot prototipom kolektivne organizacije, ki zadovoljuje skupne interese; in četrtič, identifikacije z medspolno diado (cross-sex dyad) kot prototipom odrasle heteroseksualne erotične vezi (cf. Parsons 1964-106).

Te identifikacije privedejo do internalizacije ne le novih interakcijskih obrazcev, temveč tudi vzorcev vrednot, ki so ključni tako za vzpostavitev avtonomije otroka od družine, kot tudi za izgradnjo njegove personalne strukture: "z dovršitvijo jedra faze adolescence je normalni otrok verjetno dosegel - zunaj družinskih orientacij - identifikacijo s štirimi glavnimi tipi kolektivnosti in je zato internaliziral njihove vrednote ter tako postal sposoben gnati se za cilji, ki so z njimi skladni, neodvisno od posameznih obrazcev sankcij, ki so funkcionirale skozi proces internalizacije... Te identifikacije oblikujejo v personalni strukturi glavno bazo, na kateri je izgrajena participacija v vlogah odraslih" (Parsons 1964-106).

Vendar pa Parsons z vidika tipa objektivnih odnosov adolescenco opredeljuje kot fazo izbire objekta (če na stvar gledamo z vidika šole in vrstniške skupine): "Učenje vlog v šoli in skupini vrstnikov se vrši skozi mehanizme izbire objekta, motivirano s predhodnimi identifikacijami... Nato pa - enako kot se znotraj nuklearne družine razvijajo signifikantni novi diadni odnosi poleg tistega z materjo - se oblikujejo tudi signifikantne nove diade v šoli in skupini vrstnikov, z učiteljem in z določenim tovarišem istih let. Toda pomen teh diad je treba razumeti znotraj konteksta novih kolektivnih struktur, v katerih se otrok uči igrati vloge ali kompleks vlog (ibid. 105-106).⁵

⁵ Tu gre, v primerjavi s primarno fazo izbire objekta v postoralni fazi, za sekundarno izbiro objekta, ali kot pravi Parsons dobesedno, za "kasnejši proces izbire objekta" (1964:106).

Za socialno učenje v adolescenci je poleg prisotnosti vseh treh tipov objektivnih odnosov značilen še znova centralni pomen erotične komponente učenja. Vendar v nekem "dvojnem" smislu: po eni strani gre za oživitev romantičnih vezi in aktivnosti; po drugi strani pa za razvoj vrste romantično nevtralnih, k cilju orientiranih aktivnosti v skupinah, ki imajo diferencirano in mobilno strukturo moči. Obe smeri adolescentne socializacije pa se morata skupaj z vsemi vzorci vlog koordinirati tako, da omogočata heteroseksualno zvezo (kot pogoj konstituiranja družine).

V obdobju adolescence se znova spremeni tudi dominantna orientacija v posameznikovem vedenju - zdaj centralno mesto pridobi orientacija k učinkovitosti, ki postane tudi univerzalni kriterij posameznikove aktivnosti v vseh vlogah.⁶

Ta preusmeritev je povezana z interiorizacijo zadnjega para "pattern variables", diado "kvaliteta-učinek". Kot posledica pride do izoblikovanja nove podvojitve dispozicij za potrebe - izoblikuje se šestnajst temeljnih dispozicij za potrebe. Parsons te dispozicije za potrebe veže tudi z zanje (tipičnimi) objekti, kar pa seveda v bistvu predstavlja tudi tipizacijo interakcijskih obrazcev, ki tvorijo temeljno "ogrodje" personalnega sistema odraslega posameznika (cf. Parsons, Bales 1956:149).

Kot taka prav temeljna struktura 16 dispozicij za potrebe predstavlja najpomembnejši rezultat adolescentne faze socializacije.

FAZA ŠTUDIJA

Postadolescentna faza socializacije predstavlja, kot smo že omenjali, po Parsonsu obdobje sekundarne socializacije, torej obdobje, v katerem se že izgrajena modalna struktura osebnosti prilagaja konkretnim, diferenciranim vlogam, ki jih posamezniki prevzemajo glede na uveljavljeno delitev dela v družbi. V tej fazi zadobi centralni pomen socializacija kot alokacija.

Po kasnejši Parsonsovi razdelitvi (Parsons, Platt 1978:192) je faza sekundarne socializacije sestavljena iz treh dvojnih faz: prvič, faze študija in zgodnje zrelosti; drugič, srednje in kasne zrelosti; ter tretjič zgodnje in kasne faze odraslosti. Vendar pa od navedenih treh Parsons podrobneje analizira le fazo študija (cf. Parsons, Platt 1974; 1978).

Za obdobje študija Parsons pravi, da v sebi kot glavno značilnost združuje na eni strani že izoblikovano spolno zrelost, ki pa se ne usmeri v ustanavljanje lastne družine, ter podaljšano šolanje (kot značilnost prejšnjih dveh faz) na drugi strani.

To fazo kot posebno fazo socializacije Parsons izpostavi predvsem zaradi množičnosti tovrstnega izobraževanja; vedno večji del mladih namreč gre skozi to fazo predvsem zato, ker ta faza v sodobnih družbah postaja "nujen predpogoj za optimalno socialno in poklicno participacijo" (Parsons, Platt 1978:193).⁷ To dejstvo posebej jasno izstopi, v kolikor se študirana populacija primerja s tisto, ki je izobraževalni proces zaključila na nižjih stopnjah.⁸

6 Parsons poudarja, da to načelo velja tudi za področje, ki se zdi na prvi pogled najbolj oddaljeno od tega načela - namreč za izbiro zakonca. Po Parsonsu gre tu le za modifikacijo omenjenega načela v smislu: kako narediti sebe zanimivega za drugega (cf. Parsons 1964).

7 Ta izjemni pomen visokošolske izobrazbe pa je Parsons kot enega od ključnih kriterijev vertikalne socialne mobilnosti in alokacije izpostavil časovno že veliko prej, izrazito v *The School Class as a Social System* (1982/1959:70, 72). Tu pravi s tem v zvezi naslednje: "Tako danes - kot posledica splošnega procesa tako izobraževalnega kot tudi poklicnega višanja nivojev - končanje visoke šole vedno bolj postaja norma za minimalno zadosten izobrazbeni nivo in najpomembnejša meja za kasnejši poklicni

Ne glede na to, da v tej fazi socializacije ne gre - kot v predhodnih - za evidentno zamenjavo agensov socializacije (torej, povedano drugače, za vstopanje v povsem nove tipe socialnih sistemov, kot je to značilno za ojdipovsko fazo in fazo latence), pa vendarle študijska faza uvede nekatere nove oziroma bistveno okrepiti nekatere principe, ki so bili prej v ozadju.

Predvsem gre za princip diferenciacije, pluralizacije, kompleksnosti in racionalizacije (cf. Parsons, Platt 1978:193, 194; Parsons, Platt 1974:191, 212, 223).⁹ Tudi ti principi se v študiju uveljavljajo kot funkcionalna prilagoditev spremenjenim procesom reprodukcije družbe: "Zgodovinski trend v strukturi zahodnih družb gre v splošnem in akademskem sistemu še posebej k večji diferenciaciji, pluralizaciji in kompleksnosti. Paralelno s tem poteka tudi proces racionalizacije socialnega in osebnega življenja. Sposobnost za optimalizacijo udeležbe v moderni družbi predpostavlja naravnave in posebnosti, ki se skladajo s to kompleksno strukturo" (Parsons, Platt 1978:193).¹⁰ Prav te pa razvija študijska faza.

status se začrtuje med tistimi pripadniki iste starosti, ki gredo in ki ne gredo na kolidž" (1982:70). Pri Parsonsu gre tu za implicitno predpostavko, da družbeni razvoj, ki sovpadе s procesom diferenciacije, viša tisto stopnjo kompetentnosti, ki posamezniku omogoča optimalno udeležbo v družbenem življenju. Ali povedano še drugače: gre za predpostavko, da družbe, bolj ko so razvite (tj. diferencirane), zahtevajo vedno bolj izobraženo delovno silo. V tem smislu rastoči pomen diferenciacije sovpadе z rastočim pomenom šolske socializacije (cf. Parsons 1982:90). Ta predpostavka je seveda v 80. letih postala že sporna (cf. Lasch 1979).

- 8 Tako pravi Parsons dobesedno naslednje: "Pomen teh predarkov postane jasen skozi opazovanje situacije tistih skupin prebivalstva, ki niso bile izpostavljene izobraževanju na kolidžu oziroma univerzi... Kajti na osnovi zgodnejšega zaključka izobraževanja se jim ne posreči, da bi svoje družbene udeležbe optimalizirali. Ta omejitev se kaže v poklicnih in finančnih omejitvah, ki veljajo za večino individuov te kategorije. Ker se ekonomija in družba spreminjata, je optimalna družbena participacija posameznika vezana na višje izobrazbene in socializacijske nivoje" (Parsons, Platt 1978-196).
- 9 Poleg teh principov, je po Parsonsu bistvena značilnost univerzitetne socializacije (v primerjavi s šolsko socializacijo na nižjih stopnjah) ta, da je univerza manj zbirokratizirana: "Kljub vsem tem virom variacij (prej našteva možne vire razlik med šolami - op. V. G. V.)... je šola na nižjih stopnjah vendarle, kar se konteksta in situacije učenja kot takih tiče, v svoji organizaciji bolj birokratska, kot je visoka šola" (Parsons, Platt 1978:187).
- 10 Ta zastavitev analize študijske faze tako (tipično za Parsonsovo pozno fazo, v kateri je bilo tudi napisano citirano delo) postavlja v ospredje proces diferenciacije kot proces zgodovinskega razvoja. "V nasprotju s predmetnostjo zgodnjega dela, je tu (v pozni fazi - op. V. G. V.) Parsonsovo zanimanje usmerjeno v definiranje zgodovinske spremembe na docela generalizirani ravni. To stori z razvojem modela spremembe kot "diferenciacije". Trdi, da, kot se družbe diferencirajo, postanejo institucije, asociirane z različnimi dimenzijami družbe - s funkcionalnimi zahtevami adaptacije, doseganja cilja, integracije in vzdrževanja vzorca - med seboj ločene. V procesu vsaka razvije zmožnost mobilizacije resursov drugih sistemov in zagotavljanja neodvisne, vsekakor parcialne, regulacije le-teh. V manj diferenciranih družbah vsaka struktura realizira vrsto različnih funkcij: na primer enota sorodstva je lahko okvir ekonomske produkcije in pravne regulacije, ali pa lahko politične strukture istočasno služijo kot religiozne institucije. Bolj ko se diferenciacija razvija, bolj diferencirane funkcije bodo izvajale posamezne specializirane enote." (Alexander 1984:128) Tu gre pri Parsonsu za "teorijo razvojne diferenciacije" (ibid.: 129), po kateri je zgodovinski razvoj proces "socialne, psihološke in kulturne diferenciacije" (ibidem). Za zelo dobro ilustracijo takčne zastavitve primerjaj Parsonsovo razpravo *Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der allgemeinen Handlungstheorie* (1980:68, 71, 73, 75, 78, 85, 87). Za našo analizo socializacijskega modela so s tem v zvezi važni predvsem štiri poudarki:
 1. da diferenciacija kot proces zgodovinskega razvoja veča tudi število institucij, ki se ukvarjajo s socializacijo, torej število agensov socializacije (cf. ibid.: 75);
 2. da "napredovanje" socialne in kulturne diferenciacije zahteva tudi "napredovanje" psihološke strukture posameznikov, kar drugače povedano pomeni, da je psihološka struktura posameznikov iz bolj diferenciranih družb bolj diferencirana od tiste posameznikov iz manj diferenciranih družb;
 3. to dejstvo je povezano s tem, da se socializacijskemu procesu v bolj diferenciranih družbah priključujejo nove faze socializacije (faza študija je tipičen tak primer); (cf. ibid.: 75, 85, 87);
 4. da "napredovanje" diferenciacije poteka linearno z večanjem individualne svobode akterja (cf. ibid.: 73, 78).

Parsons skuša pokazati, da predstavlja ločitev univerzitetno izobraženega od neuniverzitetno izobraženega prebivalstva novo razvojno stopnjo procesa diferenciacije osebnosti (cf. Parsons, Platt 1978:191).

Za študijsko situacijo je bistveni odnos diada visokošolski učitelj - študent.

Učiteljevo vlogo Parsons razume kot vlogo, ki je v bistvu analogna vlogi staršev, in to iz več razlogov: učitelj je po eni strani (enako kot starši) v centru vrednotnega obrazca, za katerega pri socialnem učenju gre; dalje učitelj kombinira različne tipe solidarnosti; tretjič, obstaja analogija tudi na področju afektivnih odnosov in odnosov skrbi za socializanda.

Kar se prve značilnosti tiče, gre za naslednje: "Pozicija v centru vrednotnega obrazca postavlja visokošolskega učitelja v analogno pozicijo s starši. Čeprav študenti delijo z učiteljem vez kognitivne racionalnosti, stojijo na nižjih nivojih te skale" (ibid. 202).

Kar se tiče problema solidarnosti, gre za to, da učitelj kombinira dva osnovna tipa solidarnosti. Najpomembnejše skupine, s katerimi se povezujejo akademiki, so: prvič njihovi neposredni kolegi in tisti, ki povezujejo znanost prek okvirov visokošolskih institucij navzven; in drugič, njihovi študenti (začetniki, študenti v višjih letnikih in diplomanti). Parsons tu govori dobesedno o dveh tipih solidarnosti: kolegijski solidarnosti in solidarnosti s študenti (cf. Parsons, Platt 1978:202).

Kar pa se afektivnih odnosov in odnosov skrbi do socializanda tiče, gre za "ponovitev" družinske socializacijske "scene": "Proces socializacije v družini, še posebej sprejem stroge discipline in potiskanje erotičnih občutkov, je zmeraj vključen v afektivno solidarnost med starši in otroci. Isti pogoj mora obstajati tudi v visokošolskem izobraževanju, posebej kar zadeva odnos učitelj/študenti" (ibid: 201). Vendar pa je primerjava v tej dimenziji "na škodo" diadi študent-profesor; v vezi študent-profesor gre namreč za nazadovanje tako afektivne intenzivnosti te vezi po eni strani, kot tudi za nazadovanje odnosov skrbi za socializanda po drugi strani.

V kolikor pa diado učitelj-študent opazujemo tudi z zornega kota slednjega, pa gre za odnos, ki je prvenstveno strogo hierarhiziran. Oblikuje se okoli treh osi oziroma temeljev: "Prvi temelj hierarhije je starostni status... Drugi je višja kompetenca v poučevanju znotraj procesa izobraževanja. Tretji je izvajanje avtoritete v zvezi s presojami in priporočili" (ibid.). Gre za, povedano drugače, tri izrazite osi "hierarhične asimetrije" (cf. ibid.).

Ker pa se ta hierarhična asimetrija veže z bistveno povečano kompetentnostjo študentov, postane eden od ključnih vzrokov pri formiranju ene najtipičnejših značilnosti študijske faze socializacije - namreč njene notranje napetosti (Spannungspotencial). Prav v tej fazi trči serija motečih dejavnikov, kar naredi notranjo napetost te faze socializacije za jasneje razvidno kot v katerikoli prejšnji fazi. "K tem dejavnikom sodi dejstvo, da se za posameznega študenta pomembne skupine rekrutirajo iz številnih mladih ljudi, ki danes obiskujejo kolidž. Tako se med študenti kolidža izgradi velika vsestranska odvisnost, pogojena z njihovo rastočo numerično močjo, toda tudi z občutkom odtujenosti od upravljanja in učiteljskega kadra, ki se ukvarja z obvladovanjem rasočega števila študentov oziroma se v glavnem koncentrira na raziskovalne aktivnosti, kar jih sili v omejevanje lastnih socializacijskih storitev. Kljub tej spremembi v vlogi učečih pa so zahteve v zvezi z dosežki študentov in kriteriji za njihovo presojo višji kot kdajkoli prej, kar vodi k rastočim obremenitvam

študentov. Končno pa so študenti konfrontirani tudi z aktualnimi socialnimi in političnimi konflikti..." (ibid. 192).¹¹

Kar pa se vrstniške skupine tiče, gre tudi tu za nekatere bistveno nove principe funkcioniranja, ki vrstniško skupino študentov ločuje od zgodnejših tovrstnih skupin v fazi latence in adolescence. Posebno bistven je s tem v zvezi nov tip solidarnosti, ki jo Parsons poimenuje "egalitarna solidarnost" (ibid.: 195); le-ta je kombinacija dveh dejavnikov: "Prvi faktor je skupna difuzna vrednotna orientacija, ki sledi iz Piagetovega 'moralnega realizma'. Drugi faktor pa sestoji iz difuznega emocionalnega odnosa članov do lastne skupine in drugega do drugega. Oba faktorja se vzajemno krepita" (ibid.). Vodita pa pogostoma k temu, da se daje "poseben poudarek enakosti in funkcionalni difuznosti" ter "brezkompromisni angažiranosti" tovrstnih vrstniških skupin (ibid.). Poleg te nove funkcije, imajo študentske vrstniške skupine še vrsto drugih funkcij, ki so deloma prevzete od vrstniških skupin iz zgodnejših faz socializacije; najpomembnejša med njimi je funkcija selekcije. Kot enega ključnih kriterijev za oblikovanje skupin vrstnikov pa Parsons izpostavi poudarjanje dosežka (cf. Parsons, Platt 1978:194-195; Parsons, Platt 1974:213-214), ki izriva prej dominantno generacijsko pripadnost.

Glede vsebin, ki so v tej fazi ključne za proces socialnega učenja, Parsons navaja vrsto elementov: učenje odnosa do avtoritete, konkretizacija orientacije k dosežku, novi vrednotni obrazci, nov tip afektivnih odnosov, razvoj novih sposobnosti itd. V zvezi s sposobnostmi gre za nove "tehnične in kognitivne sposobnosti"; (Parsons, Platt 1978:196); pri afektivnih vezeh pa je posebej važno preseganje t.i. "etnocentrizma", značilnega za adolescentno fazo (ibid.).

Osrednjega pomena pa je po Parsons dimenzija avtoritete (Autoritätsdimension). S tem v zvezi predstavlja cilj tega učenja sprejetje funkcionalno nujnega izvajanja avtoritete, kar po Parsonsu pomeni zgolj funkcionalno nujnega izvajanja avtoritete. Univerzitetno izobraženo prebivalstvo naj bi namreč kazalo bistveno nižjo stopnjo tolerantnosti do avtoritarnih obrazcev, kot ostala populacija. Tolerira zgolj funkcionalno nujno avtoriteto, kar je ključni dosežek socialnega učenja v študijski fazi (cf. ibid.: 197, 198). Jedro tega učenja po Parsonsu predstavlja učenje recipročnega obrazca avtoritete, kar precizneje pomeni naslednje: "Posameznik mora razviti sposobnost tako sprejemanja legitimne avtoritete drugega, kot tudi lastnega izvajanja avtoritete nad drugimi" (ibid.: 194; podčrtala V. G. V.).

Nič manj pomembno vsebino socialnega učenja v fazi študija pa predstavlja tudi t.i. "diferenciranje okolja" (Umweltdiferezzierung), kar se veže na že omenjene vsebine socialnega učenja, posebej pa na preseganje t.i. "etnocentrizma". Gre za to, da se študent nauči lokalizirati večje število kolektivnih odgovornosti v diferencirani socialni mreži, da se nauči vsaki od njih odmeriti ustrezen pomen, kar pomeni tudi, da nobeni ne posveti izključnega angažmana (čeprav med njimi gotovo obstaja neko določeno hierarhiziranje). V študijski fazi socializacije se posameznik torej uči izgrajevati svoja lastna področja nalog in odgovornosti, njim pripadajoče načine izpričevanja solidarnosti, hkrati pa se po drugi strani uči tudi istočasnega akceptiranja legitimnosti drugih - njegovim lastnim interesom in prizadevanjem lahko tudi nasprotujočih - dejavnosti in področij (cf. ibid.: 1981). Šele v tej fazi torej posameznik doseže tisto stopnjo socializacije, ki mu omogoča "neetnocentristično" obarvano percepcijo večjega števila socialnih sub-realnosti (precizneje: socialnih sub-sistemov) na

¹¹ Iz povedanega je razvidna še ena predpostavka, ki je za Parsonsovo razumevanje šolske socializacije bistvena: namreč predpostavka o rastoči kvalitativni šolske socializacije (ki pa so jo raziskave zadnjih desetih let postavile pod vprašaj (cf. Laach 1979)).

način, ki ne povzroča ne aksioznosti, ne negativnih tenzij. Vzroke za oblikovanje te pluralistične drže pa Parsons bolj kot formalni vidik pluralistične organizacije študija (npr. večje število izbirnih predmetov) veže na stopnjo generalizacije vrednotnih obrazcev, ki so predmet internalizacije. Gre za generalizacijo na najvišji stopnji v procesu socializacije doslej. Od študenta se v procesu socialnega učenja zahteva torej internalizacija najboljše vrednotnih obrazcev družbe (in ne ožjih socialnih subsystemov), kar pa na individualni ravni vodi v večanje tolerance do različnosti, v pluralistično držo do razlik.

Parsons tako predpostavi, da je internalizacija najbolj obširnih socialnih vrednotnih obrazcev vezana ne z najvišjo stopnjo individualne rigidnosti, netolerance ipd., temveč nasprotno, z najvišjo stopnjo tolerance, pluralistične drže (in kot bomo še videli tudi avtonomnosti) in to po načelu, ki velja že v zgodnejših fazah socializacije: da namreč intenzivnejša identifikacija z objektom ne vodi v večjo podrejenost, temveč obratno, v večjo neodvisnost od njega.¹² Prav s temi rezultati pa tudi učenje ne odvisnosti, ki ga Parsons, kot smo videli, od postoralne faze naprej izpostavlja kot ključno vsebino socializacije, doseže svoj višek in optimalne rezultate.

Parsons v svoji analizi študijske faze socializacije ne izpostavlja posebej v vseh prejšnjih fazah ključnega zornega kota: zornega kota objektivnih odnosov (niti nasploh, niti posameznih tipov le-teh).¹³ Vendar pa toliko podrobneje analizira vrednotni obrazec, ki ga internalizirajo študenti skozi univerzitetno izobraževanje. S tem v zvezi je prevladujoči obrazec obrazec kognitivne racionalnosti, ki je kombiniran z univerzalističnimi standardi: "Dominantni vrednotni obrazec akademskega sistema (torej kolidžev in univerz) je tisti kognitivne racionalnosti... Kognitivno racionalnost je mogoče obravnavati kot splošno vrednoto, ki je podrejena 'instrumentalnemu aktivizmu'. Ta vrednota obvezuje vsakega pripadnika družbe k neprestani aktivnosti za kolektivno dobro; ali povedno drugače: instrumentalni aktivizem utemeljuje kot kolektivni cilj individualno odgovornost slehernega pripadnika družbe" (Parsons, Platt 1978:189; cf. ibid.: 195, 196, 197, 202).

Internalizacija interakcijskih obrazcev, vezanih na ta vrednotni obrazec, pa po eni strani predstavlja močno krepitev avtonomne pozicije socializanda, po drugi strani pa v "točko stika" med socialnim in personalnim sistemom vpiše tudi racionalno individualno držo.

Na področju "pattern variables" takšno socialno učenje pripelje predvsem do okrepitve in specifikacije orientacije v dosežek. Sicer pa študijska faza ni posebej vključena v Parsonsovo shemo binarne diferenciacije dispozicij za potrebe kot nova faza te diferenciacije "needdispositions". Gre torej prej za preorientacijo obstoječe

12 Tu igra osrednjo vlogo vsaj dvojice: najprej dejstvo "izgubljenega objekta", ki veča avtonomijo socializanda; nato pa še dejstvo "maksimalne generalizacije", ki v konkretizaciji pušča odprto pot individualnim variacijam.

13 Parsonsov model, ki mu sledi v analizi faze študija, se tako bistveno razlikuje od tistega, ki ga je uporabil za analizo drugih socializacijskih faz. Sami smo, kolikor je mogoče, sledili tudi v tej fazi točkam analize, izpostavljenim že v prejšnjih fazah. Ostaja pa jasna omejenost analize nekaterih v prejšnjih fazah osrednjih vidikov socializacije, odsotnost podatkov za nekatere druge in (nesorazmerna) razdelanost v prejšnjih fazah morda bolj posttranskih vidikov. Te posebnosti je mogoče vezati tako na posebnosti same faze študija kot socializacijske faze, morda pa še bolj na nekatere spremembe, ki jih je v letih od 1964 (leto izida Social Structure and Personality) do leta 1976 (leto prvega izida Alter, Sozialstruktur und Sozialisation in der Studienphase) Parsons vnesel v svojo teorijo v celoti (to pa se seveda odraža tudi v njegovih poznih analizah socializacijskega procesa): tako izpostavljanje procesa diferenciacije v analizi študijske faze socializacije npr. povsem ustreza osrednjemu mestu, ki ga je ta koncept zavzel v kasnejših Parsonsovih delih nasploh (cf. Alexander 1984:128-151).

strukture dispozicij za potrebe, kot pa za njihovo redefinicijo; dominantno vlogo v personalni motivacijski strukturi tako dobi kombinacija štirih dispozicij za potrebe (t.i. "kompleks uspeha"), ki združuje dispozicijo za doseganje cilja, statusa, timskega uspeha in doseganje kolektivnega statusa; po geneološkem drevesu torej pre-dispozicije, ki se v genezi vežejo na t. i. "kompleks brata", naprej na adekvatnost in že dalje na avtonomijo.

V odnosu do prejšnjih faz socializacije Parsons po eni strani izpostavlja nasprotje do faze adolescence, po drugi pa podobnost s fazo socializacije v družini. Hkrati pa fazo študija primerja tudi s fazo latence.

Glede odnosa do adolescence tako Parsons ugotavlja naslednje: "Strukturne značilnosti faze študija in zgodnje zrelosti stojijo v kontrastu s tistimi iz adolescence in mladinske kulture. V naši družbi so 'zreli' medčloveški odnosi okarakterizirani po eni strani skozi hierarhične elemente, in po drugi strani skozi vtisnjeno funkcionalno diferenciacijo. Te elemente je mogoče npr. spoznati v plodivni družini. Sposobnost izvajati hkrati tako vlogo zakoncev kot tudi staršev zahteva osebnostno zrelost." (ibid.: 194). Ta predpostavka bistveno loči izvajanje vlog že v fazi študija od izvajanja vlog v adolescenci.

Nasprotno pa prav ta predpostavka kaže tudi na enega od razlogov, zaradi katerih Parsons vztraja na podobnosti družinske socializacije s socializacijo v fazi študija. Drugi razlogi zadevajo model same socializacije: Parsons tako pravi, da se v fazi študija v bistvu ponovijo procesi diferenciacije, ki so značilni za fazo družinske socializacije; ta podobnost je posebej izrazita prav na področju delitve funkcij, ki ima tako svojo družbeno zgodovinsko kot tudi individualno socializacijsko plat; omenili smo že podobnost razvoja emocionalnih odnosov in socialnih vlog; pa tudi proces strukturiranja afektivnih potencialov je v obeh fazah primerljiv. V tem smislu Parsons trdi, da se je mogoče "razumevanju faze študija kot posebne socializacijske stopnje... najbolje približati skozi analizo analogij med družino in visoko šolo kot socializacijsko instanco" (ibid.: 198-199).¹⁴

Ugotavlja pa Parsons tudi analogije faze študija s fazo latence: "Fazo študija je mogoče obravnavati v paralelnosti s fazo latence, ker je tako tukaj kot tudi tam najti instrumentalno učenje in ker se skozi potek faze študija izgradi afektivni tabu napram difuznim načinom vedenja adolescentne skupine vrstnikov... Faza latence prinese s sabo diferenciacijo po letnikih ne glede na dosežek; isto velja v principu tudi za fazo zgodnje zrelosti, v kateri pride do diferenciacije univerzitetnih in neuniverzitetnih skupin" (ibid.: 199-200);¹⁵ razlika pa je seveda v tem, da v slednjem tipu diferenciacije dosežek igra vlogo kriterija, ki se kombinira z diferenciacijo po letnikih. V nekem smislu gre pri slednji diferenciaciji v resnici za binarno podvojitve prvotne.

Študijska faza se konča, ko je realiziran njen cilj: "Povedano funkcionalistično, je cilj študijske faze razrešiti se difuzne, afektivne, nediferencirane

14 Podrobneje o navedenih elementih kontinuitete glej Parsons, Platt 1978: str. 199 (podobnost zgodovinskih procesov diferenciacije; podobnost funkcionalnih aspektov; strukturiranje afektivnih potencialov); str. 199, 200, 202 (podobnost socialnih vlog, posebej učiteljeve); str. 202 (podobna smer razvoja emocionalnih vezi) in Parsons, Platt (1974).

15 Precizneje s tem v zvezi Parsons govori o diferenciaciji na "college - und nicht-college Gruppen" (Parsons, Platt 1978). Istočasno pa prihaja, kot izpostavlja Parsons na drugem mestu (1982: 86-88), tudi do diferenciacije znotraj skupine, ki obiskuje kolidž in ki se najtesneje veže z oblikovanjem skupin študentov, ki so "predpispirani" za višje socialne statuse; ta diferenciacija v bistvu predstavlja točko kontinuitete s selekcijsko funkcijo izobraževanja na nižjih nivojih. Nakazana primerjava faze študija z adolescenco, družinsko socializacijo in fazo latence jasno kaže, da Parsons to primerjavo izpelje po drugem kriteriju (kriteriju diferenciacije), kot je izpeljal primerjave faz v prejšnjih delih (cf. Parsons, Bales 1956; Parsons 1964).

solidarnosti vrstniške skupine kot mladostnega arhetipa... Emocionalne vezi, ki so v tem procesu spreminjanja premagane, niso le tiste družinske, medgeneracijske vezi predoidipovske in oidipovske faze, temveč tudi tiste, ki potekajo znotraj lastne generacije; z zornega kota starosti torej niso vertikalne, temveč horizontalne... Če naj se individualum pripravi za vstop v fazo zgodnje zrelosti, je nujno, da se znebi afektivnih vezi na močno skupino znotraj lastne generacije" (Parsons, Platt 1978:199-200; podčrtala V. G. V.).¹⁶ To pa je vezano s premikom na bolj diferencirane in generalizirane nivoje, in to tako na področju vrednotnih orientacij, kot tudi na področju afektivnih vezi. "Kar zadeva vrednotne orientacije, sestoji prehod iz faze študija v fazo zgodnje zrelosti iz opustitve difuznega moralnega angažmana in sprejetja takšnega, ki je hkrati bolj generaliziran in bolj diferenciran... V kolikor opazujemo afektivne vezi, je prehod k fazi zrelosti označen z enako ločitvijo generaliziranih in specifičnih nivojev" (ibid.: 196). Ključni rezultat tega poteka je okrepljena avtonomija posameznika.

KASNEJŠE SOCIALIZACIJSKE FAZE

Kasnejših socializacijskih faz Parsons ne analizira tako podrobno kot doslej obravnavane. Analize ostajajo fragmentarne, omejene na nekatere posebne vidike, kot npr. na analizo starševskih socialnih vlog in vlog zakoncev, analizo poklica kot socialne vloge in socializacijske interakcije, analizo starosti itd. Sam Parsons pravi, da gre tu za "pomembno vrzel, ki na žalost v mojem lastnem delu ni bila ustrezno zapolnjena" (Parsons 1964:7).¹⁷

Vendar pa je tudi brez te analize mogoče povsem jasno uvideti osnovno logiko, ki ji Parsons v analizi socializacijskih faz sledi in ki jo sam povzema takole: "V delu 'Family, Socialization and Interaction Process'... in v iz njega izvirajočem spisu (gre za Social Structure and Personality - op. V. G. V.) je bil socializacijski proces opredeljen kot napredujoče zaporedje diferenciacij osebnosti, pri čemer je vsaka stopnja po vsebinskem obsegu in strukturo kompleksnejša od predhodnih... Pri povezovanju posameznih socializacijskih faz med seboj igrajo določeno vlogo tudi ontogenetični dejavniki, vendar pa so v ozadju. Veliko bolj izhajamo iz tega, da vsaka faza socializacije vsebuje komponente, ki so sicer res analogne komponentam drugih faz, ki pa morajo biti analizirane z upoštevanjem njihove specifične (socialno-strukturne) ravni. Tako mora posameznik, ki se socializira, na vsaki novi ravni znova skozi isti proces" (Parsons, Platt 1978:191; podčrtala V. G. V.).

REFERENCE

- Alexander, J. C., 1984: Theoretical Logic in Sociology. Zv. 4: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. London, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul.
 Freud, S., 1987: Metapsihološki spisi. Ljubljana; FF in ŠKUC.

16 Zdi se, kot da Parsons to oceno izvaja iz kriterijev tistega tipa socializacije, ki ga je Riesman označil za self-directed socializacijski tipi (cf. Riesman 1965:78 idr.) in sicer v smislu nujnega presejanja identifikacije z vrstniško skupino kot specifično other-directed socializacije. Se pa seveda zastavlja vprašanje, ali gre pri teh dveh tipih identifikacij res zgoraj za razlike v fazah socializacije, kot meni Parsons, ali pa so razlike morda globlje narave.

17 Med Parsonsove razprave, ki obravnavajo te vidike kasnejših socializacijskih faz, sodijo predvsem tiste, ki so uvrščene v drugo polovico dela Social Structure and Personality (1964:183-359).

- Inkeles, A., Levinson, D. J., 1969: National Character: The Study of Modal Personality and Sociocultural Systems. V: Lindzey, G. (ed.), 1969: Handbook of Social Psychology, Zv. 4. Cambridge, Mass.: Adison-Wesley; str. 418-50.
- Lasch, C., 1979: The Culture of Narcissism. New Work: Warner Books.
- Parsons, T., 1951: The Social System. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Parsons, T., 1954: Psychology and Sociology. V: Gillin, J. P. (ed.), 1954: For a Science of Social Man. New York: Macmillan; str. 67-102.
- Parsons, T., 1959: An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action. V: Koch, S. (ed.), 1959: Psychology. Zv. 3. New York: Mc Graw-Hill; str. 612-711.
- Parsons, T., 1964: Social Structure and Personality. London: Free Press.
- Parsons, T., 1980: Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der allgemeinen Handlungstheorie. V: Döbert, R., Habermas, J., Nunner-Winkler, G. (Hrg.), 1980: Entwicklung des Ichs. Königstein/Ts.: Athenäus, Hain, Scriptor, Hansen; str. 68-90.
- Parsons, T., 1982/1959/: The School Class as a Social System. V: Socialization and Schools, 1982 /1968/. Harvard Educational Review; str. 297-318.
- Parsons, T., Platt, G. M., 1974: The American University. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Parsons, T., Platt, G. M., 1978/19 /: Alter, Sozialstruktur und Sozialisation in der Studienphase. V: Hurrelman, K. (Hrg.), 1978/1976/: Sozialisation und Lebenslauf. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt; str. 186-203.
- Parsons, T., Bales, R. F. (ed.): 1956/1955/: Family, Socialization and Interaction Process. London: Routledge & Kegan Paul.
- Pitts, J. R., 1969/1961/: Uvod. V: Parsons, T., Naegele, K. D., Pitts, J. R. (eds.), 1969/1961/: Teorije o društvu. I. in II. del. Beograd: V. Karadžić; str. 651-682.
- Riesman, D., 1965/1960/: Usamljena gomila. Beograd: Nolit.
- Singler, M., 1961: A. Survey of Culture and Personality Theory and Research. V: Kaplan, B. (ed.), 1961: Studying Personality Cross-Culturally. New York, Evanston, London: Harper & Row; str. 9-93.
- Wallace, A. F. C., 1968: Culture and Personality. New York: Random House.
- Wallon, H., 1982/1951/: Psihološko i sociološko u proučavanju deteta. V: Proces socializacije kod dece, 1982. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva; str. 1-25.
- Wallon, H., 1985/1967/: Psihički razvoj deteta. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Dialektika zloma

MITJA VELIKONJA

POVZETEK

V članku Dialektika zloma avtor skuša pokazati na neogibno prekratost vsakršne vizije nevprašljive totalnosti, na obscenost utemeljevanja vsakdanjosti z vidika globalne rešitve, pravičnosti, Previdnosti, sreče v nedefinirani prihodnosti. Vulgarizacija dialektičnega sosledja kot funkcionalnega uverženja lebdečih elementov namesto potrditve manka v sintezi išče tam fantazmatsko spravo, rajsko po(po)lnost. Teodiceja cinično omisli najhujše in najbridkejše epizode zgodovine človeštva, in to s preprostim pogledom s stališča celote, sub specie totalitatis. Ne gre torej za problematiziranje, "zlom" dialektike kot take, ampak za afirmiranje dialektike zloma, ki edina lahko razgali fetišizirane razsežnosti "zveličavne" poti, pokaže na njen neukinljivi defekt, na usodni razkol sredi samokonstrukcije, ki ga ta skuša umetelno prikriti.

ABSTRACT

THE DIALECTICS OF BREAK

In the article "The Dialectics of Break" the author endeavours to point out the inevitable short-sightedness of any vision of unquestioned totalisation and the obscenity of arguing for everyday reality from the view of a solution, justice, Providence and happiness in an undefined future. The vulgarisation of the dialectic sequence as a functional chaining up of floating elements, rather than reaffirming the lack in synthesis, seeks for some phantom reconciliation and paradisaical fulfilment and perfection. Theodicy cynically gives meaning to the worst and the bitterest episodes of human history by simply viewing it from the position of the whole, sub specie totalitatis. The question here is not the "break" of dialectics as such, but a reaffirmation of the dialectics of break. It is the only one to expose the fetishist dimensions of the "redeeming" way, pointing out its indelible defect and the fatal division at the centre of self-construction, which it artfully tries to conceal.

I.

Osmišljevanje zgodovine in institucije v zahodni civilizaciji obe predpostavlja kot pozitivna subjekta, kot "preteklost in prihodnost neke združbe", v kateri naj bi posamičniki "skupno, interesno - preko smotrni dejavnosti - dosegali neke svoje cilje". Tako pojmovanje je v direktnem nasprotju z definiranjem sistema zgolj kot negativne objektivnosti¹, ki računa na imanentni manko v svoji samokonstrukciji, ki se ga zaveda. Fetiš smisla utemelji njegova lastna utaja: postavljen zunaj veljavnega Zakona, onstran simboliziranega - katerega pa prav sam strukturira - se kot neuklonljiv element z logiko ...*da, seveda, pa vendar...* umesti na tisto mesto, ki je za subjekt bistveno v tem, da ga konstitutivno lomi. Povzroči, da se polji vednosti in verovanja, navidez radikalno ločeni, na prvi pogled diametralno tiščeči se vsako v nasprotnem kotu, ubrano ujameta. Fetiš je predmet, kjer se dotakneta in v popolnosti vzajemno pogojujeta, čeprav je morda videti, da sta v tej točki in dosegli vrhunec svojega razhajanja. Drugačni zaznavi navkljub je kastracijska tesnoba ob pogledu na pomanjkljivost(i) v dozdevno celem premočna in povzroči, da se resnica sprejme, a skozi verovanje obenem zanika in predrugači. Opredmeti se v nekem nadomestnem objektu, ki stopi na mesto pravega, manjkajočega.

Drugačna vednost tako ne prepreči verovanju, da se to ne bi ohranilo. Ravno nasprotno: kljub temu, da se subjekt določenih stvari zaveda, da "ve", se fetiš izda z značilnim drugim delom, do-stavkom, po-jasni-lom "toda", "vendar pa", "vseeno pa verjamem, da...". Miren soobstoj navideznega protislovja implicira torej nadomestno naravo objekta, ki si sčasoma okoli svoje pozicije strukturira okolico. Doseže, da s svojo nedoumljivo protislovno zastavitvijo in "predracionalnim" opomenjanjem, osmišljanjem, v popolnosti obvladuje, zakoliči subjektovo usodo². Od manjkajočega prevzame vso prejšnjo investiranost, in se spričo groze ob pogledu na brezdanje spremeni v "neke vrste spomenik"³.

Fetiški objekt ohrani ambivalentno izvorno naravnost - je zmaga in zaščita pred neznosnostjo kastracije, njena utajitev in hkratna afirmacija. Tako spodbuja, ustvarja fantazme, ki zafiksirajo človekov odnos do bližnjega, do njegove (z)družbe, do smisla zgodovine: predvsem tiste okoli popolnega Drugega, njegove celosti, do katere(ga) je v transfernem razmerju. Takoj, ko se "intimno" izbrani predmet postavi na manjkajoče, kričeče mesto, v trenutku, ko zapolni neznosno luknjičavost "subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve", se pogled na njem spočije in obenem ra- in v-zburi. Fetiška zaslepitev ne hierarhizira "verovanja v nekaj" nad "vednostjo o tem", ampak ju predvsem poveže in opolnomoči. Šele tedaj, ko se zgubi naivno postavljena meja med njima, ko si ne znamo več točno predstavljati, do kod sega meta-fizika in od kod fizika, smo padli v njeno vselej pripravljeno past. V njej vednost končno precizira verovanje, slednje pa ji - kot "skelet razuma" (Durkheim) - ponudi oba, za novo resnico potrebna zanos in srčnost. Fetiš je torej "osebna", partikularna izbira, ki ne velja za nikogar drugega, razen seveda ob morebitnem uniformirajočem represivnem posegu vzpostavljanja "ene podobe", "enotnega pogleda nanjo", itn. S tem pa najbolj razkrije prav tistega, ki je njegov avtor. Izvor, vznik fetiša je tistemu, ki ga sprejme, neulovljiv, obenem pa se po njem ne sme spraševati. Ta dvakratna odtegnitev je eden glavnih psihoanalitičnih paradoksov, namreč prepoved tistega, kar je tako in tako postavljeno kot nemogoče. Fetiški objekt povzroči, da brezpogojno sprejmemo nastalo

1 Primerjaj: T. W. Adorno, *Negativna dialektika*, str. 165.

2 Glej Avguštinovo predstavitev Boga v 4. točki 1. knjige *Izpovedi*, str. 7 - 8.

3 S. Freud, *Fetišizem*, str. 130.

situacijo, travmatični odnos do celote; da se ji tako prilagodimo. Z njegovim sprejetjem subjekt *a priori* ukine vsakršno nevtralnno meta-pozicijo, s katere bi se lahko od znotraj, od tako svojsko osvojenega načina verovanja in vedenja, spraševali o njenem izvoru. Pogled nekega indiferentnega tretjega na "Drugega brez manka" pa je že zaradi povsem "osebne" narave izbire fetiša njegovemu avtorju povsem nerazumljiv, tuj.

Osmišljevanje praznega mesta v Drugem, ki ga zapolni fetiški objekt, strukturira polje in legitimira njegovo oblast. Ustvari zakonitost na osnovi transgresije in s tem razkrije sam izvor vsakega (takega) sistema: namreč kaprico vira, točko kontingenčnosti, manko deklariranega smisla, muhavost Previdnosti, ki kot trajni korektiv, ne zgolj kot predzgodovinski vžig, zagotavlja njegovo partikularnost. Fetiš in tako posredovana fantazma, spletena iz njegovih nadaljnjih halucinatornih vzgibov, družno odgovarjajoča na vprašanja po pomenu, po širši umeščenosti dogodij, drug drugemu podeljujeta iluzorno občost na temelju skrajnih posebnosti: impulzivnosti uglasbita v ubrano harmonijo, ki lahko utiša, prebavi še tako velika odstopanja. Fetiš smisla kot prekoračitev in obenem utajitev te ustrahovalne, nadjazovsko tuje Previdnosti Zakon kot tak šele vzpostavi - a ne v stilu nespremenljivega, splošno-uveljavljenega kodeksa, rigidnega od pradavnine. Tak red bi bil direktna negacija njegovega. Že po definiciji je sam največji, najhujši, najbolj brezobzirni prekršek, ki lovi, nikoli pa ne zmore ujeti naključnostne "volje" Previdnosti. Večna spodletelost srečanja je garant njunega uje-manja: fetiš se sprti prilagaja spremenljivim ukazom nesimbolizabilne Providence. S tem pa konstitutivno razceplja subjekt, saj ga z večno nesposobnostjo njegove izpolnitve veže nase.

Cel, ne-luknjičav Drugi, je tipično predojdipska percepcija bližnjika. Nemo, nekritično pristajanje na njegovo svojeglavost in na njegov nezaslišano muhasti nadjazovski zakon pomeni, da še ni prišlo do oblikovanja simbolne instance, ideal jaza (*Ichideal*), da subjekt še ni ponotranjil Zakona v njegovi pomirjujoči razsežnosti. Tak brezprizivni ukaz je nemogoče izpolniti, saj s svojo zahtevo po goli podreditvi nečemu nesmiselnemu, brezobzirno krutemu v svoji neuresničljivosti, vedno znova šokira subjekt, ki si brezupno trudi ugoditi. Vdori neobladjive instance - ki z videzom pravšnjosti *na mestu namesto* (kot bi tudi lahko formuliral fetišizem) ruši in tako vzpostavlja odnos z razsrediščenim - so mu tuji, nedojeti, grozljivo zahtevni; morijo sleherno njegovo iniciativo. Toda prav to inertno jedro, nesimbolizirano Realno, Providenca, omogoči popolno podreditev in s tem večno nelagodje v prebijanju skozi klavno fakticiteto (vsak)dan(j)osti. Krščansko razumevanje boga zgodovine zvesto sledi tej logiki, saj Jezusov poskus uzakonitve zgolj dobrega boga, ukinitve nasprotnosti med opozicijama skozi blažilni poseg ponotranjanja Njegove volje, ne doseže željenega cilja. Ostane, izmuzne se namreč vselej prazno mesto, konstitutivni manko, točka Realnega, travmatična kontingenčnost Previdnosti, ki jo v strukturi bolj odkriva kot prikriva fetiš dobrohotnega Boga, anticipatorja zgodovine, umnega usmerjevalca vesti, črednika verujočega občestva, in fantazma o njegovi umetelnosti, pretkanosti, "dialektičnosti", o "globalnem dobrem", h kateremu teži, in ki si privzame ime "božja pravičnost".

Gre torej za fetišizirano podobo omnipotentnega in omniprezentnega boga, ki vse vidi, ve in zmore, torej za stalno prisotni pogled radikalnega Drugega, "odkritost očem njega, kateremu bo treba dajati odgovor" (Heb 4, 13). Človekovo predstavljanje absolutnega kot subjekta, njegovo "personificiranje", tako boga predpostavlja kot čvrsto točko, na katero se lepijo fantazmatski predikati, ki so tako privezani nanj kot na svojo osnovo. Beseda "bog" je - vzeta sama zase - nesmiselen glas, prazno ime,

katerima šele pridevki, pojasnila dajo pravo težo, pravi pomen⁴. Njegovo delovanje je podrejeno "božji previdnosti" - a le v smislu, da bog lovi Previdnost in ne da je ta slednja njegovo odčitovanje.

Sprenevedajoči, a oblastveni bog "s križem obsijane zgodovine" sledi fetišistični logiki tudi v tem, da je nastal s specifično izbiro, kot privzvišeno otelovljenje želja in strahov svojih pristašev. Fetiš je pri vsakem od njih različen: lahko je zaščitniški Oče ali strogi Sodnik; jagnje ali lev; mistični zapovednik ali *Bog-kot-narava*; brezbrizni *deus otiosus* ali Zveličar odprtih rok. Od njih je radikalno ločen, a s tem neznosno blizu; "po naključju" vedno tak in tam, kakršnega in kjer si ga (kolektivni) subjekt predstavlja. Spreminja se glede na in tudi sam spreminja duh časa, modifikacije mentalitetnih vzorcev, prevladujočo psihosocialno klimo. Vsem tem različnim pojmovanjem je skupna nerazrešljiva ambivalenca, problematična in cinična, toda obenem hrepeneča *teodiceja*, prizadevanja po dobrem, ki utišajo obstoječe zlo, tisti grozljivi "*ni enega brez drugega*" v le Eni trasi Drugega. Znotraj simbolnega Zakona krščanskega boga se rinejo nesluteni, zlohotni, vselej novi nadjazovski razsežaji, ki kot barbarske tolpe skozi rušenje civiliziranega, urejenega, silijo to slednje v vedno nove, a brezupne adaptacije, močnejše obrambe. Tiranija neuzakonjenega, Previdnosti, podira in gradi podobo božje volje. Fetiš "dobrega boga", ki se v novoveški racionalnosti skozi stranska vrata, zakrinkan, zopet povzpne na tron pravdnosti kot univerzalni historični zakon, neomejeni napredek, lepši in boljši, bogatejši "jutrišnji dan", s svojo označevalno artikulacijo zasede praznino svojega lastnega smisla, in si tako, z vidika občestva, z odločilno lepотно operacijo vzpostavi popolnost. "Uma-zana" empirija, kontingenčne epizode preteklosti, točke Previdnosti, so tako uganka za oba "nivoja"; "dogajajo se" tako ljudem kot bogu. Slednji nastopi kot fetiš prav zato, da se ne bi izgubila smiselnost stvarstva, hermetično zaprta, tavitološka razlaga, podoba Nekastriranega, ki (lahko le tako) bdi nad vernikom. Subjekt verjame in se noče odpovedati (nes)končni dobroti in moči njene oz. Njegove realizacije. Fantazma strategij dobrohotnega boštva je posledica strašljive resničnosti, nepripravljenosti sprejeti dejstvo, da se vsakodnevne iztirjenosti ne ločijo od - v kopreno smiselnosti omotane - pravičnosti. Njegova t.i. *dobrota* je le tako lahko tudi ne-dobrohotna, obscena, zla, saj ji njena globalna pozitivnost jamči uspešen konec.

Manko, luknja v tej podobi pa je sam pojem *božje previdnosti*, ki dinamizira celostno tvorbo *dobrega boga*: ta je le fetišiziran odgovor nanjo. Vzvišenost slednjega se škodoželjno prikazuje in dokazuje skozi (tudi) mučne zgodovinske epizode, preganjanja in nesreče, pomanjkanja in kataklizme. Zapre se oz. jih v samopojasnjujoči čarni kolobar: krščanskemu bogu šele presežek realnosti, ireduktibilno travmatični padec v brezdanja previdnostnih namer upraviči obscenosti nad svojim stvarjenjem; te pa dobijo svojo smiselnost, fatalistično opravičilo in eshatološki optimizem šele s fetišem dobrohotnosti boga. Povezani vera in vednost o njem sta tako najboljši subjektovi obrambi pred neznosnostjo pogleda na ne-moč, ne-celost in s tem pred njegovo potencialnostjo hudobnostjo. Fetiška izbira verniku zakrije bolečo kastracijsko rano, božje providencialne namere, ozdravi šepavost koncepta vsemogčnega boga, in s tem izsili njegovo upravičenost. V fetišu pa se znajdeti skupaj tako utajitev kot tudi priznanje kastracije⁵. Ujet v dinamiko nekega preostanka, ki se ga ne da zaobseči pod simbolni mandat, ki se izmika podrejenosti zakoniti potezi, slepo sledi njegovi neulovljivi kaprici. Subjekta izjave, "dobri bog" ali njegovo edinstveno

4 Glej: G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 12.

5 Glej: S. Freud, *Fetišizem*, str. 133.

utelovljenje, Jezus Kristus, se ubogljivo prilagajata tistemu *tostran*, nesimboliziranemu in nesimbolizabilnemu Realnemu, mestu izjavljanja, božji previdnosti. Edino tako sta lahko "zla" spremenljivost in težka dejanskost neposredno zlitii z občostjo univerzalnega boga. S tem pa se njegova krutost le še podvoji, radikalizira: partikularnost zadobi uniformirajočo občost, nadjazovski zakon postane osnova simbolnemu Zakonu, ta slednji ga na vse pretege opravičuje, historizira, vključi v "smiselni" tok.

Subjekt, ki sprejme, ki si naloži simbolno nalogo, ki pristane na inkarnacijo velikega Drugega, gospodarja, mora pri sebi stalno računati na ta neukinljivi obsceni dejavnik. Prisotnost manka, naključij, Providenca, je hrbtna plat pomirjujoče zveličavnosti, eshatološke naravnosti krščansko-judejske koncepcije boga: slednji si dovoli največje ekscese prav v svojih najboljših namerah. Drugače rečeno: prizadevanja v doseganju končne dobrote vključujejo tudi povsem nasprotna dogodja, saj so po tej logiki pustošenja povsem nepomembna v primerjavi z neprecenljivo blaženostjo prihajajoče enotnosti.

Pogoj uveljavitve univerzalnega enoboštva, ki zase trdi, da je ljubezen, je prav nastop tistega zlobnega, sovražnega, sadističnega v njegovem delovanju, njegove "milostne jeze". To je milost židovskega Jahveja, ki ljubi svoje ljudstvo, a ga zaradi tega muči, ki torej iz-postavlja izbrane; Abrahamovega boga, ki mu zapoveduje žrtvovati dragega Izaka; Jobovega skušnjevalca; boga Jude Iškarjota, ki (po)ljubi svojega izdajalca, posrednega krvnika⁶; milost boga torej, ki zahteva askezo, celibat, odtegnitev najbolj zelenemu, ki tepe in uničuje, žali in pozablja na najbolj verne⁷. V tem tiči trik *ideološkega prešitja*, afirmacije skozi dvojno zavračanje - "na koncu bo še vse dobro, kot je bilo to predvideno že na samem začetku".

Verujoči subjekt se zave, da se bog dviguje nad in pada pred nečem, kar je "žebstoječe", čeprav se zdi, da "je-dodano"; večna novost, ki pa je "vedno-že-tu". Previdnost je tista točka v poteku, kjer ta slednji preide v nesmisel, v potrjujoče protislovje s fetišem dobrega boga: obpotne radikalne kontingence postanejo njegov brezsrčni pogoj in rezultat, "nujnost", in s tem vir vernikove deprimacije. Bog "razmisli" svojo podobo in tako doseže pri vernikih njeno nenehno osmišljanje skozi zaporedne akte fetišizacije.

Hermenevtični obskurantizmi vseh pasem in obdobj so skušali razvozljati, odgovoriti, poiskati skrito bistvo, jedro, "pravi pomen" božjega razodetja, poti skozi njegovo lastno stvarstvo, njegove inkarnacije v človeku, nedosegljivih globin njegovih namer. Takšno spoznavanje, ki želi pra-obrazec odtegniti njegovim kasnejšim aktualizacijam, slednjim oporeka vsakršno drugačno sporočilnost od tiste da(v)ne. Zastavljanje tega nevarnega "najbolj naravnega" vprašanja - kakšen je smisel vsega stvarstva? - je vedno prekratko, saj smisla takega, kot si ga predstavljajo, ni in ga ne more biti. Resnica križanega boga je v tem, da je njegova soteriološka epizoda "vsa tu", da stoji v dialektično sosledje ovita pravičnost njegovega Očeta nad breznom brezopornosti, da za kruto resničnostjo ni ničesar, da je pomen žrtve vedno odložen in dogodek naknadno, retroaktivno posvečen.

Dobrota je posledica, fantazmatski učinek lovljenja brezobzirne Providence, njeno prisilno pacificiranje, nevarno zibanje nad odprtim žrelom njenega vulkana, brezu(s)p(eš)ni poskus njenega kanaliziranja v transparentni dialektični *mainstream*, uverženje zverženega, poglobljanja struge njegovega hudournika. Krščansko religijo

6 Glej odlično Eliadejevo razlago te žrtvene specifičnosti judeo-krščanstva, nove dimenzije, "vere", iniciiranja nove religiozne izkušnje, v knjigi *Kozmos in zgodovina*, str. 111-113.

7 Glej tudi: M. Wolfenstein, *Disaster*, str. 16.

je tako treba doumeti kot vzajemno, a hierarhično postavitev, odnosnost dveh decentriranih subjektov: fetišiziranega "vsevednega subjekta", *boga*, ki si s fantazmo dobrote prizadeva umiriti izbruhe neizpuljive sile Previdnosti, ki si retušira lastno podobo, ki lovi svoj neujemljivi manko, in ki s tem strukturira svoje občestvo; in vernika, ki zaradi pripoznanih pomanjkljivosti postane grešnik. Ta ne problematizira razsrediščenosti prvega, zato pa toliko bolj svojo lastno. Travmatično-nemogoče gibalo, nepredvidljiva logika *božje previdnosti*, generira in prelamlja strategije dialektičnega boštva in izgleda subjektu neločljivo povezano z le-tem. Ideja o dobrem bogu krščanstva torej poganja iz njegovega lovljenja oz. opravičevanja v najboljšem primeru nevtralne Previdnosti, praznine, s katere osmišljanjem se lahko legitimira. Naključnosti, ki jih prinašajo "užitki trenutka", ne-utečene kontingence, ki (lahko) klestijo po njegovem lastnem stvarstvu, ga vedno znova presenečajo in prisiljujejo k temu, da jih simbolno utiri in s tem skupnosti razloži. Teološke rešitve tega problema so za apriorni kriterij vselej postavljale popolnost boga, "umazane" epizode - ta "*odsotnost Luči*" - pa naj bi jo zgolj dokazovale. Avguštin je zatrdil, da Najvišji pozna spremenljive stvari na nespremenljiv način; Tomaž Akvinski, avtor znamenitega "*vera razširja znanje in predpostavlja naravo*", pa je to še poglobil, trdeč "*Bog pozna vse bodoče kontingence; kar pa ne ovira tega, da se stvari ne bi dogajale kontingentno*"⁸. Razmerja med bogom in prihodnjimi naključnostmi torej ni, saj naj bi bilo razmerje božjega spoznavanja do vsake stvari kot odnos sedanjega do sedanjega. Drugače rečeno, če bog nekaj ve, to je (ne pa - to bo).

Čarobni zven besede "globalna pravičnost in dobrota" doseže, da skupnost verujočih pozabi na vsakdanje stiske. Lekcija kazni boga zgodovine je nujna poteza vsevedne usmiljenosti, ki naj bi opomnjenega spametovala, saj je, začenši z grehom, le grda metamorfoza samega sebe, izrodek, katerega šele odločilni poseg lahko reši večne ukletosti. Trenutno zlo zgolj potrди eksistenco varovalne avtoritete, ki je neljubi valpet le za hip, pa še to v korist človeka in človeštva, saj ju s tem zaščiti pred še hujšo in dokončno pogubo. Pri tem jima pomagajo vdano prepričanje, da je na tem svetu vse nujno, zapečkarško upanje, potuha za neaktivnost ter besno zatrdjevanje, da je vse v najlepšem redu, da vse klenka v pravi ubranosti. In tudi, ko se vernik znajde prepuščen hudemu, rešuje zgolj obremenjujoče uganke boštva, ki preko njega uresničuje svoje ambicije in cilje. Vse obstoječe je formatirano kot teleološki red, ki ga je bil odredil bog, kot zgodovina odreševanja, ta "*nebeška svetloba v temi človekovega padca*". Celotna komplicirana stvarnost se vključi v enotno filozofijo napredovanja, konvergira k enolinearni trasi rešitvi na(s)-proti, tendenčno se ji bliža in začasno oddalji zgolj zato, da bi spet zavila na pravo pot. Ta eksplikativna sosledica, v katerem občestvo "zori", potrebuje princip povezanosti, ki historične pripetljaje *a priori* osmisli s preprosto strategijo "pogleda naprej", zazrtosti v *eshaton*. Tak bog zahteva nizanje aktov neupogljive vere in ljubezni kljub okoliškim skušnjavam. S svojo zvičajnostjo ne deluje le preko tistih, ki sledijo njegovim migljajem, ampak prav tako preko tistih, ki mu služijo mimo njegove volje⁹. Vernik ne ve, kakšno vlogo ima v celotnem poteku, saj se preko njega odvija nekaj njemu nedoumljivega. Tu tiči kristjanova generirajoča travma; namreč protislovje objektivne gotovosti, hkrati pa subjektivne negotovosti, ki povzroči napetost in krč ustvarjalnega nemira, mrzlično iskanje ključa za vrata odrešitve. Stopnišče zgodovine sicer vodi v višji stadij, žlahtnejši eon, in ga nazadnje krona blažena uresničitev, večna sreča; subjektova predanost je kamenček v veličastnem stolpu, ki bo nekoč trčil ob božje kraljestvo.

8 Tomaž Akvinski, *Ali Bog pozna bodoče kontingence*, str. 3.

9 Glej tudi: G. W. F. Hegel, *Filozofija zgodovine*, str. 32-40.

Občestvo torej čaka, sledeč Scenariju, zveličanje; posamezni vernik pa v svoje ni in niti ne more biti prepričan. Krščanski klicaj je kristjanov vprašaj. Slednji je v težki preizkušnji, razpet med Kerberjevi glavi vznesenega pričakovanja in trpke zamorjenosti, radosti in hkratne turobnosti ob pričakovanju bližajoče se apokalipse. Vzpenjanje po lestvi napredovanja naj bi nujno, brezpogojno, a s stalno tesnobo in negotovostjo privedlo do končne postaje. Vendar dedukcija tu odpove: kar je gotovo za skupnost, še ni nujno res za vsakega vernika posebej. Rja dvoma lahko začne kaj kmalu razžirati sijaj vere, njen metafizični "*tako-mora-bit*".

Preteklost in sedanost pridobita svoj e(k)s(ist)enčni smoter le preko pogleda naprej, implicitnega futurizma, lažno jasne premočrtnosti, ki preprede vse pore tostranstva in eratičnost slednjega stlači v deroči razlagalni hudournik¹⁰. Blaženi jutri je apriorna premisa Boga, njegova začetna obljuba in končna izpolnitev. Intrinzična nujnost tega koncepta je ideja časa, ki gre naprej, v spregi s projektirano bodočnostjo kot odločujočim horizontom. Profana zgodovina je v najboljšem primeru le fragmentarni odraz svoje nadzgodovinske substance, in vernik v njej ne sme pozabiti, da mu mora esencialno pomeniti več kot eksistencialno; *veritas* pa naj zamenja *vanitas*. Subjektivnosti niso pomembne, kolikor drži tisto objektivno.

Toda kako naj trpin potrpežljivo, pokončno, jobovsko prenaša svojo kalvarijo in se teši s tem, da je, globalno vzeto, vse v najlepšem redu? Leibnizova racionalizacija vselej voljno odprte Biblije, *teodiceja*, u- oz. opravičevanje zla na svetu, je zgolj novoveški podaljšek, pritrdivitev metafizični podlagi celotnega zahodnega načina razmišljanja. Po svetu razšopirjena zloba, ki je usklajena s preračunljivimi božjimi nakanami, "*nagonom perfektibilnosti*" (Hegel), še pospešuje njihovo blagohotnost. Nepoznavanje Previdnosti je omejena le na človeštvo; dejstvo modrosti in dobrote boga po Leibnizovem mnenju zadostuje za sklep, da so tudi njegovi razlogi taki¹¹.

Toda panglossovski¹² pojmovanje greha in nesreč, katastrof in genocidov kot pripomočkov za doseganje dosti večje blaženosti je ena sama velika klofuta vsem dosedanjim in prihodnjim človeškim mukam. Optimistične teodiceje, te tajinstvene bajke v vselej kalnem tolmunu transcendenčne nespoznavnosti, omogočajo, pospešujejo in zakrivajo obstoječe zlo. Rešitev misterija pravičnikovega "*trpljenja po nedolžnem*" je tako v sferi iracionalnega¹³, saj je "premišljeno sosledje dogodij" zgolj nasilno uniformiran skupek slučajnosti. Vernik, preprost faran ali tuhtajoči apologet, spletkarski dostojanstvenik ali predan fanatik, je tako prevaran s tem, da ve, a ne verjame, kako še sam Drugi ne ve; kako bog le stežka, mukoma lovi ravnotežje nad pogubnim breznom.

II.

Nasprotstvo bog-človek, transcendenca-imanenca, je vselej zgolj izhodiščeno; njuna komplementarnost lažno, zgolj začasno zapre homeostatično polnost njune vsote, vase ujeti zvižajni kolobar. Njuna resnica je diferencialna, smisel izključno v različnosti, medsebojnem nasprotovanju. Objektivno razmerje, ki vznikne v tem narcističnem, razmerju obrnjenega ogledala, privede do podvojitve, ki postavi eno skrajnost v odvisnost od njegove lastne idealizirane, popačene podobe. Ne gre torej za

10 Primerjaj: O. K. Flechtheim, *History and Futurology*, poglavje *History and Theodicy*.

11 G. W. Leibniz, *O božji vnaprejšnji vednosti in človeški svobodni volji*, str. 71.

12 Gre za osebo iz Voltairovega Kandida.

13 Glej: R. Otto, *Sveto*, str. 219.

zoperstavljanje nekakšnih "stvari-na-sebi", neodvisnih entitet, pač pa za reflektivni, odbojni odnos: bog je bog le, kolikor je razlika od oz. do človeka; in slednji je človeški tolikanj bolj, kolikor se odmika od boga. Delujeta torej zgolj na podlagi tistega odločilnega *ne-* (-človek, -bog); ne dojemata se torej kot dve zoperstavljeni substancialni enosti, ampak samo preko zanikajočih in izključujočih predikatov. Soočanje "pozitivnosti" z "negativno partikularnostjo", njuno imaginarno, obrnjeno zrcalno prepoznavanje in distanciranje, zavrača poenostavljeno konveksno/konkavno ujemanje ali celo za oba sprejemljiv presek, kompromis. Ob očitni "izključnosti od drugega", njegovi nepopustljivi negaciji, postane ekstrem v abstrakciji od drugega ta isti drugi, preide v drugega. Drugače rečeno, pol si je najbližje tedaj, ko z zanikanjem nasprotnega postane sam to drugo, ko se metafizika oprime fizike, ali ko si ta slednja privzame dotlej metafizične pristojnosti. Radikalno vztrajanje na svojem, "splošnem", tako predstavlja triumf tistega oddaljenega, "posebnega", njegovo najčistejšo podobo; in obratno: sublimacija drugega si nadene lažno vseobsežnost prvega. Istovetnost nosi v sebi in sama uveljavi tisto radikalno drugačnost, ki jo v grobem shematičnem približku vztrajno negira.

"Enotnost nasprotij" startne dvojke ne gre povzdigovati v harmonično popolnost, vzajemno dodajanje tistega, česar na drugi obali ni. Pristaneta na *uroboros*, na samozaprto (s)prehajanje, sprijaznita se z nedoločljivo, neznosno nepredvidljivostjo skorajšnjega dogodka večnega zedinjenja, medsebojnega izravnavanja, "kakor v nebesih tako na zemlji" (Očenaš, Mt 6, 10), v sestopu višav na trd(n)a tla in s tem z njihovim zveličavnim sanktificiranjem na pričakovan nivo. In prav ta, omejenosti imaginarnega para neizpolnjiva želja, kliče po njuni nujni razrešitvi. Sinteza pa, za razliko od običajne razlage, ne prinese ukinitve manka, pač pa ga kot takega v celoti, v celoti kot taki, uveljavi. Z njo se diferencialna razpetost pretvori v simbolno alternativo, namreč, da si člena sopripadata prav skozi skupen manko, ki si ga podajata. Takšna rešitev si podredi brezupno imaginarno izmenjavanje, sintetično vzpostavi instanco, ki implicira vselej prisotno brezno zgube v sami njeni zgradbi. Tako božji Sin, Jezus, po dopolnjeni misiji še Kristus, združi prej nezdružljivo: boga pripelje k ljudem, dvigne jim izgubljeno dostojanstvo, odpre "pot" (Jn 14, 6) k njemu.

Bogočlovek tako na najbolj očitni, na prvi pogled protisloven način, predstavlja sintezo, zvezo med Redom in redovi in je zato stalno prisoten v svojem občestvu grešnikov, *consortium peccantium*; celo materialno, s *transsubstanciacijo*. Kot Drugi univerzalnega diskurza sicer oznani, da je "božje kraljestvo med vami" (Lk 17, 21); med dotlej strogo ločenima sferama postavi, s svojo dvojno naravo, brv odrešilne povezanosti. Toda kmalu se izkaže, da njegova prisotnost ni del širšega načrta, ampak da je njegova drža konstituirana in koncentrirana okoli travmatičnega jedra, da se pomika zvesto svoji lastni - ne pa njegovi, niti Očetovi - nedoumljivi kaprici. Epizoda odrešenika, sintetičnega razreševalca nasprotnih polov, ni toliko v njuni pomiritvi, uskladitvi neuskladljivega, kolikor prav v poskusu kanaliziranja obscene božje previdnosti, ki se ne meni za partikularne dobrobiti človeštva ali popolno podobo boga. *Redemio* poteka prav prek Jezusa, ki tudi sam podlega kontraverzni svojeglavosti Previdnosti. Šele ta slednja odreja "skrivnostne poti Gospodove", saj kot neusmiljeni, neustavljivi, vselej prisotni, a nenapovedljivi korektor odreja celoten potek simbolne miritve. Kljub oziranju v preteklost in premlevanju providencialnih dogodij se iz njih ne da ničesar naučiti, povleči nikakršnega zaključka, splošnih potez. Šele potem, ko se nad njo razvije fetiš božjega dobrotnika, ko ta slednji doseže, da se nerazumljivo razume, se lahko vključi v polje pomena, v zveličavni tok zgodovine odrešenja. Prav nesmisel, previdnost, realizira božjo vednost, ki je dejansko nikjer ni, saj gre za golo opravičevanje naključne sosledice, nizanja bolj ali manj bolečih etap. Tem lahko tako

koherentnost retroaktivno vdahne le njegova volja, in to s preprostim posegom historizacije.

Odločilni moment epizode zveličarja je takrat, ko ta s histeričnim vprašanjem izkusi manjkavost svojega sintetizirajočega poslanstva, saj vzkligne: "*Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?*" (Mt 27, 46; Mr 15, 34). Tu se gibanje odlaganja, drsenje pomenov ustavi in se v mučnem "trenutku resnice" sooči s privilegiranim manjkajočim mestom, zlokobnostjo Previdnosti¹⁴, grozovitostjo Meduzine glave. Kakšen je sploh smisel nedoumljivih poti božanske pravičnosti, kako nerazumljive izgledajo celo njihovemu "subjektu izjave", sinu? Uganka, katero Nazarejčan postavi svojim privržencem, je tako njegova lastna usoda, ki pa je obenem nerešljiva tudi njemu samemu in tistemu, ki ga je bil poslal. Dobesedno na lastni koži izkusi očetovo šepavost, podvrženost in naknadna prilagajanja njegovega Zakona neki nerazumljivo-travmatični, zgolj represivni, nadjavovski svojeglavosti, ki mu je vedno primerno blizu. Najhujša pregreha Drugega je namreč prav v tem, da tak, kot si ga subjekt pred(po)stavlja, ne obstoji¹⁵.

Ježusove prekoračitve oz. dovršitve desetih zapovedi so le delne; edina prava, najbolj kruta in neusmiljena, je prav transgresija same božje previdnosti, njena neupogljiva samovolja, ki vznikne na kateremkoli mestu in na najbolj nepredvidljiv način. Po tem, ko se Križani zgrozi nad njeno brezbriznostjo, nad mrežo usode, kot se je tkala, simbolizirala, in parala, desimbolizirala pred njegovimi očmi, torej po znamenitem "*Eloi, Eloi, lama sabaktani?*" iz Matejevega in Markovega evangelija, ko spozna, da gre oz. bo šla iz Previdnosti izhajajoča pot ravno čezenj, se fatalistično vda. Po tem pa zagreši daljnosežno fetišistično mistifikacijo: izjava "*Dopolnjeno je.*" (Jn 19, 30) sklene strukturo, ozgodovini tisto prej in vzpostavi eshatološko neizbežnost za vnaprej. Bog postane "usmiljen", (n)umen, umetelnejše rečeno - dialektičen, globalno (kar je višek cinizma) dober, Drugi brez manka, Nekastrirani. Mučno srečanje z Realnim ukloni subjekt absolutni vladavini želje velikega Drugega, "*subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve*" kako in zakaj.

"Navaden" prestop, pa naj bo to Jezusov "*...jaz pa vam pravim...*" ali kristjanov "greh", je ujet v pozitivnost božjega Zakona; njegova resnična negacija je šele sama Providenca kot univerzalni prekršek, "korak preko", povzdignjen na raven splošnosti. Nadnjo skonstruiran smisel privede do trpljenja, izdaje, smrti kot dokazov, znamenj ljubezni. Edina prava pot je v odrekanju, mučenju tistega, tistih, ki so subjektu najbolj pri srcu. "Subjekt izjave", nosilec simbolnega mandata, ki s tem privzame utelešenje nekega označevalca-gospodarja, se vrti okoli neulovljive praznine, ki ostane grozljivo nesimbolizirana, prepuščena opolzki impulzivnosti. V jedru pomirjujoče misije bogočloveka se skriva škodoželjno, muhasto "mesto izjavljanja", njegova intimna zunanost, konstitutivni spodrseljaj, božja previdnost, "nelogični" vir, okoli katerega se piše zakon zgodovine, "logika" neulovljivega. Prav Jezusova epizoda dokazuje brezprizivnost, poljubno spremenljivost in zato obscenost Previdnosti.

Strategija boga zgodovine je torej nekaj povsem variabilnega, posebnega, ki si šele v spregi s trdim ozadjem providencialne neugnanosti pridobi splošnoveljavno v(r)ednost. Zakon se mora gibati po mili (zlo)volji tistega ortodoksnega v svojih lastnih herezijah, tistega neprilagodljivega znotraj prilagajanj, občega v lastnih specifičnostih. Vzvišenost Zakona je vselej prekratka, da bi dosegla, se uskladila z vsemi

14 Primerjaj tudi: R. Salecl, *Zakaj ubogamo oblast?*, str. 87, in S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, str. 162-163.

15 Primerjaj: F. George, *Učinek gobezdala*, str. 51.

nenapovedljivimi razsežaji Providence, saj ga nenazadnje prav ta slednja - z vsem svojim nenadzorovanim *stampedom* divjosti - obvladuje s spodnašnjem. Skozi racionalizacijo, da je *božja*, se lahko afirmira kakršnakoli deviacija, grozeča/grozljiva Previdnost. Šele ta slednja lahko s svojo kontingenčnostjo tronizira koncept enega, in to dobrega boštva; kljub temu, da mu ostane tuja, večno druga. Pojem mono-teističnega boga nastaja in se obenem krūši zaradi nje; njena radikalna drugačnost je tuja tudi njemu samemu, tudi on sam je presenečen, se boji njenih sunkovitih nagibov, in jih s fetišem končne/obče pozitivnosti vztrajno skuša oblad(ov)ati. Pogoj uveljavitve univerzalnega boga je tako vera v milost, ne glede na obpote epizode: znotraj njegove splošne veljavnosti, zveličavnega dobrega, obstaja element, ki temu uhaja, a je hkrati njegov pogoj: to je v takšen koncept inkorporirano, a ne-personificirano zlo, kruti dogodek Previdnosti, ki zahteva bridko trpljenje in kri verujočih kot znamenje njihove naklonjenosti. Božja ljubezen zahteva žrtev: bog najbolj ljubi tiste, ki jih najbolj muči, preganja, preizkuša. Nobena grozodejstva mu niso prehuda, da bi preveril ljubezen svojega izbranca. Vse gorje lahko ta prenese le z zaupanjem, zastavitvijo svoje partikularnosti, grešnosti pod pravo okrilje. Gre za prototip vsakršne askeze: odpoved velja vsemu tistemu, čemur daje največjo vrednost, kar najbolj ljubi, a ničesar ne zahteva nazaj, kot povračilo.

To prekoračuje golo, koristnostno izmenjevanje "materialnih" ali "duhovnih" dobrin znotraj imaginarnega razmerja, kjer se npr. pobožnjakar spokori ali daruje s kristalno jasnim namenom: pridobiti božjo naklonjenost, odpuščanje, svojo vozovnico za prehod skozi "*ozka vrata*" (Mt 7, 13-14) v "*kraljestvo le za malo čredo*" (Lk 12, 32). Vera v "dejansko" - sem so seveda všteti tudi čudeži - ni "prava", ampak zgolj prepričevanje, pomiritev nevernega; edina "prava" je seveda tista, ki po jobovsko ne potrebuje neposredne vpričnosti, "čudežnega dokaza" ali "dokaza čudeža".

Pri "*ljubezni za smrt*" je torej situacija ravno obratna: vernik žrtvuje vse, to pa mu ne prinese (neposrednega) dobička¹⁶. Znotraj koncepta univerzalnega boga, ki je "globalno dober", trči ob silo, ki je sprva zanj vprašljiva, tuja, neskladna z občo podobo, ki se upira zgolj ekvivalentni menjavi: na točko nesmisla v konstrukciji, na obscenost dogodka Previdnosti. Čisto odrekanje, brez pretenzij po kakršnihkoli blagodatih, postane kot čisto pozitivno absolutna negacija samega vernika. Tako se sila popolnega zanikanja sebe prepozna kot dejansko-neskončna subjektivnost¹⁷, čista zasebnost. "*Žrtev-za-nič*" v "angelski antropologiji", z mučeniki in svetniki kot idealnimi tipi, se lahko popolnoma razvije le v logiki simbolnega: znotraj eshatološke strukture, milenarističnega optimizma, namreč ohrani sistemsko praznino; polnost vzpostavlja okoli luknje. Ne gre torej za "koristnostni" mehanizem žrtvovanja, kot je v navadi v zaslepljenosti imaginarnega: brezno, manko je neizpolnljiv, in prav kot tak vzpostavi svojo simbolno okolico.

Brezmejno zaupanje in ljubezen do boga se ne sme obešati na njegova neposredna povračila, *feedback*. J. B. Bossuet, v maniri pravega branilca vere, *defensor fidei*, trdi, da religioznost ne počiva na demonstrabilni gotovosti, verjetnosti, ampak prav na njuni odsotnosti¹⁸. V veselju naj bi vladal - zemeljski perspektivi nedoumljiv - dognan, premišljen red, katerega končni rezultat je že pripravljen. Šele s pogledom z razdalje, s stališča večnosti, *sub specie aeternitatis*, je v navideznem nesmislu mogoče zaznati skrivno pravičnost celega poteka. Ne gre za kontemplacijo vidnega, ki se lahko dokaže. Prav to, da ni vidnega znaka dobrote v zgodovini

16 Primerjaj Lk 6, 35.

17 Glej: S. Žižek, Hegel in označevalec, str. 148.

18 V knjigi K. Lowitha, Svjetska istorija i dogadanje spasa, str. 182.

stvarstva, kaže na neobhodnost slepega zaupanja v vero, na prej omenjeni "all for nothing"; na nujnost prilagajanja travmatično vprašljivim in nerazumljivim previdnostnim dogodjem in iz njih izpeljanim božjim nakanam.

S svojim nebo parajočim vprašanjem Očetu Križani zanika, da bi vedel "vso resnico", da bi mu bilo njegovo poslanstvo povsem jasno. Ravno nasprotno: na svoji poti drsi od instance do instance, odlaga odločilni trenutek prav zato, ker tudi sam ne ve zanj, ker je tudi sam le nemočen kolešček v njegovi realizaciji. Jezusovih prigod in prilik zato ne gre interpretirati kot v tenčico preprostosti zavitih resnic, ki vodijo k Resnici; tudi njemu "pravi" smisel in njegovo lastno mesto v njem nista jasna. Šele v odločilni točki, na Golgoti, vernik izve, da tudi Sin ni gotov, brezpogojno prepričan v božjo dobroto, da je tudi njegova sled skrotovičena okoli providencialnih svojskosti. Jezusovo iskanje se ustavi, soočen je prav z manjkajočim mestom, ki ga je bil na to pot postavil. Četudi potem zopet fetiško ustoliči Očeta, "reši boga"¹⁹, pa s prvim vprašanjem izpostavi razliko znotraj navidez popolnega, pokaže sliko invalidnega boga in zgrešenost tega projekta fantazmatične totalnosti.

V tragediji na križu ne pride do odrešitve zablodelega stvarstva preko odločilnega in za Očeta bolečega posega, žrtvovanja Sina; ravno obratno: prav slednji jo kot "izvrševalec njegove volje" v kriku obupa postavi pod usodni vprašaj, pokaže, da oba z Očetom nista imuna zoper "tisto travmatično", Previdnost, ki se skozi nezgode človeštva stalno vrača na isto mesto. Toda obenem potrdi, reši, povzdigne fetiško pojavo "dobrega" in "vsevednega" boga. To razmerje, ugotavljanje nesmisla in njegovo vnovično osmišljevanje, se nadaljuje v življenju generacij vanj verujočih, njegovega občestva. Božja previdnost tako ni Zakon, pač pa ravno njegov manko, kršitev, je stalna prisotnost neulovljivega dogodka, zaradi česar se vsakršno zaupanje vanj nujno izkaže kot boleče. Postava se tako afirmira prav skozi svojo večno spodletelost, oz., rečeno z Lacanom, "Realno podpira fantazmo, fantazma varuje Realno"²⁰.

Simbolna zaveza bogočloveka, njegova sintetična rešitev menjave med bogom in človekom, stalno hodi po robu tega obscenega (ne)smisla. Jezusova "pot" je večkrat direktno nasprotna božjim zapovedim prav v tem, da jih radikalizira, "vzame zares": ni več pomembno le vnanje priznavanje, pokoravanje pravilom, razširjeno v imaginarni izmenljivosti. Potrebna je predvsem in samo notranja nrvnost, neomajna vest ("*Ne prešuštvuj!*" (Ex 20, 14) - toda - "*Vsak, kdor gleda žensko, da jo poželi, je v svojem srcu z njo že prešuštvoval.*" (Lk 5, 28). Zapoveduje tisto, kar je že tako, skozi 10 pravil z gore Sinaj, zapovedano, s tem, da premakne moralno držo z nivoja "poslušljivega telesa" na raven "ubogljive duše".

Sinov nauk, "interioriziranje" morale, "*dopolnitev Postave*" (Lk 5, 17), delovanje brez pretenzij po povračilu, popolna predanost, vzpostavitev notranjega imperativa, je pravzaprav priznavanje in sprijaznjenje z večnimi vdori Realnega, Previdnosti, v simbolno organizacijo človeštva in stvarstva nasploh. To, kar je bog Oče natovoril Mojzesu na Sinaju in kar je Jezus ponotranil, in njuna opozorila vernikom, naj napotila brezpogojno ubogajo, kaže, da sta pravzaprav le izvrševalca volje nečesa drugega, razsrediščena instrumenta. Opravičevanje previdnostnih potez vsem trem nalaga dolžnost, ki jo morajo izpolnjevati kljub njeni obscenosti in neizpolnjenosti.

Jezus s svojo "pomirjujočo" novo zavezo opolnomoči "iracionalno", nerazumljivo svojevoljnost božje previdnosti, poniževalnost in hkratno moč "*ljubezniza-smrt*", "*žrtve-za-nič*", zaupanje v nezaupljivo, kateremu se Postava poljubno pri-

19 J. Lacan, Še, str. 82 (in str. 89).

20 Štirje temeljni koncepti psihoanalize, str. 58.

lagaja. Tako ne gre več za nekakšno odlaganje neposredne zadovoljitve zaradi naknadnega pridobivanja večjega ugodja, za surovo pojmovanje sublimacije, kvazi-ekvivalentnega trgovanja. Gre za nevtralnost zasledovanja Sinovega in Očetovega manka in nauka, ki sledi njegovi brezbriznosti, nauku, ki nalaga, da je edini užitek odtegnjeni užitek, kar pa samo po sebi še ni dovolj: potrebna je tudi neomajna, že po definiciji nemogoča popolna predanost (kar še stopnjuje ključujoče izpraševanje vesti) v božjo dobroto.

Dokončno je z lagodnostjo imaginarne izmenjave opravil protestantizem oz. M. Luther, ki je posebej poudaril tisto, kar je implicitno zagotovljeno v evangelijih, namreč, da bog podeljuje milost zgolj po svoji, smrtnikom nerazložljivi volji, ne pa po nekakšnih "zaslugah" ali pobožnjakarskih krepostih (glej priliko o dveh sinovih, Mt 21, 28-32). Človek se namreč ne more obrniti k bogu, če se ta prej ne obrne k človeku. Za razliko od Erazma Rotterdamskega, ki je vztrajal na nujnosti opravljanja dobrih del, pa je začetnik reformacije afirmiral radikalno zlo, ki da je v človeku, in tako večno sovraštvo boga do ljudi, ne pa le do njihovih slabosti. S tem pa je pozabil, zameglil, zaradi svoje univerzalnosti dosti bolj tragično zlovesčnost Providence, ki jo šele simbolizacija obrne proti končnemu cilju, in ki je že po definiciji indiferentna za človekove napore in dobrobit. Kristus kot prelomna točka krščanske zgodovine tako zavzame povsem objektivirano, instrumentalno vlogo pod taktirko nedoumljive kontingenčnosti Providence. Vernik tega poniknjenege ne-smisla - bolečega, vprašljivega, celo škodoželjnega - ne more dojemati drugače kot lastno krivdo, kot svoj in greh prihodnjih generacij. Drugače rečeno, gre za Pavlovo pogojevanje greha z vzpostavitvijo Zakona, oz. za dejstvo, da šele pripadnost neki instituciji povzroči občutek okrivljenosti zaradi lastnih slabosti. Svoje nedoletnosti se pripadnik zave šele po vključitvi, ne pa da jo skuša s to vključitvijo odpraviti. V isti sapi pa Pavel zatrdi, da "*spolnitev postave je torej ljubezen*" (Rim 13 10). Razrešitev protislovja - najprej Zakon, potlej nastane greh; in njegovo uresničenje je ljubezen - kažeta na temeljni značaj krščanstva nasploh. Ljubezen, ki jo verniki morajo do Zakona ali institucije čutiti, izhaja iz tega, ker sta jim odprla grešne oči, jim omogočila, da so se zavedli, da ne smejo ljubiti (t)iste(ga) kot dotlej, zgolj zaradi kratkoročnega ugodja. Nova ljubezen odslovi stare naslade. Samo zavračanje vsega, kar je polteno, poraja ljubezen (v) odpovedi. Paradoks moralne zavesti je tako prav v tem, da je tembolj neizprosna, čimmanj grešimo zoper njo, toliko ostrejša, kolikor bolj smo čednostni. Najpobožnejši se imajo za najbolj pokvarjene, konsekvantno, za spokorjene. Najstrožji so prav do sebe, saj jih je, kot pravi Freud, interiorizirana morala najdlje odvedla na poti svetosti. Toda hkrati je greh možen le, kolikor stoji nekje Zakon, ki je bil prekršen; zgolj tak omogoči grešnost.

Jezus je s svojo žrtvijo dokazal svojo izvorno pomanjkljivost, namreč strukturiranost okoli providencialnih brezdanj. S svojim nevtralnimi moralnim vrednotenjem glede na prejšnje uzance, da se namreč lahko tudi zakrknjeni nečistnik, "Magdalena", reši skozi priprta vrata (s katerim si je tudi nakopal jezo varuhov Jahvejeve postave), pravzaprav žali "krepostne vernike". S tem je pokazal, da je treba nastavljeni lica, ljubiti tudi vse tisto, vse tiste, kar oz. ki prizadeva(jo) gorje. "Prava" ljubezen je nepovratne, temelji na za-upanju v nezmotljivost, na ravnodušnosti, zato pa tudi opolzlosti in strahovladi Previdnosti. Jezusov eksces, anarhični nastop, je tako zamerljiv proti ekscesu božje providence, ki se opravičuje kot milost.

"Manjkajoča" realnost, izmikajoča praznina, se mora zapolniti s fetišem dobrega boga. Previdnost, neulovljiva kaprica, pred katero je verno občestvo vedno znova groza, strah in obup, naj bi imela smisel, saj zanjo jamči personificirani um, ki je bil doslej, sedaj in poslej nezmotljiv. Prepreke in težave, muke in bridkosti, so natančno

določene in vnaprej preračunane, nezmotljive v svoji ciljnosti. Gotovost, ki kolonizira, gnezdi na samem kraju svojevoljne, negotove kontingence, postane domena svečeništva, ki njeno koherentnost dokazuje prav z dejanskostjo, ki je umna, in umom, ki se je bil udejanil. Zanikanje travmatičnosti *tistega neulovljivega* znotraj koncepta dobrega Boga, božje previdnosti, dogma edino o njegovi neskončni pravičnosti, o njegovih izključno pozitivnih razsežajih, ne glede na nasmetenost in bedo trenutnega položaja, je vzdolž cele zgodovine krščanstva vzbujala globoke, celo bojovite pomisleke in drugačna, ambivalentna razpredanja o najvišjih principih. Zato ni čudno, da je papeška oblast, "orto" linija, z vsemi razpoložljivimi sredstvi med vsemi herezijami tako temeljito izkoreninila prav manihejske: bogomile, albižane, katare²¹.

Univerzalna dobrota boga je torej, ob posebej razglašeni pomirjujoči Sinovi plati, zgoščena okoli nekega radikalnega zla, ki pa je strukturno neločljivo od njegove občosti. In prav tu nastane manihejski problem o dveh prapočelih, tako nasproten dialektiki dobrega. Ta druga, "zgodovina odreševanja", pelje preko eklipse v višje Dobro, v njegovo končno samoovedenje in samouživanje, v metafizično enotnost biti in bivajočega. Nasprotno pa naivno, "polovično" priznavanje manka v končni pozitivni sintezi, ki (lahko) privzame zle razsežnosti, skratka njegovo personificiranje v "zunanjem", "hudobnem" bogu, hudiču, zaide v nedialektični dualizem. Manihejske razlage niso prispele do simbolne rešitve, Jezusove dvojne narave, s katero bi dokončno afirmirale, ponotranjile pristajanje na previdnostne, "nadjazovske" pljuske. S poudarjanjem Nazarejčaneve izključno preroške, ne pa soteriološke pomembnosti so tako ostale na ravni shizofrene obratne zrcalnosti. Odprtje diskurza o izvoru dobrega in zlega v dveh, antagonističnih boštvih, zmanjša usodnost in pristojnosti obeh: nobeden od njiju namreč ne more biti vsemogočen, s tem pa je vsak dogodek, naključnost, maslo le enega od njiju. Boj med večnima prapočeloma, *omnia bona* in *omnia mala*, med dobrim bogom in satanom, "vladarjem tega sveta" (Jan 14, 30), zlim bogom, *malus Deus*, je pravzaprav neskončen, kot je neskončno tudi prej zastavljeno razmerje med fetišiziranim Najvišjim in grešnikom.

Tovrstne zamisli o dobrotniku in njemu nasprotnem hudobcu zaradi izključitve simbolnega posega (in njegove konstitutivne razsrediščenosti) ne sprevidijo, da je zlo le princip dobrega, da prvo nastaja brez vednosti slednjega, oz. da je to tudi zanj večna uganka. Tudi bogu samemu so tajinstvena dogodja Previdnosti, ki jih opravičuje z dialektiko dobrega, neznan, tuja, tudi sam se trudi prepoznati smisel tam, kjer ga ni. Tem providencialnim momentom podelijo pomen samo kasnejše racionalizacije, ki osmislijo njihove nesmisle.

V samem boštvu, kot si ga predstavlja krščanstvo, je nekaj radikalno ločeno od deklarirane "dobrohotnosti"; namreč vsi tisti zločesti razsežaji, vsa "pedagogika šoka", s katero vzgaja izvo(t)ljene. Slabonamernosti ne gre naivno personificirati kot "zunanjega" sovražnika, inkarniranega v vrugu, pretečega "samo hudobnega" nasproti "edino pravičnemu". Večnega zla se ne sme poenostavljeno senčiti kot nek zoperstavljeni lik, niti ga iskati onstran koncepta usmiljenega boga. M. Klein je, sicer na drugem, a ne tako oddaljenem polju otroške psihologije, opazila podoben proces ambivalentne čustvene vprege enega in istega bližnjika. Stiki s prvim objektom, materjo, slednjega oz. slednjo utelesijo v dve, dobro in zlo osebo: prva je tedaj, ko je dostopna, druga ob odsotnosti. Za otroka je razpolovitev tako rešitev odnosa, ki je drugače pretežak za razumevanje in obvladovanje²².

Mehanizem razlikovanja je ena najzgodnejših obramb jaza proti tesnobi, saj

21 Primerjaj: J. Delumeau, *Strah na Zapadu*, str. 480, in J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 125.

22 Podobna teza je glavna razlagalna nit študije B. Bettelheima *Značenje bajki*.

vključuje tako idealizacijo, poveličevanje prijaznega, kot tudi potiskanje boleče stvarnosti, zavračanje sovražnega objekta. V odraščanju se skrajnosti počasi zblížujeta, ukinja se dvojnost med zlovoljno in zaščitniško zunanostjo, kar pripelje do končnega istovetenja z Drugim kot celoto, v katerem sta povezani tako pozitivno kot negativno prej ločeno nasprotje. Pri otroku je razvojno najpomembnejše prav gibanje od introjkcije delnih objektov k introjkciji celovitih²³, kljub njihovi posledično travmatični razsežnosti, "grdi" plati; edino tako lahko ukine trajno polariziranje, oscilacije pri vrednotenju okolice. Poosebljanje dveh prabiti ostane tako na pol poti; kozmos ni (ne)enakomerno sestavljen *ex essentia Dei* in *ex essentia Diaboli*. Zla ne gre iskati v bližnjem sovražniku dobrega boga, ampak v njem samem. Skupnost vernikov je lahko pomirjena edinole z afirmacijo negativnega v sintezi mono-teističnega Boga, z implicitno, tiho pritrditvijo, z uverženjem nerazumljivih, pogosto bolečih posegov Providence. Torej zgolj z vizijo "globalne pravičnosti", ki se ne zmeni za trenutne stiske oz. ki jih lahko le ciljno, dolgoročno razreši.

III.

Predvsem z "novo in večno zavezo" je skušalo krščanstvo, s poudarjanjem pomirjujoče intervencije notranjega imperativa pri vsakem verniku, omejiti nepredvidljivo in bolečo prakso Previdnosti. Prav preko stalnega premlevanja njenih skrivnih namer, ki je grizlo korenine brezprizivnega zaupanja, je vernik pristal na njeno logiko, na greh kot posledico, prvo herezijo spraševanja po tistem, kar je brezpogojno dano. Toda vsakršen dvom o smislu te "točke nesmisla", ki poganja kolo simbolnega reda v *progo* travmatične resničnosti in ki ni le nemogoč, ampak tudi prepovedan, je v tej teološki shemi nepotreben. V instituciji krščanstva ni mogoče oz. je celo strogo prepovedano z neke morebitne metapozicije ugibati ali napovedovati tisto, kar je bil bog v svoji vsevednosti in univerzalni dobroti začrtal. Izvor, potek in konec so verniku nevprijetni - mora se jim le prepustiti, ne pa pričakovati oz. izsiljevati božjo naklonjenost. Brezpogojno verovanje v levico pravice in desnico milosti naj bi povzročilo vedro predanost v božjo voljo. Položaj človeka pred bogom naj bi bolj kot od njegovih dosežkov in zunanjih pokazateljev pobožnosti bil odvisen od tega, s kolikšno vero je zmožen sprejeti pravično sodbo nad svojim življenjem. To Jezusovo potencialno toleriranje nemoralnosti na prvi pogled zanika prav njegove lastne napotke o globoki notranji nrvnosti. Toda opoziciji se ujmeta prav z razumevanjem znamenj božje previdnosti kot nevtralnih in (zato) zlohotnih, neulovljivih kontingenc, ki jim ni mar za človekovo dobrobit: tostransko življenje mora vernik živeti brez vzratnih pretenzij, zgolj z brezpogojnim za-upanjem v globalno rešitev. Ustrezna je tako edino taka moralnost, ki brez ovir sprejema dan božji načrt in ki je zaradi tega morda kratkoročno, z boleče bližine, nedoumljivo kruta.

Najgloblje prepričani, najbolj boga-ljubeči in -boječi *grešniki- verniki* so zmožni v svojem neomajnem prepričanju tako sebi, kot neposvečenim drugim, "žalujočim ostalim", ravnodušno povzročati najhujša gorja; njihova nrvnost jim dopušča naj-grozovitejše nenrvnosti. Slepo, nereflektirano izsiljevanje božje naklonjenosti lahko prinese zgolj strahote. Na tej točki se vedra predanost sprevrže v strašljivo preganjavico, eno glavnih dimenzij človekove umestitve v institucionalizirano skupino.

Grozljivost Realnega, Previdnosti, je v tem, da je vselej na površini, da je

23 Glej: M. Klein, *Zavist i zahvalnost*, str. 69. V tej knjigi so glede na obravnavano temo zanimivejše 3., 5., 8. in 12. razprava.

zmerom tu, dojeta kot "božja dobrot", "dobre namere", da je vedno eksplicitna, skozi heglovsko opravičilo umne dejanskosti oz. udejanjene umnosti. Naivno odvajanje videza od bistva, "površinskih pojavov" od "jedra", legitimira pojem takšnega boga, ki si v svoji brezmejni, bahajoči vednosti upa pokazati na razliko in s tem ločitev prve od drugega. Toda prav tisto, kar se kaže, videz, je jedro samo, saj ne taji nikakršne strašanske skrivnosti, ampak zgolj to, da *tam* čez ni ničesar, da prikrita ni. Sam poseg ločevanja naredi tisto, za kar se pretvarja, da postopno razgalja. Vendar pa je v institucionalni navezi nemogoče zaupati osamljenim, zunanjim ekscesnim dogodkom, ne da bi pri tem, nepotešljivo hrepeneči po gotovosti, zavili na stranpota metafizične totalizacije obstoječega; v zalego teomantičnega smisla, ki si sam nakazuje smer, v kateri neprestano propada. Ničesar ni "*tam zadaj*", saj se "*vse uresniči*"; kako, kdaj in zakaj, pa nihče, niti bog, ne ve. S svojo nepredvidljivo "milostjo" stalno dokazuje, da dosledno spoštovanje Zakona, moralno vedenje in vedenje, nimata neposredne zveze s posameznikovo rešitvijo. Slednja nujno ne predpostavlja kreposti, kot tudi nesreča ne neposlušnosti. Na to opozarja tudi sam Jezus, ki se odločno zoperstavi direktnemu eksplikativnemu povezovanju greha in nesreč, in to sicer v Janezovem (Jn 9, 1-3) in Lukovem evangeliju (Lk 13, 2-6). Kontingenca božje previdnosti je v samem središču vernikovega subjektivnega sveta, in to preko svoje radikalne izključenosti. Je tujek predzgodovine, novi fosil, rakova rana v samem jedru stvarstva po meri fetišiziranega Drugega - hkrati pa kristjanova edina perspektiva. Prva zahteva je zahteva po najdenju tistega, kar se ponavlja in kar se vedno vrača na isto mesto - in prav na to iskanje se je "*obesilo vse, kar je v teku stoletij nastajalo z imenom etika*"²⁴. Utemeljena je na ljubezni, ki (lahko) povzroča zlo, bolečino: celotno krščansko občestvo čaka, kdaj bo konec njegovih muk po jobovskem zgledu - te neznosnosti božjih muk - kdaj bo milost zaustavila boleče, nemo ubogljive (abrahamovske) priprave na žrtvovanje ljubljene (Izaka). Čakajo, da bodo po histeričnem vprašanju, namenjenem personificirani vednosti, Vrhovnemu Dobremu, "*zakaj jih je zapustil?*", lahko olajšano zavzdihnil "*dokončano je!*", torej kdaj bodo lahko s fetišem zakrili njegovo kronično šepavost. In končno, lahko bodo prenesli žrtev, kot je Oče edinčvo na Golgoti, z upanjem v končno srečanje.

Vernik izkusi, kako je nekaj iz njegove notranjosti že izvorno prenečeno v neko prvo zunanost, v nekaj, kar določa njegov končni cilj, smisel. Freud zatrdi, da je prvi in najbližji smoter preskusa realnosti v tem, da bi ta predmet (= to tujo, nerazumno Stvar, pred katere muhavostjo smo vedno znova šokirani) "*znova našli, da bi se prepričali, da je še navzoč*"²⁵. Ta pa se vedno vrača na isto mesto; osvobojen je od posameznika, a prav okoli njega se dogaja prva usmeritev, izbira, zasnova subjektive institucionalne orientacije. Dialektika pripelje znamenja Previdnosti tja, kjer jih čakamo, in ker jih čakamo povsod, je vse vključeno v pomensko spiralo. V poteku (in na koncu) vedno najdemo tisto, kar je že od začetka umna dejanskost.

Ta travmatična Stvar, ki nastopa kot tujek in ki tako determinira svoje stvarstvo, spodbudi težnjo po ponovnem najdenju, v kateri Freud prepozna osnovo usmerjenosti človeškega subjekta k objektu. Gre za njegovo mrzlično iskanje, najdovanje, a hkrati nedosegljivost. In prav tu je treba locirati kristjanov odnos do nevtalnosti Providence: nemir "*eshatološkega gona*" (R. Otto) ga tira v iskanje skritega smisla, magistrale in krajšnjic, osvetljenih in mrakobnih poti, čeprav tega ne bi smel, saj mu je to prepovedano in hkrati nepojmljivo njegovi pritlehnosti. Prepoved nemogočega ju ohrani v nedostopni bližini. Subjekt mora pristati na to, da se strukturni manko,

24 J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 77.

25 S. Freud, *Zanikanje*, str. 126.

imenovan Previdnost, razkroji v niz učinkov, da s svojim nekontinuiranim gibanjem povzroči večjo ali manjšo strukturacijo, s tem pa subjektivno iskanje in neizpolnljiva prizadevanja po vnovičnem srečanju. Vernik ne more, ker ne sme, ne sme, ker ne more doseči skrivnosti zveličavne trase - in to odlaganje, zaupanje v tisto, kar ne zbujata nikakršnega zaupanja, imenuje vera. Strah, ki ga povzroča nedostopnost Previdnosti, tujost "skrivnostnih poti Gospodovih", neprivojiljive praznine, evocira fantazmo dobrote, nezmotljivosti. Narekoval naj bi jo čisti um, onstran vsakega patološkega afekta, in brez motivacije kakršnegakoli subjektivega interesa. Jezusova radikalna, ekscesna nadgraditev Mojzesovih 10 zapovedi pomeni hkrati potrditev tistega nevzdržnega, krute nevtralnosti, samovolje Previdnosti, neobvladljivega samoodčitovanja boga, ki se na Horebu (= Sinaju) implicitno predstavi z "Jaz sem, ki sem." (Ex 3, 14). "Skriti bog" (*Deus absconditus*, Iz 45, 15) se razkriva kot v(o)znik dialektike, ki si elegantno podredi dojemanje previdnostne kaprice. Četudi kristjan deluje skladno z normami, mu to še avtomatično ne prinese mesta v "mali čredi izbranih": osmisлити mora v tisto nesmiselno v "umni dejanskosti", verjeti v providencialno. Najbolj pa nepopolnost, manko v afirmativni gotovosti dobrega boga kaže prav primerjava spleta izrekov o samem sebi in o razmerju do svojih kreatur. Najprej "ustvari človeka po svoji podobi" (Gen 1, 27), prepove pa svoje upodabljanje kljub temu, da je svoj najboljši, čeprav obrnjeni avtoportret že izdelal. Bog se upodobi v verniku le tako in le zato, da opravi vratolomni *salto mortale* na drugo stran, na nasprotni breg. Drugače rečeno, zoperstavljen sta si v negativu, a na istem polju, kot figuri na igralni karti. Prav v svoji skrajni drugosti sta si podobna in bližnja. Človek je le igračka v božjih rokah, *ludus deorum*, saj preko njega, oz. na njem bog preizkuša svoje strategije, na njegovem hrbtu lovi previdnostne ekscese, ga uporablja kot poligon za svoj vedno znova spremenljivi načrt. Toda obenem se s trditvijo, da "je, ki je" (glej prejšnji odstavek), tautološko definira kot podvržen uresničevanju, pripravljen osmisлити vsakršne trenutne svojeglavosti tistega neulovljivega, a še kako vseprisotnega. Je torej lik, ki ga grešnik prepozna prek svoje negativnosti, indirektno, tako, da svojo sliko postavi na glavo, vsa tista širina prisotnosti, vijugavost eshatološke spirale, vsi moreči in moteči razsežaji (in) okoli(ca) edinega, enotujočega vektorja. Pristane tako na zavezo, imaginarno obratno simetrijo s človekom, kakor tudi na stalne, nenadzorovane vdore kontingenčnega, ki jih skuša sprotno uzakonjevati. Zave se, da poleg svoje omnipotentne in omniprezentne splošnosti nosi v sebi klice razdora, da je uveljavljanje občega stalno korigirano s pris(o)tnostjo delnega, da njegova dobrota nehoti spodbuja ravno obratne učinke.

V imaginarnem izmenjevanju vzpostavljeno razmerje drugega in jaza, "Drugi je ustvaril subjekta po svoji podobi" in "subjekt je ustvaril Drugega po svoji podobi", privede do točke, ko v bližnjem ugledamo zlo, lastno samemu sebi, ko opazimo, da tudi idealizirani drugi pol boleha za isto boleznijo, da se ga je lotil isti virus. Mojzes se zaradi tega zboji pogledati v Njegovo obličje (Ex 3, 6). Zahtevano prepoved njegovega upodabljanja je zato treba brati obenem z "najhujšo" zapovedjo "Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe" (Mt 22, 39; Mr 12, 31; Lk 10, 27). Idealiziranega boga, fetišizirano najvišjo dobroto, moralnost in um, namreč prav tako zmrazi pogled na svoj obratno zrcalni, človeški lik. Zgrozi se pred dejstvom, da je edino jamstvo Postave njegova lastna postava, z vsemi pomanjkljivostmi in servilnostjo brezosebni Providenci, še preden lahko te pripiše spačenosti refleksivne, človekove slike.

Silhueto njegove milosti izpolnjujejo drobne izprijenosti: zato se, kot vsak Drugi, boji svojih bližnjikov. Prepoved upodabljanja tako (ne)uspešno varuje krščanskega boga pred kontaminacijo z vernikovo epidemijo. Tudi njega je namreč neznansko groza naklonjenosti bližnjemu skozi ljubezen do samega sebe, ukazane

skozi to "drugo največjo zapoved v Postavi". Prav podobnik je odsev njegovih lastnih napak, zato mu zbuja nelagodje. Subjekt lahko dotlej neprebojno sintagmo *grešnik-vernik* odločilno prebije šele tedaj, ko opazi v Drugem njegov konstitutivni manko, njegovo posredovanost z neobvladljivimi izpadi, nad katero se je namestil kot fetiš; ko se zave, da tudi on težko prenaša *horror vacui*. Človek lahko tako šele v trenutku spoznanja, da je simbolni Zakon, nujen zaradi ukinitve čarnega kolobar(jen)ja obratnega zrcaljenja, strukturiran okoli luknje nemogoče, tajne kaprice, imenovane Previdnost, podeli svojemu bivanju novo konsistenco, ne več zgolj lažno avtonomijo ubogljivega priveska. Svojo moralno držo lahko vzpostavi z odrešitvijo izpod nadjazovsko krutega, "predojdipskega", neizvršljivega ukaza; in to z ugotovitvijo, da je Zakon nedoumljiv tudi samemu njegovemu tvorcu, z uvidom njegovih ambivalentnih, pomirjujočih in impulzivnih premis, s pristajanjem na spremenljivost tistega, kar oz. ki naj bi bil(o) nespremenljiv(o). Gre dejansko za prehod, ko *grešnik-vernik*, dotlej išoč "skrivnost" boga, izkusi, da je skrivnost slednjega hkrati tudi skrivnost za slednjega samega, slednjemu samemu²⁶; da torej tako on kot človek kot tudi Najvišji vzajemno zasledujeta tisto neizsledljivo. Že sama delitev na "mojstra" in "učenca" implicira razplet. Slednji se namreč izkaže kot superioren preprosto z dejstvom, da je "učenec", da se prepozna kot tak v razmerju do neke najstvene vednosti. S tem, da pristane na vlogo učečega, razkrinka prevzetno nesposobnost "učitelja" in ga v tem prekosi: šele učitelj je pravi "učenec", ki se skriva za svojim oholim mojstrstvom, šele on mora zares zasledovati neko neobstoječo, umišljeno gotovost, ki naj bi mu podelila mandat. Drugače rečeno: subjekt, ki se najprej zave svoje nepopolnosti, konstitutivne razsrediščenosti, dokončno pristane nanjo, se z njo sprijazni šele v trenutku, ko zapazi to tudi v Drugem, ko sprevidi, da tudi ta molče sledi šokantnosti Realnega; da se ne prilagaja le muhasti kaprici Drugega, ampak da ta velja dejansko tudi "za Drugega" kot takega.

Z njegovim refleksivnim odbojem v podobi bližnjega, samega sebe, namreč vernik uvidi njegov (in seveda svoj) travmatični manko, in s tem njegove fetišistične prevare. Ne zadostuje več opravičilo, da ko dela zlo, dela dobro; obremenjuje ga prav to, da (mu) s tem, ko dela dobro, (nekaj) povzroča zlo. Izkaže se, da je to *nekaj* tisto, kar vselej izpade iz simbolne organizacije, nek *presežek-preostanek* realnosti, tisto, pred katerega samovoljnostjo tudi sam kapitulira. Bog kot Zakon, kot postava Postave, je podvržen eratični dinamiki manka, in ne obratno. Triumf obscenosti, nemi harač zla, je skrbno zakrit s fetišem smotrnega, pravičnega boštva, a ga kot takega stalno ogroža.

Bog, ki se kot fetiš nastani nad vulkanskim žrelom božjih previdnostnih namer oz. obpotnih slučajnosti tvega, da ga bo ta "brezbožnost" odnesla. Dobroti spodrsne na trdem jedru logike nesimboliziranega, in vsa svoja neprestana prizadevanja po konsolidiranju imenuje zgodovina odrešitve. Božja milost se na tej točki sesuje, skozi luknjo Previdnosti odteče v nižjo polovico peščene ure, ki jo je treba vedno znova obračati na glavo in s tem stalno utemeljevati. Providenca je skrivnost tudi za samega boga. Smisel, kolikor deluje kot volja boga, je že po definiciji vseprisoten. Deluje kot dialektična krivulja, prisotna od začetne obljube, potrditve v zavezi, do končne izpolnitve, prav kot nepretrgana nit biti v bivajočem, kot smiselna Zgodovina oz. zgodovina Smisla. Logika predvidenega in predvidljivega, te samozadostne gotovosti evolutivnega razvoja, posrka vase tudi naključnosti stvarstva, materialnega sveta, ovinka v greh.

26 Glej: Filozofija skozi psihoanalizo, str. 11.

IV.

Diskurz "kritičnih trenutkov", "historične priložnosti" skoka čez (potok) Rubikon, omogoči tako zasnovani zgodovini realizirati nalogo, ki je vpisana v sam položaj nastalih odnosov. Toda prav ta učinek neposredne spontanosti, akcij, ki jih "izsilijo okoliščine same", kaže na delovanje ideologije v vsej njeni perverzni očitnosti. Naslednjega koraka ne povzročijo *razmere* same, ampak neko povsem konkretno, določeno *razmerje*; njihovo zamenjevanje pripomore k temu, da v dejanskosti ni opaziti implicitnega mitičnega scenarija, da tako subjektova aktivnost ni nekaj posredovanega, nekaj, kar "*zgolj hoče*", ampak jezik samega zdaj-in-tu, nekaj, kar "*mora nujno storiti*". Ne nekaj lažnega, kar bi zraslo na nekem drugem zelniku, vsiljen imperativ, ampak resnično, neovrgljivo dejstvo - *to, kar res je*. Mitska naracija ali/in ideološka prisila sta najmočnejši tedaj, ko o njima ni ne duha ne sluha, ko "je treba pač nekaj ukreniti", ko "ne gre drugače". Ta točka razmišljanja pa dovoli pravzaprav vse, opolnomoči vsakršne prihodnje akcije.

Zato ne gre govoriti o Zgodovini kot o dialektičnem kontinuumu, oz., kot pravi Lacan, "*finalnost evolucije neke materije k zavesti je mističen pojem, nezapopadljiv, in v pravem pomenu historično neopredeljiv pojem*"²⁷. To drži, dokler dialektično opomenjanje stvarstva in zgodovine stopa po krušljivem robu skrajnega funkcionalizma. Duh takšne "dialektike opravičevanja" vse te anomalije v "urejenosti" razume kot z(a)vita pota napredovanja, in to skozi star trik *ideološkega prešitja* kot akta totalizacije, ki hierarhizira prosto lebdenje elementov dejanskosti. Vsak od njih, dober ali njemu diametralno nasproten, lahko argumentira karkoli, sposoben je pod(p)reti vsak interes, ga posvetiti ali ozloglasiti. Skozenj si ta konstrukt, *božja dobrot*a, vzvratno določi svojo nujnost, predse si postavi svoje predpostavke. Tako ni več vprašljiv sam ta pojem, ampak ta opomenja vse pred in za seboj. S tem pa smo že v senci heglovskega Občega, ki prav kot fikcija in šele kot fikcija, ki je "*nikjer v realnosti ni*", saj so tam zgolj "*izjeme*", takšno realnost implicira, in s tem pridobi svojo konsistenco.

Bistvena značilnost odprte knjige prihodnje zgodovine je v tem, da stalno ekonomizira z uresničitvijo, da karte šele postopno meče na prizorišče in da tako doseže mrzlično pričakovanje aduta, nečesa bistvenega, tistega, kar damoklovsko ždi v poltemi ozadja. Realizacija tako strašljivo drsi naprej v prihodnost. Pri tem se drži fetišiziranega pojma duha zgodovine kot nečesa pozitivnega, direktnega, in ne kot sosledja sočasnih negacij, stalnega posredovanja²⁸. S tem zanika, da je vsa realizacija zajeta že v poti sami, v gibanjem samem; točneje, da je gibanje samo.

Vse tisto, kar si skuša nasilno privzeti avro "objektivnosti", torej tudi vsa ambiciozna in še kako aktualna prizadevanja novoveške znanosti, te nove metafizike seganja po šestilu namesto po Genezi, mistificirajo skrajno "subjektivnost", sanktificirajo zgolj svoje. Govorance o "naravnosti", "dejanskem stanju brez ideološke navlake", nehote razkrivajo mesto "subjekta izjave" v hierarhiji oddaljenega "mesta izjavljanja". V trenutku, ko postavimo neko, svojo točko kot pokazatelja dialektičnosti sosledja, njegovega "vmesnega časa", usodno osmislimo vse pred, ob in za njo, in jo s tem pogubimo. Tako postavljeni argumenti tiransko pometejo z vsemi vzporednimi, "nezgodovinskimi" interpretacijami, uničijo užitke posameznih trenutkov, ki ne morejo ali nočejo slediti vzvodom smisla.

Sinteza tako še ne pomeni, da bi se razlika zvedla na istovetnost, marveč je

27 J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 221.

28 Primerjaj: G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 18.

slednja tista, ki se izkaže kot učinek prve; sinteza torej afirmira razliko. Obpotna trpljenja tako niso posledica naključnih trenj, smeti v ubranem delovanju motorja zgodovine. Vse te pomanjkljivosti seveda niso ovinek k totalnosti, ampak samo udejanjenje, realizacija usmiljenega boga, njegova srž. Ne le da namnožena zla niso zgolj potencialna nevarnost, v katero se lahko zgodovina prevesi in ki se je je treba bati: sama milost krščanskega boga je največji eksces, ki ga motijo vse ostale vzporedne nepravilnosti. S svojo "zvičajnostjo" najde bistveno vedno "nekje drugje", vselej odloženo, praviloma povsem drugačno, kot si ga predstavlja razoroženo občestvo. "*Bit je nekaj, kar se ohranja le tako, da se zgreši*"²⁹; božja pravičnost, ki se kiti in se hoče prepoznati kot vseobsegajoča, le še bolj izpostavi svojo nepremagljivo pristranskost, le še bolj vneto krpa nemogoč odnos med umirjenostjo simbolnega in vdori naključnega.

Prepoznavanje neke stopnje, institucije kot realizacije, utelešenja zvičajnostnih poti zgodovine odreševanja, torej takšna ali drugačna *teodiceja*, tako implicitno predpostavi neko najvišjo občost kot dosežek mukotrpnih vijuganj in končne prevlade pravičnega. Slednja naj bi ukinila vse, drobne in na prvi pogled skoraj usodne posebnosti, odstopanja. Tak ideološki kolaž *par excellence* pa vedno težje sledi neulovljivi kaprici tistega pomembnega elementa, okoli katerega ta iluzorna univerzalnost pravzaprav središči, previdnostnim dogodjem, s katerimi se vsaka interpretacija neusmiljeno spopada, a vedno znova izgublja (kar pa ne omaja, oz., dobesedno rečeno, ne demoralizira njenih nadaljnjih naporov). Dokaz njene največje pristranskosti je prav njena sla dobrohotne goljufivosti *hotenja-dobrega*, brezobzirnega uveljavljanja splošnega nasproti "nepomembnostim". Omreženost z dobrim povzroča največja zla: izkaže se, da ni le resnica slednjega v tem, da bo premagano v prvem, ampak je predvsem resnica dobrega v zlu, ki ga samo proizvaja.

V istem hipu, ko se nekdo prepozna kot nosilec nekega historičnega mandata, izvrševalec namer nečesa longitudinalnega, progresivnega, zveličavnega, in/ali ko prepozna nek element, trenutek, družbo kot eno od postaj, epizod, prelomnic spiralnega vzpenjanja, ravna najbolj nedialektično, najbolj obsceno v utemeljevanju obstoječe situacije. V imenu fantazmatske občosti, ki skrbno zakrije potencialne in dejanske afirmacije različnosti v njej sami, glorificira najradikalnejšo partikularnost, univerzalizira najobskurnejši "pogled s strani".

Sinteza, ki pozablja na svoje neuravnotežene razsežaje, travmatično brezno, divjo posredovanost znotraj sebe, razkol v samih svojih nedrih, na - vselej nesmiselno početje - lovljenje neulovljivega manka, povzroči posledično veliko več gorja, kot naj bi ga po poti nevtalizirala. Fantazma vsakršne gnetljive *success story* je zgolj implicitna potrditev, sublimacija, dimenzija nereda v njej. Šele sintetična razrešitev, ki vzpostavi manko v samem konceptu splošnosti, ("*obče kot ločeno, razlikovano*"³⁰), uveljavi konstitutivno razliko ekstremov v njem. Simbolni Zakon tako postane - s stališča prisilne samozaverovanosti imaginarne dvojice, glede na njun diferencialen značaj - razsrediščen že v samem aktu kopulacije, saj ohranja zlom, zgubo znotraj (nes)končnega občega.

29 J. Lacan, *Še*, str. 119.

30 T. W. Adorno, *Prilog odnosu sociologije i psihologije*, str. 267.

IZBRANA LITERATURA

- Theodor W. Adorno: Negativna dialektika, zbornik Kritična teorija družbe, str. 150-199, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1981
- Prilog odnosu sociologije i psihologije, zbornik Filozofsko čitanje Freuda, str. 234-268, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1988
- Tomaž Akvinski: Ali bog pozna posamične bodoče kontingence, Problemi - Razprave, Ljubljana, 2-3/1989, str. 1-6
- Avrelij Avguštin: Izpovedi, Mohorjeva družba, Celje, 1991
- Bruno Bettelheim: Značenje bajki, Zenit, Beograd, 1979
- Kenneth Burke: The Rhetoric of Religion (Studies of Logology), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1970
- Cornelius Castoriadis: L' institution imaginaire de la societe, Seuil, Pariz, 1975
- Jean Cazeau: Sociologija obreda, ŠKUC FF, Ljubljana, 1986
- Bernard Cazas: Povijest budućnosti, Avgust Cesarec, Zagreb, 1992
- Jean Delumeau: Greh i strah, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1986
- Strah na zapadu, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1987
- Emile Durkheim: Elementarni oblici religijskog života, Prosveta, Beograd, 1982
- Mircea Eliade: Kozmos in zgodovina, Hieron, Ljubljana, 1992
- Mit i zbilja, Matica Hrvatska, Zagreb, 1970
- Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology, zbornik Utopias and Utopian Thought, ur. Frank E. Manuel, str. 260-279, Beacon Press, Boston, 1971
- Filozofija skozi psihoanalizo, DDU Univerzum, Ljubljana, 1984
- Ossip K. Flechtheim: History and Futurology, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1966
- Sigmund Freud: Fetikizem, zbornik Psihoanaliza in kultura, str. 128-135, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1981
- Metapsihološki spisi, ŠKUC FF, Ljubljana, 1987
- Množična psihologija in analiza jaza, zbornik Psihoanaliza in kultura, str. 5-75, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1981
- Mojsije i monoteizam, Grafos, Beograd, 1988
- Nelagodnost u kulturi, Rad, Beograd, 1988
- Andrija Gams: Biblijau svijetlu društvenih borbi, Naučna knjiga, Beograd, 1988
- Freud o društvu, Naučna knjiga, Beograd, 1988
- Francois George: Učinek gobezdala, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana, 89-90/1986
- Rene Girard: Nasilje i sveto, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1990
- Stari put grešnika, Bratstvo - Jedinstvo, Novi Sad, 1989
- Alain Grosrichard: Struktura Seraja, ŠKUC FF, Ljubljana, 1985
- Paul Hazard: Evropska misel v XVIII. stoletju, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1960
- Kriza evropske zavesti, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1959
- Georg Wilhelm Friedrich Hegl: Absolutna religija, Analecta, Ljubljana, 1988
- Fenomenologija duha, BIGZ, Beograd, 1974
- Filozofija zgodovine, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967
- S čim se mora začeti znanost?, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 214-220
- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektika prosvetiteljstva, Veselin Masleša, Svetlost, Sarajevo, 1989
- Valentin Kalan: Vprašanje zla v hereziji Katarov, Razpol 1, Ljubljana, 1985, str. 116-125
- Melanie Klein: Zavist i zahvalnost, Naprijed, Zagreb, 1983
- Jacques Lacan: Etika psihoanalize, Delavska enotnost, Ljubljana, 1988
- Jaz v Freudovi teoriji in psihoanalitični tehniki, Problemi - Razprave, Ljubljana, 177-180/1978, str. 1-48
- Logični čas in vnaprejšnje zatiranje gotovosti, Problemi - Razprave, Ljubljana, 1-3/1979, str. 201-210
- Scritti, Einaudi, Torino, 1974
- Še, Analecta, Ljubljana, 1985
- Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1980
- J. Laplanche - J.-B. Pontalis: Rječnik psihoanalize, Avgust Cesarec, Naprijed, Zagreb, 1992
- Edmund Leach, D. Alan Aycok: Strukturalistične interpretacije biblijskog mita, Avgust Cesarec, Zagreb, 1988
- Gottfried Wilhelm Leibniz: O božji vnaprejšnji vednosti in človeški svobodni volji, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 69-73
- Karl Lowith: Hegelovska ljevica, IRO Veselin Masleša, Sarajevo, 1980
- Svjetska povjest i događanje spasa, Avgust Cesarec, Zagreb, Svetlost, Sarajevo, 1990
- Frank E. Manuel (ur.): Utopias and Utopian Thought, Beacon Press, Boston, 1971

- Friedrich Nietzsche: H genealogiji morale, Slovenska matica, Ljubljana, 1988
- Rudolf Otto: Sveto, Hieron, Ljubljana, 1993
- Renata Salecl: Disciplina kot pogoj svobode, KRT, Ljubljana, 1991
- Zakaj ubogamo oblast?, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1993
- Obrad Savid (ur.): Filozofsko čitanje Freuda, Istraživačko-izdavaški centar SSO Srbije, Beograd, 1988
- Max Scheler: Položaj čovjeka u kozmosu; čovjek i povijest, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960
- Friedrich Wilhelm, Joseph von Schelling: Stuttgardska privatna predavanja, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 209-213
- Joannes Scouts Erigena: De Divisione Naturae, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 206-208
- Sveto pismo, Britanska in inozemska biblična družba, Beograd, 1984
- Leo Šešerko: Zgodovinskost Heglove logike, Obzorja, Maribor, 1986
- Leo Šešerko, Mitja Velikonja: Apokaliptičnost in razsvetljenje, Raziskovalna naloga, Inštitut za družbene vede pri FDV, Ljubljana, 1991
- Voltaire: Kandid ali optimizem, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1975
- Rasprava o toleranciji, Školska knjiga, Zagreb, 1990
- Martha Wolfenstein: Disaster, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1957
- Richard Wolin: The Terms of Cultural Criticism, Columbia University Press, New York, 1992
- Slavoj Žižek: Hegel: Krščanstvo in zlo, Razpol 1, Ljubljana, 1985, str. 153-157
- Hegel in označevalec, DDU Univerzum, Ljubljana, 1980
- Jezik, Ideologija, Slovenci, Delavska enotnost, Ljubljana, 1987

Schelling in mitologija / Mitološka redukcija filozofije I. del

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

Če je bila filozofija pred Schellingom izrazito sukcesivna, pojmovna, in v toliko ne-živa sistemska struktura uma, potem se s Schellingom prvič zave svoje žive mitološke osnove. Postaviti tisto živo, mitološko za ponovno najdeni temelj filozofije, je rdeča nit, ki se vleče od Schellingovih najzgodnejših spisov, pa vse tja do zadnjih. To Schellingovo prizadevanje, ki ga bomo skušali v pričujočem članku potrditi, pa enkrat za vselej opravi s tistim klasičnim pogledom na njegovo filozofijo, ki zagovarja njeno nekonsistentnost, kjer da vsaka faza njegovega razvoja oporeka prejšnji. Schelling je vse življenje ostal dosleden v tem, kaj je treba storiti s filozofijo. Razlike v njegovih etapah so samo v različnih stopnjah radikalnosti odgovorov na temeljno vprašanje: Kako spodmakniti temelje same filozofije.

ABSTRACT

SHELLING AND MYTOLOGY / MYTOLOGICAL REDUCTION OF PHILOSOPHY

In the philosophy before Schelling was emphatically successive, conceptual, and, consequently, a non-living system structure of the human mind, then with Schelling it became for the first time aware of its living mythological basis. His endeavour to establish this living mythology as the rediscovered basis of philosophy, is the golden thread going from his earliest writings through to the last. The paper presents our attempt to reaffirm his above mentioned efforts which dismiss, once and for all, the classical view of his philosophy as being inconsistent, on the grounds that each phase of his development contradicts the previous one. Schelling was indeed consistent throughout his life about what should be done with philosophy. Any differences between the stages of his philosophy are only the various grades of the radicalism in answering one basic question: How to pull away the very basis of philosophy.

UVOD

"Tako morajo naposled posvečeni in neposvečeni drug drugemu podati roko, mitologija mora postati filozofska, narod umen, filozofija pa mora postati mitološka, da bi naredila filozofe bolj čutne."¹

Ključni problem filozofije ni v njenem razmerju do pozitivnih znanosti, fizike, matematike, kemije ... , temveč v razmerju do pozitivnega, ki je pred samo znanostjo, to je do mitologije. Da bi filozofija končno nehala govoriti o tem, kaj je "to drugo", in bi spregovorila o tem, kaj je ona sama, se lahko utemelji, ne ob tem, kar ji sledi (časovno), temveč ob tem, kar ji predhodi. Tisto, kar ji sledi, je tako lahko utemeljeno samo v tistem bistvu, ki je razmerje filozofije in njenega prehodnega. Odnos filozofije in znanosti je tako sekundarnega pomena, ker je v celoti odvisen od rezultatov prehoda mitologije v filozofijo. Potlačitev mitološkega temelja je usodnega pomena za nastanek filozofije; toda s tem, ko ga je izrinila s položaja vzroka svojega lastnega nastanka, je izgubila najpomembnejše sredstvo za ovrednotenje same sebe. Po več kot 2000 let dolgi, bolj ali manj neuspešni dobi, dobi izmikanja pred mitologijo, je bil Schelling prvi, pri katerem je z vso jasnostjo postal prezenten dvojni izvor filozofije, njen dvojni karakter; uvid v to, da temelji filozofija na dveh mitologijah: mitologiji Apolona in mitologiji Dioniza. "Apolon in Dioniz precizno delita dve mitologiji, prva, ki se po Platonu izliva v krščanstvo in se naposled konča v Heglovi filozofiji samozavedanja duha brez narave in eksistence, in druga, v formuli večnega vračanja preobilja ustvarjalnosti in produktivnosti narave, v filozofiji Schellinga, ki si prizadeva za reafirmacijo eksistence in bistva človeka kot ustvarjalne narave."² Mitologija Apolona ni nič drugega kot mitologija agore, kot centra moči in razvoja razuma-logosa. Mitologija Dioniza je, v nasprotju mitologiji Apolona, ki je sukcesivna in pojmovna, hkratna in nepojmovna, intuitivna in ekstatična, je mitološka v običajnem pomenu besede. Schelling sicer ne vidi, da je nastanek filozofije samo nastanek nove mitologije, ki temelji na zamenjavi sinhronega s sukcesivnim načelom, ki mora sinhrono potlačiti, ga narediti za skrito osnovo, da bi lahko začela delovati. Zato bomo izraz mitološko-mitologija uporabljali v Schellingovem pomenu kot nepojmovno, sinhrono, kot skratka tisto predhodno filozofiji, ki se nedvoumno končuje s Homerjem in Hesiodom. Nedvomno je naslednje: sinhrono predhodi sukcesivnemu; sukcesivno je utemeljeno na sinhronem. Če je filozofija do Schellinga bila izraziti sukcesivna, pojmovna in v toliko neživa sistemska struktura uma, potem se skozi Schellinga prvič ove svoje žive mitološke osnove. Kajti neživost, negativnost filozofije, temelječe na mitologiji agore, je ravno v pozabi potlačene, vendar pa edine osnove, ki jo premore in iz katere se konec koncev hrani. Postaviti to živo, mitološko za ponovno najdeni temelj filozofije, je tista rdeča nit, ki se vleče od Schellingovih najzgodnejših spisov, pa vse tja do poslednjih. To Schellingovo prizadevanje, ki ga bomo skušali v pričujočem spisu potrditi, pa enkrat za vselej opravi s tistim klasičnim pogledom na njegovo filozofijo, ki zagovarja njeno nekonsistentnost, kjer da vsaka faza njegovega razvoja oporeka prejšnji. Schelling je vse življenje ostal dosleden v tem, kaj je treba storiti s filozofijo. Razlike v njegovih etapah so samo razlike v različnih stopnjah radikalnosti odgovorov na temeljno vprašanje: Kako spodmakniti pogoje same filozofije?

1 Schelling: Briefe und Dokumente, Bonn 1962, str.71.

2 Sreten Petrović: Predgovor k - Šeling: Filozofija umetnosti, Beograd 1985, str. 35 (od tod citiramo - Petrović: Predgovor).

Pri interpretih Schellingove filozofije se še vedno pojavljata dva možna pristopa k opredelitvi značaja njegove celotne filozofije. Prvi vmešča osnovni problem Schellingove filozofije v estetske okvire³ in imenuje njegov celotni sistem kot "estetično metafiziko", oziroma "estetični panteizem", drugi, bolj daljnovidni, pa vidni osrednji pojem te filozofije v mitologiji.⁴

Tisti, ki zastopajo prvi pristop, obenem nujno zagovarjajo tezo, da je najpopolnejši izraz svojih prizadevanj Schelling zapustil v Sistemu transcendentnega idealizma, kjer, vsaj na zunaj, estetsko res prevladuje nad mitološkim. Drugi pristop, pri katerem stopa v ospredje mitologija, pa se razdeli še na nadaljnji dve podskupini.

A: pri raziskovanju se opira zgolj na Schellingovo zrelo, teozofsko-mistično fazo, njegova zgodnja prizadevanja ("Sistem") pa označi kot nekaj tujega Schellingovi naravi, oziroma zanj vsaj netipičnega;

B: zastopa se evolucija Schellingove misli; v "Sistemu" je mitologija že osrednji problem, vendar prekrit z estetskimi.

Prvi pristop zavračam, ker je pojem estetskega izšel iz filozofije in je tako popolnoma zavezan pojmovno-sukcesivnemu. Način, kako Schelling pojmuje umetnost v "Sistemu", že prebija klasične filozofsko-estetske okvire v tem, ko umetnost poveže s "poiesis", ustvarjalno silo univerzuma in tako nedvoumno poseže v tisto predlogično, čeprav tega explicitno še ne izrazi.⁵ Uvrščati Schellinga k estetski problematiki, pomeni popolno nerazumevanje njegovih prizadevanj, ki sežejo onstran filozofije. Prvo različico drugega pristopa pa zavračamo zaradi nekakšnega apriornega odklanjanja Schellingove zgodnje faze, češ da je preveč tradicionalno filozofska. Tako nam ostane samo pristop 2B, ki ga bomo skušali v nadaljevanju upravičiti.

Da filozofija s svojo izključno teoretično naravnostjo ne more rešiti osnovnih problemov bivanja, je postalo jasno šele s Schellingom. Vendar pa osnovni Schellingov očitak filozofiji ni v tem, da je kot teorija izključno nedejavno "zrenje boga", temveč da se je temu zrenju izmaknila živa vsebina. "Vsa noveevropska filozofija ima od svojega začetka (z Descartesom) to skupno pomanjkljivost, da za njo ni narave in da ji manjka živa osnova."⁶ Že "Sistem" temelji na prizadevanjih, kako in kje najti prehod iz teoretične v praktično filozofijo, pri čemer pa razlika med njima ni v nedejavnosti in dejavnosti, temveč v pojmovnosti in čutnosti. Iracionalni čutni element, volja in eksistenca, postanejo nosilci praktične filozofije. Schellinga je vedno zanimal problem enotnosti in prehoda teoretične v praktično filozofijo; najprej je skušal ta problem rešiti v umetnosti, pozneje v mistiki.

Z ozirom na Schellingov radikalni odklon od prijemov, metod in ciljev klasične filozofije, z ozirom na njegova povsem nova prizadevanja glede ciljev filozofije, je potreba najprej spregovoriti o samem pojmu filozofije, kot ga je razumel Schelling. Na vprašanje o nastanku filozofije odgovarja takole: "Prvi korak k filozofiji" je bil storjen v času, "ko je človek prišel v protisloven odnos z zunanjim svetom". Glavni razlog zakaj, kako pride do refleksije, je ravno v človekovem neujemanju z zunanjim svetom, njena funkcija je, da "razdvaja tisto, kar je narava vedno združevala, razdvaja predmete od predstave, pojem od slike, in nazadnje (pri čemer postane svoj lastni objekt) sebe samo od same sebe."⁷ Toda "razdvajanje je samo sredstvo in ne cilj. Zakaj bistvo človeka je dejavnost. Čim manj o sebi reflektira, tem močnejši je."

3 Pri nas zastopa to mnenje Vladimir Filipović: Klasični njemački idealizem, Zagreb 1982, str. 86.

4 Petrović: Predgovor, str. 30.

5 Podrobneje bo to vidno v naslednjem poglavju.

6 Schelling: Izbrani spisi, Ljubljana, 1986, str. 167 (od tod citiramo - Schelling: Izbrani spisi).

7 Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Eileitung in das Studium dieser Wissenschaft, str. 663, Schellings Werke, München 1959.

Takrat pa, ko "samega sebe naredi za predmet, ni dejaven več kot cel človek, ukini je del svoje dejavnosti, da bi o drugem lahko reflektiral".⁸ Da bi človek bil spet močan, mora čim manj misliti o sebi. Glede na to, da je središče filozofije refleksija, ki ločuje sebe samo od same sebe, se Schellingovo prizadevanje filozofije izteče v odpravo svojih lastnih pogojev. S tem, ko neha misliti samo o samem sebi, si ponovno pridobi svet, moč človeka pa je ravno v enotnosti samega sebe s tem, kar je zunaj njega. Močan bom takrat, ko bom nehal filozofirati.

Odprava filozofije nikakor ni Marxova genialna domislica, temveč je o tem vedel marsikaj povedati že mladi Schelling. Edina razlika med njima pa je v tem, da Marx popolnoma zgreši bistvo problemov v tem, ko v končni fazi poniža vse na ontično raven ekonomije.

V svoji genialnosti Schelling že zgodaj ugotovi, da resnični cilj filozofije ne more biti refleksija. "Nasproti njej se nahaja prava filozofija, ki refleksijo razume samo kot sredstvo."⁹ Filozofija ni nič drugega kot boj za lastno ukinitvev. Toda s tem, ko postane Schellingu refleksija sredstvo za odpravo filozofije, ali še natančneje, za odpravo same refleksije, se zaplete v nerešljivo protislovje, ki traja vse tja do leta 1809. Kako z mislijo odpraviti samo misel? Ta način je podoben tistemu primeru, ko sedimo na stolu in ga skušamo z nami vred dvigniti, bolj napenjamo moči, da bi nam uspelo, z večjo silo pritiskamo stol ob tla. Odpraviti misel znotraj same misli je seveda paradokсно dejanje, ki mu je veliko pozneje moral podleči tudi Nietzsche. Schellingov preobrat k teozofiji in misticizmu ni nič drugega kot spoznanje, da je na tak način mogoče doseči želeni cilj; na mesto pojmovne refleksije stopi zdaj mistična intuicija. Kljub temu da je imela pri Schellingu intuicija osrednjo vlogo že v "Sistemu", vendarle ni mogla bistveno prispevati k temu, da bi bil mogoč odločilni prehod iz teoretične v praktično filozofijo predvsem zaradi tega, ker je bil pojem intuicije vezan na intelekt ("intelektualna intuicija"), s čimer je skušal na dokaj neposredni način premostiti prepad med pojmovnim in intuitivnim, poleg tega pa je bil izraz "intelektualna intuicija" v celoti podrejen klasičnemu fihtejanskemu filozofskemu besednjaku. Vse to pa zdaj urediti še v sistemu pomeni dokončni neuspeh. Paradoks sistema je namreč v tem, da ga vedno sestavljamo zaradi njega samega, in ne zaradi "resnice na sebi". Dodajali, odzimali, izboljševali in popravljali bomo tako dolgo, dokler se nam dokončno ne izide sam sistem, pri tem pa seveda najbolj trpi vsebina sama. Pri vseh sistemih je tako, da je vsebina vedno bolj sredstvo kot namen, edini pravi namen pa je le sistem sam. Sistem kot razumska konstrukcija nikoli ne more pripeljati onstran razuma; to svojo zmoto prizna Schelling šele v "Raziskovanjih o bistvu človeške svobode" (1809), ko zapiše, da "sistem, ki je v nasprotju z najsvetejšimi čustvi, čustvovanjem in nravno zavestjo, nikoli ne more biti, vsaj ne v tej lastnosti, sistem uma, temveč le sistem ne-uma".¹⁰ Celota, ki naj bi jo filozofija dosegla, je tista enota, ki je 1. razum, ki je utemeljen na razliki, je 2. Paradoks filozofije, ki stavi izključno na logično pojmovnost, je v naslednjem: Kako naj nekaj, kar je utemeljeno na razliki in zaradi razlike same, spet vzpostavi nerazlikovano, ko pa je jasno, da je že samo dejanje vzpostavljanja, da je že samo prizadevanje nekaj, kar je mogoče samo znotraj neke razlike in kar to razliko konec koncev ne zmanjšuje, temveč jo samo še pogloblja. Schelling je v "Sistemu" na razpotju, po eni strani skuša obdržati klasično ogrodje filozofije in oba njena centralna pojma, refleksijo in samorefleksijo, po drugi strani pa vse to, v strogo oblikovanem sistemu podrediti umetnosti, torej nezavednemu

8 Ibid.

9 Schelling: *Ideen zu einer Philosophie*, str. 664.

10 Schelling: *Izbrani spisi*, str. 228.

in intuitivnemu. To daje vtis, da Schelling enkrat uporablja razliko kot sredstvo, drugič spet kot cilj. Na videz se sicer zdi, da Schelling lepo napreduje od teoretične, na razliki zasnovane filozofije, ki je v celoti podrejena zavesti, do tiste nepogojene enotnosti zavestnega in nezavednega v umetnosti. Toda ta končno dosežena enotnost ne deluje več kot cilj, temveč se pokaže kot golo sredstvo za notranjo dinamiko sistema. Cilj se tako izkaže za sredstvo in sredstvo za cilj, Schelling pa neodločno stoji v razliko med Razliko in enotnostjo, čeprav je bilo njegovo najbolj notranje prizadevanje vendarle usmerjeno v kraljestvo nepogojene enotnosti. Eden glavnih razlogov, zakaj Schelling tako hitro opusti koncept "Sistema", je v zamolčani razliki, na kateri temelji ves "Sistem", in nezmožnosti, da bi na tak način rešili paradokso filozofije. Implicitno veljavo dobi razlika šele v "Raziskovanjih", na kateri temelji diferenca med dobrim in zlim; eksplicitno pa spregovori o njej šele v "Vekovih sveta", ko vzpostavi razliko med bitjo in bivajočim, med skritim temeljem in razodeto lučjo. "V človeku je torej eno, kar je spet treba priklicati v spomin, in drugo, kar kliče v spomin; eno, v katerem je odgovor na vsako vprašanje raziskovanja, in drugo, ki iz prvega spravlja odgovore na da".¹¹ "To ločevanje, to podvajanje nas samih, to skrivno občevanje, v katerem sta dve bistvi, eno, ki sprašuje, in drugo, ki odgovarja, ... ta tihi dvogovor, ta notranja umetnost pogovora je prava skrivnost filozofov..."¹² Schelling si zdaj ne dela nikakršnih iluzij več, da bi bilo znotraj same filozofije mogoče odpraviti razliko; diferenca postane eksplicitni temelj filozofije, toda da bi se izognil neplodnosti klasične filozofije, bistveno spremeni sam način govora o razliki. Ta sprememba pa poteka prek njegove kritike tradicionalne, pojmovno orientirane filozofije.

Problem Hegla kot pojmovnega misleca par excellence je v tem, da nikoli ne more priti do tistega pozitivnega in realnega na sebi. Zakaj Hegel do pozitivnega nikoli ne pride, zakaj je končni cilj, tisto pozitivno, le spoznanje negativnosti na sebi, zakaj je končni cilj, če izhajamo iz samogibanja pojma, le to samogibanje samo, in ne morda nekaj stalnega in nespremenljivega? Ali ne zato, ker je pojem sam na sebi le nekaj negativnega¹³, zastirajočega, prikrivajočega, kar onemogoča dostop do realno eksistirajočega. Heglova enotnost razlik je zgolj pojmovna - negativna, nikakor pa ne realna. Bloch ob tem zapiše, da um "s svojimi nujnimi resnicami dojema samo tisto Quid, tisto Kaj, bit, esencialni pojem neke stvari, toda nikoli njen Quod, njegovo 'da nekaj je', njegovo realno eksistiranje."¹⁴ Svet ni čista ideja, tisto panlogično zadeva samo, kot Schelling to ponovi za sholastičnim izrazom, tisto "Quid sit", Kaj, esenco, vsebino pojavnega, ki jo je mogoče misliti, namreč, "da nekaj je", samega eksistiranja."¹⁵ Za Schellinga je samogibanje pojma prav tako nemogoče, kot neki perpetuum mobile, da bi gibanje sploh bilo, mora obstajati nekaj negibljivega, prav tako lahko obstaja pojem samo v primeru, če obstaja tudi tisto nepojmovno in nelogično. To negativno samogibanje pojma, ki nikoli ne more imeti drugega cilja, razen samega sebe, razume Schelling kot dialektiko. Če izvzamemo nekaj izjem¹⁶, je imel Schelling od svojih najzgodnejših, pa vse do zadnjih spisov, izrazito odklonilen odnos do nje. Zavoljo svoje negativnosti ostaja dialektika v predverju znanosti. "Kajti mnenje, ki se pojavlja od časa do časa, da je treba videti v popolni dialektiki znanost, ne razkriva

11 Schelling: Izbrani spisi, str. 243.

12 Schelling: Izbrani spisi, str. 244.

13 Izraz "negativno" uporabljamo v Schellingovem pomenu. Negativno je tisto, kar nima za sabo žive vsebine, je abstraktno gibanje brez pozitivne osnove.

14 Ernst Bloch: Subjekt - Objekt, Rijeka 1975, str. 354 (od tod citiramo - Bloch: Subjekt - Objekt).

15 Bloch: Subjekt - Objekt, str. 355.

16 Eksplicitno se Schelling sicer ni nikoli zavzemal za dialektično misel, je pa bila ta ponekod zelo prisotna na formalni ravni (Sistem, Bruno, Filozofija umetnosti).

ravno malo omejenosti, kajti ravno obstoj in nujnost dialektike dokazujeta, da resnična znanost (historia) še ni najdena.¹⁷ Schelling, katerega glavni namen je vedno bil, kako priti do tistega nepogojenega realnega, je razumel dialektiko kot formalizem brez prave vsebine. "...tudi filozof ima svoja očaranja. Potrebna so mu zato, da bi ga občutek one neopisljive realnosti višjih predstav ščitil pred izsiljenimi pojmi prazne dialektike, ki se za nič ne more navdušiti."¹⁸ "Iti skozi dialektiko mora torej vsaka znanost, toda ali nikoli ne pride tista točka, na kateri bo postala svobodna in živa.?"¹⁹ Ob dejstvu, da je dialektika zgolj "formalizem", ki mu manjka prava vsebina, mora Schelling uvesti v filozofijo določene pojme, ki temeljijo bolj na čutilih, kot na razumu. Zato igra pri Schellingu zelo pomembno vlogo domišljanja, katere funkcija je, "da mora vse prikazano prebuditi k življenju."²⁰ In samo ta prebuditev k realnemu in življenju lahko da filozofiji nove vsebine, prek katerih bo iz omejenega sveta razuma in njegove refleksije prešla v brezmejno kraljestvo domišljije. V razumu je namreč vse omejeno in končno, domišljija pa se z mejami igra in daje "prasliko vzora". Vloga razuma se pri Schellingu omeji zgolj na funkcijo logičnega zapisa z domišljijo in intuicijo pridobljene vsebine, ki nosi let spekulacije. Ena izmed temeljnih razlik med Heglom in Schellingom je v tem, da je pri slednjem pojem samo sredstvo z omejenimi pristojnostmi, medtem ko pri Heglu sredstvo in absolut sovpadeta.

Z vračanjem k nepojmovnemu in predlogičnemu, pomeni Schellingova filozofija, kot prava v zahodni filozofiji, implicitno rehabilitacijo predsokratnikov in s tem predstopnjo k Nietzschejevi in Heideggerjevi vrnitvi k predsokratski filozofiji. Najprej moramo seveda odgovoriti na vprašanje, od kod analogija med nepojmovnim in predlogičnim s predsokratiki, ko pa je splošno sprejeto mnenje, da pomeni predsokratska filozofija odločilni obrat od mythosa k logosu. Dokončno opustitev mythosa v prid logosu pa izvrši šele Aristotel. Tako se predsokratska filozofija razume samo kot predstopnja pojmovne filozofije, razume se kot tipična začetniška nekonsekventna razmejitev izhodišč (mythos) in ciljev (logos), ki bo po nekem nujnem evolucionističnem razvoju same filozofije le-to končno osvobodila njenih predlogičnih, mitoloških izhodišč in jo pripeljala v svet čiste, pojmovne in neizpodbitne znanosti. Ravno Schellingova filozofija pa je tista, ki je tovrstni filozofski ideologiji nazorno pokazala njen zgodovinski poraz in s samim tem spremenila temelje za razumevanje predsokratikov. Pristopajoč k temu problemu iz Schellingovih izhodišč, se kaže predsokratska filozofija kot tisto srečno obdobje celovitega filozofiranja, kjer predstavlja pojem le zunanjo obliko, z intuicijo dosežene notranje žive vsebine, ki leži v temelju. Bistvena razlika med predsokratiko in klasično zahodno filozofijo je v naslednjem: voda, zrak, ogenj so pri predsokratikih tiste pozitivne entitete, ki nosijo vsebino pojma. Voda ima npr. pri Talesu dvojno vlogo, je povsem entiteta, hkrati pa lahko funkcionira kot filozofski pojem, kot substanca. Vendar pa opozarjamo, da s tem, ko govorimo o dvojnem pomenu vode, zraka, ognja, to razliko od zunaj pripisujemo tem filozofom, ker je pač nujna posledica analize to, da razčleni tisto, kar se ji kot predmet analize kaže enotno. Razlika predstave in pojma pri predsokratikih ni nobena realna razlika, temveč je, če se izrazimo v Schellingovem jeziku, "absolutna indiferenca" obojega. Physis je ta celovitost, v kateri vidi Tales enotnost sveta, takrat pa, ko se je skušal o tej enotnosti jasno in vsem razumljivo izraziti, takrat je spregovoril o vodi. Voda v funkciji pojma predstavlja samo zunanje ogrodje oprijemljivosti in stalnosti, ne

17 Schelling: Izbrani spisi, str. 244.

18 Schelling: Izbrani spisi, str. 246.

19 Schelling: Izbrani spisi, str. 248.

20 Schelling: Über Mythos, historische Sagen und Philosopheme der älteste Welt, str. 5, v Schellings Werke.

pomeni pa prav nobenega sredstva za razumevanje v temelju ležeče vsebine. Pri predsokratikih je realna - živa vsebina tisto primarno, pojem je le sredstvo, je sekundaren. Ves nadaljni razvoj filozofije pomeni postopno izginjevanje in opuščanje vsebine v prid pojmovnemu, višek tega razvoja pa je dosežen s Heglom. Heglov poraz pomeni njegov neuspeh, da bi od pojma spet prišel do vsebine, ki ne bi bila njegova lastna. Tako je narava pri njem lahko samo pojem, ki ni pri sebi, ki se je samemu sebi odtujil. Zgodovinsko vlogo Schellinga je zato treba umestiti v prizadevanje za ponovno oživljanje pozabljenih virov filozofije.

Pojem "hylozoizem" zelo dobro zadene bistvo predsokratske filozofije: stvar, ki je oživljena, skozi katero se pretaka življenje; pojem pa ni življenje, temveč je stvar. Pri predsokratikih gre za živo misel, takrat pa, ko misel postane tehne, "se ne misli več, temveč se samo še filozofira". (Heidegger)

Pri tem iskanju žive misli, nezavedno, dionizično in ekstatično pri Schellingu prevladajo nad zavestnim, apolimičnim in reflektiranim, od tod razumljivo spogledovanje z umetnostjo in nato še z mistiko (Böhmejevi vplivi) in mitologijo, kjer je tega zavestnega še manj, kjer se zdi, da smo še bližje tistemu nereflektiranemu in kaotičnemu. V tem kaotičnem breznu skuša Schelling najti "pravo, nedvomno, zakoreninjeno za vedno,"²¹ kot tisto poslednjo pozitivno osnovo, na kateri je utemeljeno vse ostalo. Edino sredstvo, ki ga človek premore pri vračanju v primordialno, je njegov spomin, ki sega do začetkov stvarstva. O tem, česar se spomnimo, pa lahko samo še pripovedujemo. "Kar vemo, pripovedujemo, zakaj ne more tudi tisto, kar ve najvišja znanost, biti povedano naravnost in preprosto, kot pripovedujemo vse ostalo, kar vemo. Kaj neki zadržuje zasluteni zlati čas, ko bo legenda spet postala resnica in resnica legenda?"²² "Ali spomin o prazčetku reči nikoli več ne more postati tako živ, da bi znanost lahko tudi po zunanji obliki postala historia" in da bi se filozof "lahko povrnil k preproščini zgodovine"?²³ Zdaj ni nobenega filozofiranja več, samo še pripoveduje se o tem, kar se je zgodilo, zakaj je vse pozitivno in jasno. "Potem ne bo nobene razlike več med svetom misli in svetom dejanskosti. Bo svet, in mir zlate dobe se bo najprej naznanjal s splošno povezavo vseh znanosti."²⁴ Razcep, na katerem stoji filozofija, bo odpravljen, pa ne zato, ker ga ne bi bilo več dejansko, temveč zato, ker ne bo treba več razmišljati, zakaj tisto, kar vemo, lahko samo še pripovedujemo, resnica bo tako spet postala legenda, filozofija pa mitologija, misel bo postala dejanska in dejanskost mišljena.

Ali in kako je to sploh mogoče, pa nam bo pokazala nadaljnja obravnava izbranih Schellingovih spisov, ki pomenijo pomembne ločnice na njegovi filozofski poti.

21 Schelling: Izbrani spisi, str. 250.

22 Schelling: Izbrani spisi, str. 242.

23 Schelling: Izbrani spisi, str. 248.

24 Schelling: Izbrani spisi, str. 249.

ESTETSKI IDEALIZEM

V uvodu smo nakazali določene značilnosti Schellingovega estetskega idealizma, ki je trajal od 1795 do 1804. Svoj nedvomni višek doseže ta filozofija v njegovem edinem sistematičnem grajenem in dograjenem delu, v "Sistemu transcendentnega idealizma", ki je izšel leta 1800 v Tübingenu. Skozi kratko obravnavo tega dela bomo skušali pokazati, da so v njem vsebovane že prvine, na katerih bo temeljila Schellingova zrela filozofija, hkrati pa nakazovali vzvode, ki so pripeljali do tega, da se je nujno moral posloviti od tovrstnega načina filozofiranja.

Celoten "Sistem" gradi na vnaprejšnji istovetnosti med subjektivnim in objektivnim. "Celotno znanje je zasnovano na ujemanju nečesa objektivnega z nečim subjektivnim." Resnica se zato povsem v duhu klasične filozofije razume kot "ujemanje predstav z njihovimi predmeti".²⁵ Razlika in istovetnost med objektivnim in subjektivnim sta enakovredni razliki in istovetnosti med filozofijo naravne in transcendentno filozofijo. Ravno na tej osnovi razliki "Sistema", razliki med filozofijo narave in transcendentno filozofijo je mogoče lepo opazovati Schellingov dvoumen položaj med fichtejsko filozofijo in njegovo lastno, katere prve obrise daje ravno filozofija narave. Schellingov sistem "objektivnega idealizma" pa se pri razliki ne ustavi, njegovo prizadevanje je usmerjeno v pomiritev med idealizmom in realizmom, svobodo in nujnostjo, apriorizmom in empirizmom, med subjektivnim in objektivnim, pri čemer pa objektivno ni mišljeno zgolj kot fichtejski Ne-jaz, temveč je realno eksistirajoče, s svojo lastno ontološko digniteto. "Schelling se je razlikoval od Kanta in Fichteja v nekem pomembnem pogledu - hotel je priti do izvorne enotnosti, ki se ne more reducirati na realno ali idealno, ki navsezadnje vsebuje oba ta elementa istočasno in je njuna indiferenca."²⁶

Glede na prestabilirano harmonijo med objektivnim (narava) in subjektivnim (jaz), bi bila naloga "popolne teorije narave" tista, "po kateri bi se celotna narava razrešila v neko inteligenco".²⁷ S tem ko Schelling poudari naravo in njen čutni element, se že odmakne od Fichtejevega blodnega solipsističnega sistema. Vpliv romantike in njegovo druženje z Goethejem, Hölderlinom, bratoma Schlegel in Tieckom, vse to je imelo posebno močan vpliv na oblikovanje zgodnjega Schellinga in njegovo ljubezen do narave. Schellinga tako že od samega začetka fascinira tisto pozitivno, objektivno; ves napor "Sistema" je namreč usmerjen k temu, kako priti od subjektivnega jaza do nečesa pozitivnega, realnega, ki je hkrati nezavedno. Obakrat od klasične filozofije je s tem že nakazan. Zahtevo romantike (predvsem Hölderlinovo), da se zgradi nova filozofija narave, predvsem Schelling, kar mu je bilo še posebej dobrodošlo pri njegovem (ob) razračunavanju s Fichtejevo filozofijo. Tako kot romantikom, je tudi njemu pomenila narava podobo prvotne enosti. "Popolni pojav združene svobode in nujnosti v zunanjem svetu mi daje samo organska narava."²⁸ Narava je zanj nevidni duh, duh pa nevidna narava. "Narava v svoji slepi mehanični smotnosti prikazuje v vsakem primeru prvotno identiteto zavestne in nezavedne dejavnosti."²⁹ Filozofija narave pomeni Schellingu prvo orožje v boju zoper filozofsko refleksijo: refleksija razdvaja, cepi, postavlja distanco, filozofija narave pa ponuja pot k obljubljeni identiteti, spoju subjekta in objekta, ukinitvi razcepa in vzpostavitvi nerazlikovane identitete,

25 Schelling: Sistem transcendentnega idealizma, str. 198, v Vladimir Filipović: Klasični njemački idealizam, Zagreb 1982 (od tod citiramo - Schelling: Sistem).

26 Sreću Petrović: Negativna estetika, Niš 1972, str. 51 (od tod citiramo - Petrović: Negativna estetika).

27 Schelling: Izbrani spisi, str. 199.

28 Schelling: Izbrani spisi, str. 224.

29 Schelling: Izbrani spisi, str. 225.

Schellingu so pri njegovem delu ogromno pomenili tudi rezultati empiričnih naravoslovnih znanosti. Zanj materija sploh ni tisto primarno. Primarne so sile, katerih enotnost tvori pojav materije. Materija je tako večno nastajajoči produkt, proces antagonističnih atraktivnih in repulzivnih sil. To strukturo ohrani Schelling celo v "Raziskovanjih" in "Vekovih", le da znanstveno govorico dokončno zamenja mitološka. Egoistično besnenje temelja in ponavljajoča ljubezen boga, to v znanstvenem jeziku ni nič drugega kot razlika med repulzivnimi in atraktivnimi silami. Gibanje narave postane ogledalo gibanja univerzuma, kjer je nezavedno, toda objektivno vsebovano to, kar človek v zavesti doživlja samo subjektivno. Narava izžareva podobo raja, podobo prvotne enosti, ki jo je treba med njo in jazom spet vzpostaviti. Schelling dobro ve, da je narava podobna "ugaslega duha", da njena enotnost ne more biti za nas in da je ta enotnost lahko samo vodilo našemu hrepenenju.

Druga pomembna izhodišče "Sistema" je zato transcendentalna filozofija jaza, ki predstavlja Schellingovo fihtejansko dediščino. Če je bila glavna naloga prirodne filozofije, kako tisto, kar je objektivno, narediti za subjektivno, preostane transcendentalni filozofiji nasprotna smer, in sicer "da izhaja iz subjektivnega kot tistega prvotnega in absolutnega in da narediti, da tisto objektivno nastane iz njega".³⁰ Transcendentalna filozofija je tako druga nujna osnova znanosti filozofije. Schelling prevzame Fichtejevo ekstremno stališče, da "se naše predstave z njim (s svetom stvari - op. prev.) tako ujemajo, da na stvareh ni ničesar drugega kot to, kar si na njih predstavljamo",³¹ vendar pa je s tem za Schellinga opravljen samo del poti. To, kar je pri Fichteju že rešitev, je pri Schellingu samo ena od obeh poti, med katerima je treba poiskati soglasje. Toda kako je mogoče, da so predmeti istočasno usmerjeni na predstave, predstave pa na predmete, tega vprašanja ni mogoče rešiti niti v praktični niti v teoretični filozofiji. Transcendentalna filozofija je vedno usmerjena le navznoter, njen organ pa je notranje čutilo.³² "Ko filozofiramo, človek ni samo objekt, temveč istočasno tudi subjekt raziskovanja."³³ Osnova tega znanja pa ni nič drugega kot samozavedanje, ki je njegov absolutni princip. Samozavedanje predstavlja tisto točko, "kjer sta objekt in njegov pojem, predmet in njegova predstava absolutno in brez kakršnegakoli posredovanja eno."³⁴ Skozi akt samozavedanja nastaja pojem jazstva; ta pojem je pojem o tem, "Kako jaz samemu sebi postaja objekt".³⁵ To znanje, ki ga ima jaz o samem sebi, je zrenje, ki ga Schelling imenuje "intelektualna intuicija". S tem pojmom pa se Schelling že bistveno oddalji od Fichteja. Zelo pomembno je naslednje stališče: "Brez tega zrenja samo filozofiranje nima substrata, ki bi nosil in podpiral mišljenje; to je torej tisto mišljenje, ki v transcendentalnem mišljenju stopa na mesto objektivnega sveta in ki hkrati, tako rekoč, nosi let spekulacije."³⁶ Celo znotraj same transcendentalne filozofije Schelling ne more brez objektivnega. Intuicija je pri njem izrazito vezana na domišljijo, ta pa na čutila. Petrović ima prav, ko pravi, "da pojem intelektualne intuicije, ta glavni pojem Schellingove filozofije, pomeni Schellingovo postopno razhajanje z nemškimi klasičnim idealizmom."³⁷ Pojem intelektualne intuicije je njegov prvi poskus, kako znotraj same transcendentalne filozofije razrešiti protislovje med pojmovnim - intelektualnim in alogičnim - intu-

30 Schelling: Izbrani spisi, str. 200.

31 Schelling: Izbrani spisi, str. 201.

32 Schelling: Izbrani spisi, str. 204-205.

33 Schelling: Izbrani spisi, str. 205.

34 Schelling: Izbrani spisi, str. 215.

35 Schelling: Izbrani spisi, str. 216.s

36 Schelling: Izbrani spisi, str. 219.

37 Petrović: Negativna estetika, str. 42.

itivnim, racionalnim in iracionalnim spoznanjem. Od tu se pomen iracionalnega pri njem nenehno stopnjuje. S tem ko je intelektualna intuicija s svojim pridihom objektivnega le njegov nadomestek znotraj spekulacije, Schelling že napoveduje, da smo znotraj transcendentalne filozofije problema ni mogoče rešiti. Po njegovem mnenju se je do rezultatov mogoče dokopati samo v razmerju med filozofijo narave in transcendentalno filozofijo, med objektivnim in subjektivnim, zunanjim in notranjim. Ker je tisto objektivno vedno nekaj spoznanega in nikoli tisto, kar spoznava, torej jaz, in ker Schelling trdi, da med subjektivnim in objektivnim svetom mora obstajati vnaprejšnja harmonija (predmeti so usmerjeni na predstave in obratno),³⁸ se zanj zdaj postavi naslednje ključno vprašanje: "...kako samemu jaz postaja objektivna poslednja osnova harmonije med tistim subjektivnim in objektivnim?"³⁹ Za Schellinga je objektivno samo tisto, kar nastaja nezavedno, zavestno je samo tisto subjektivno. Tista dejavnost, ki lahko v samem subjektivnem, zavestnem, istočasno pokaže zavestno in nezavedno, subjektivno in objektivno, je dejavnost estetike. Pri tem posredovanju med subjektivnim in objektivnim v samem subjektu ima intelektualna intuicija s svojo dvojno naravo odločilno vlogo. "Reflektiranje absolutno nezavednega je mogoče samo z estetskim aktom domišljije."⁴⁰ Katero je zdaj tisto področje, ki bi lahko filozofiji pokazalo enotnost zavestne in nezavedne dejavnosti, subjektivnega in objektivnega sveta? Schelling najde to dejavnost v umetnosti. Filozofija je kot znanost zasnovana na "produktivni moči"⁴¹, le da je smer produktivnosti pri prvi usmerjena navznoter, pri drugi pa navzven. Ravno nezavedni-objektivni produkt umetnosti, ki ga filozofija lahko reflektira le navznoter, v intelektualni intuiciji, postane organ slednje, to je filozofij. Samo skozi umetnost si filozofija lahko pridobi tisto brezpogojno objektivno, ki je obenem nezavedno.

Produkcija se v umetnosti začenja zavestno-subjektivno, konča pa se v nezavednem ali objektivnem. Jaz se lahko zaveda samo produkcije, nikoli pa produkta, zato pride Schelling do sklepa, da "nastaja tisto objektivno v tem svobodnem delovanju s pomočjo nečesa, kar je neodvisno od svobode".⁴² Tisto objektivno-realno je že v "Sistemu" nekaj, kar je odvisno od svobode. "Tisto neznano, kar tukaj objektivno in zavestno dejavnost postavlja v nepričakovano harmonijo, ni nič drugega kot tisto absolutno, ki vsebuje občo osnovo prestabilirane harmonije med zavestnim in nezavednim."⁴³ Vsa protislovja in uganke so v umetniškem produktu reševane; produkcija se je začela svobodno, končnemu produktu pa je odvzet vsak pojav svobode. Tisto nezavedno absolutna, kar Schelling imenuje tudi "temna neznana sila", je nek neujemljiv presežek realnosti, je tisto edino objektivno, na čemer je realnost zasnovana, sinteza te objektivne, nezavedne realnosti absolutna s človekovim zavestnim delovanjem pa je lahko izražena samo v umetniškem delu. Le umetnosti je dano, da lahko v obliki tihe neizrekljive prisotnosti izrazi uganke bivanja. Protislovje med nezavedno, nagonsko dejavnostjo, ki spravlja v gibanje celotnega človeka, in tistim zavestnim, "je tisto poslednje v človeku, je koren njegove celotne biti".⁴⁴ Umetnost postane človekova najvišja dejavnost. "...umetnost je čudež, ki bi nas, četudi bi samo enkrat eksistirala, moral prepričati o absolutni realnosti tistega najvišjega."⁴⁵ Narava,

38 Schelling: Izbrani spisi, str. 203.

39 Schelling: Izbrani spisi, str. 225.

40 Schelling: Izbrani spisi, str. 205.

41 Schelling: Izbrani spisi, str. 205.

42 Schelling: Izbrani spisi, str. 227.

43 Schelling: Izbrani spisi, str. 229.

44 Schelling: Izbrani spisi, str. 230.

45 Schelling: Izbrani spisi, str. 231.

tako kot umetnost, prav tako prikazuje identiteto nezavednega in zavestnega, razlika med obema pa je v tem, da umetnost vzpostavlja identiteto po razstavitvi, po tem, ko je bila prvotna identiteta že izgubljena, medtem ko ponuja narava prvotno enotnost še nerazstavljene celote. V tem smislu je bila narava tisto Schellingovo vodilo, tisti njegov cilj, za katerega je mislil, da ga je zdaj našel v umetnosti. Seveda Schelling s tem, ko postavi kot objektivno nekaj nezavednega, alogičnega, stoji že v nasprotju s takratnimi prizadevanji znanosti. V dilemi, znanost ali umetnost, se Schelling postavi odločno v bran slednji: "Čeprav ima znanost v svoji najvišji funkciji isto nalogo kot umetnost, pa je ta naloga znanost, zaradi načina, kako ga rešuje, za znanost neskončna, tako da je mogoče reči, da je umetnost vzor za znanost, in kjer je umetnost, tja znanost šele mora priti."⁴⁶ Da filozofija ne bi padla na isto raven kot znanost, mora umetnost postati njen organon, Človek zgolj na teoretični ravni (znanost) nikoli ne doseže cilja, to mu lahko, po Schellingovem mnenju, uspe le v umetnosti, kjer je premagana razlika med teorijo in prakso, kjer je edino omogočeno, da tisto neizrekljivo prevzame nosilno vlogo. "Tako kot jo je (filozofijo) poezija v otroštvu hranila, poleg nje pa tudi vse ostale znanosti, ki so z njeno pomočjo privedene do popolnosti, tako se bo filozofija po svoji dovršitvi spet vrnila v obči ocean, iz katerega je izšla."⁴⁷

V "Sistemu" imamo naslednjo hierarhijsko razvrstitev: znanost - filozofija - mitologija - ocean poezije. Poezija je zadnji temelj, iz katerega črpajo tako mitologija, kot filozofija in znanost. Poezijo razume Schelling izvorno kot poiesis, kot ustvarjajočo bujnost narave, medtem ko mitologijo (v Sistemu) pojmuje samo kot "srednji člen"⁴⁸ med poezijo in filozofijo. Izvorno poezije je tako najprej izraženo v mitologiji, filozofija predstavlja že odmik od poezije in mitologije, medtem ko je znanost neposredno že sprejmitev poiesisa, ker pri njej povsem umanjka njegova neposredna intuitivna moč. Znanost Schelling razume samo še kot suho premlevanje pojmov brez realne vsebine v ozadju. Nedvomno je Schelling stopil na filozofsko prizorišče v trenutku, ko je filozofiji sami, bolj kot kdaj prej, grozilo, da se bo dokončno odtujila živemu viru, na katerem je nastala. Schelling je bil prvi, ki je dojel, da filozofija ni avtohtona, da svojih problemov in svojega smisla ne more rešiti v sami sebi, temveč le v tistem, kar ji prehodi, kar je zanjo predstavljalo nepresahljiv vir živih oblik, ki pa je v njenem razvoju sčasoma presahnil in se izsušil. Da bi filozofiji spet vdihnil življenje, se je moral Schelling nujno vračati nazaj in iskati tisto prvotno, kjer je filozofija navzoča samo in potentia. Sam absolut, ki ga Schelling enkrat v opombi imenuje celo "prasebstvo"⁴⁹, je zanj tista praosnova, v kateri je vse pomirjeno in ki je hkrati neskončna in brezmejna. Iz njega izvirajo vse moči in vsebine. Umetnost pa je tista dejavnost, v kateri je na nezaveden način navzoč sam absolut v popolni harmoniji s človekovim zavestnim prizadevanjem. Schelling verjame, da bo filozofijo lahko rešil tako, da jo bo vezal na umetnost kot njeno osnovo. Tako naj bi šele estetika pokazala bistvo vsej filozofiji, pač glede na to, da se samo v njej, kot tistemu, kar je prvotnejše, lahko pojasni, kaj je filozofski duh. Edina možnost, kako prenesti absolut v tostranstvo, v dimenzijo časa, vidi Schelling v poetski moči, v moči domišljije, ki je polna kreativne moči. Čutni element zazija zdaj kot fantom znotraj stroge pojmovnosti nemške klasične filozofije. Tako si je prvič v zgodovini zgodilo, da je kdo postavil umetnost na mesto logičnega kot organon in dokument filozofije.

46 Schelling: Izbrani spisi, str. 235.

47 Schelling: Izbrani spisi, str. 240.

48 Schelling: Izbrani spisi, str. 240.

49 Schelling: Izbrani spisi, str. 229.

Zdaj prehajamo do ključnih vprašanj "Sistema". Vemo, da se Schellingov estetski idealizem končuje leta 1804; govora o umetnosti je zdaj vse manj, kaj šele da bi zavzela mesto, ki ga je imela v "Sistemu", v pozni filozofiji pa je takorekoč ne omenja več. Zakaj? V čem je moral biti neuspeh tovrstnega reševanja problemov? Oglejmo si samo nekaj odgovorov, ki jih v zvezi s tem vprašanjem ponuja Petrović. "Umetnost samo do neke mere ublaži obstoječo diskrepanco uma in volje, nujnosti in svobode. Realno prevladanje dualizma, ki ga je Schelling razumel v filozofsko izvornejšem smislu kot Kant - se neizbežno konča z neuspehom."⁵⁰ Petrović nam v ničemer ne pojasni zakaj, kakšni so razlogi tega neuspeha. Naprej je že nekoliko natančnejši: "Zahtevati, da se v estetskem reši spor duha in materije... in v okviru evropskega racionalizma, je bila nemogoča zahteva."⁵¹ Da je v okviru evropskega racionalizma te zahteve nemogoče rešiti, se strinjamo tudi mi, toda s tem še nismo ničesar povedali, vprašanje, zakaj je to nemogoče, ostaja neodgovorjeno. da bi skušali vsaj delno odgovoriti na zastavljena vprašanja, si bomo pomagali s filozofom, ki je na podoben način reševal navedene probleme. To je bil Nietzsche.

Če zaenkrat odmislimo Rojstvo tragedije, je šlo Nietzschejevo prizadevanje v smeri odprave metafizike skozi umetnost, pri čemer mu je metafizika pomenila toliko, kot celotna zahodna filozofija. Ni mogoče zagotovo vedeti, ali je Nietzsche poznal Schellingova dela ali ne, vendar je nedvomno bil njegov namen na isti ravni kot Schellingov, le da je za iste cilje uporabil neprimerno bolj radikalno pot. Tisto, kar pomeni nezasišano novost v zgodovini zahodne filozofije, je dejstvo, da Nietzschejevo centralno delo "Tako je govoril Zaratustra" nima več za svoj predmet umetnosti, tako kot je to še primer v Schellingovem "Sistemu", kjer se želi filozofija otresti svojih paradoksov tako, da se skuša utemeljiti na umetnosti, temveč postane samo delo umetniški produkt par excellence, z drugimi besedami, filozofije se začne izražati na umetniški način, tako da spremeni svojo tradicionalno formo pojmovnega izrekovanja. Filozofija postane umetnost; precizneje rečeno, naj bi postala. Nietzschejeva strategija je naslednja: Filozofija ostane metafizika neodvisno od predmeta, na katerem se skuša utemeljiti, tudi če to je to umetnost, tako da se zdi najbolj zvito ravnanje tisto, ki ne govori o umetnosti, temveč postane samo umetniško. Nietzsche žal na tej poti ni vzdržal. Vsa njegova poznejša dela so samo velik poskus razlaganja "Zaratustre". To dejstvo nedvomno kaže, da Nietzsche ni bil zadovoljen z "razumljivostjo" "Zaratustre", zato se je čutil dolžnega, da ga pojasni, brez uporabe umetniških izraznih sredstev. S tem ravnanjem je za nazaj zmanjševal vrednost "Zaratustre". Razloge, da je tudi Nietzschejevo prizadevanje v končni fazi ostalo neuspešno, gre iskati v naslednjem: Izhajali bomo iz razlike med umetnostjo in filozofijo. Namen umetnika nikoli ni, da bi razlagal, podučeval in pojasnjeval to, kar je ustvaril, njegov edini namen je, da izrazi. Ko konča svoje delo, je zanj najmanj pomembno to, ali ga bo kdo razumel. Smisel njegovega prizadevanja ni v tem, da bi nekaj določenega povedal (in samo v tem primeru bi ga bilo mogoče "razumeti"), temveč da bi izrazil neko občutje, ki ima lahko širše filozofsko ozadje, lahko pa je tudi povsem osebno - lirično. Vsakemu pravemu umetniku je malo mar, kako bodo o njegovem delu sodili drugi. On že ve, kaj je ustvaril, čeprav o tem nima nikakršnega pojma. Filozof ravna drugače. To, kar ve in čuti, želi povedati tako, da bi to razumeli tudi drugi. Filozof vedno bolj ali manj teži k temu, da bi razsvetljeval tudi druge, da bi jim pojasnjeval, jim sporočal "resnico". Za razliko od umetnosti, pa leži filozofija v naslednjem paradoksnem položaju. Z ozirom na svoj nastanek, ki je zgrajen in omogočen z

50 Petrović: Negativna estetika, str. 121.

51 Petrović: Negativna estetika, str. 130.

Razliko, si za svoj končni cilj postavlja ravno to, kako bi odpravila svoje lastne predpostavke in dosegla "prvotno celoto". Toda, čim bolj si za to prizadeva, čim bolj razlaga, pojasnjuje in sistematizira, tem bolj pogloblja - namesto da bi jih odpravila - svoje lastne predpostavke. V tem dejstvu se skriva tisto, kar imenujem neodpravljliva usoda metafizičnosti vsake filozofije. Nietzsche je to vedel, zato je mislil, da bo metafiziko lahko odpravil tako, da se bo izrazil na umetniški in ne pojmovni način. Toda past za Nietzscheja je bila v tem, da je bil v osnovi vendarle filozof; to, kar je počel, ni počel zato, ker bi se morda želel izražati kot umetnik, temveč zato, ker je želel filozofijo rešiti metafizike. Umetnost je bila za Nietzscheja samo sredstvo, in ne namen, kot pri umetnikih, njegov cilj pa je bil in ostal filozofija. Slabost "Zaraturstre" je bila v tem, da je skušal pojasnjevati skozi umetnost, kar pa je bilo paradokсно dejanje. "Zaraturstra" tako ni bil več niti filozofija niti umetnost. Dela, ki so sledila "Zaraturstri", kažejo, da se je Nietzsche te nevarnosti zavedal. Da ne bi spodkopal umetniške zasnove "Zaraturstre", si ni mogel več privoščiti novih izvirmih del, temveč je lahko samo še pojasnjeval njegovo nerazumevanje, v kolikor je namen te knjige vendarle bil v poskusu novega zasnovanja filozofije. S tem pojasnjevanjem pa je, kot že rečeno "Zaraturstri" bolj škodil kot koristil. Neuspeh reševanja filozofije s pomočjo umetnosti je v tem, da četudi skušamo to izpeljati na najbolj radikalen način - tako kot Nietzsche - umetnost vendarle ostane samo sredstvo. Neujemanje med vsebino "Zaraturstre", za katero se zdi, da je že onstran metafizike, in formo prizadevanja, ki leži v osnovi tega dela, da bi naredilo umetnost za sredstvo odrešitve, dokončno omaja upanje, da je mogoče na ta način rešiti paradokso filozofije.⁵² Če to ni uspelo Nietzscheju, je lahko še toliko manj uspelo Schellingu, ki je k tej nalogi pristopil z veliko večjo mero zadržanosti in neprimerno manj radikalno, Schelling si v "Sistemu" niti najmanj ne prizadeva, da bi spremenil formo izražanja, misli, da bo lahko razliko med teoretično in praktično filozofijo razrešil na teoretični način, ki v svoji eksaktnosti, pojmovnosti in sistematičnosti niti najmanj ne zaostaja za ostalimi imeni nemške filozofije. To, da je Schelling rešitev videl v umetnosti, je sicer lahko pravilno, v ničemer pa ne more pomagati filozofiji kot taki, in njemu osebno. Z refleksijo odpraviti refleksijo, to je nemogoče.

Kot smo že v uvodu omenili, pa k neuspehu "Sistema" bistveno pripomore tudi Schellingovo prizadevanje, da bi svojo novo filozofijo predstavil v sistemu, zaradi česar je velikokrat potrebno prilagajanje vsebine, da bi se sistem izšel. Zavrlojjo vseh navedenih problemov Schelling forme sistema ne bo nikoli več uporabil, prav tako pa umetnost že v filozofiji identitete izgubi vlogo organona filozofije. Kljub vsem težavam, predstavlja "Sistem" prvi veliki Schellingov poskus, da bi filozofijo rešil njene negativnosti in ji ponovno v osnovo postavil nek pozitivni temelj, nekaj realnega in konkretnega, ob čemer bi se lahko oplajala in si črpala bogastvo živih vsebin. Vsa nadaljnja Schellingova dela so samo različni poskusi, kako zadovoljivo rešiti ta problem. Njegov pojem absolutna, ki ga poimenuje tudi "prasebstvo", kot tisto točko absolutne indiference subjekta in objekta, kjer vladajo "temne neznane sile", ta pojem doživi pravo razodetje v njegovi teozofski fazi, kot pojem "temelja". Schelling je že v "Sistemu" vedel, da je tisto objektivno lahko samo nekaj nezavednega, alogičnega. V kolikor je želel priti do nepogojenega realnega, toliko je moral opuščati abstraktno in neživo obliko pojmovnega izražanja, vloga alogičnega in intuitivnega pa je v temu sorazmerno rastla. Poskus "Sistema", da bi filozofijo podgradil in hkrati razrešil v nekaj prvotnejšega (umetnost - poezija), ni bil uspešen. Schelling bo zato

52 O problemih odpravitve metafizike skozi umetnost, glej podrobneje avtorjev članek z naslovom: *Ens metaphysicum* (Anthropos 1989, št. 5-6 in 1990 št. 1-2).

skušal narediti še en korak globlje, v smeri mitologije, pri čemer bo imel nedvomno glavno vlogo že v "Sistemu" poudarjeni čutni element. Videli smo, da ni prav nobene možnosti, da bi rešili filozofijo na podlagi umetnosti. Pri tem poskusu je bil Nietzsche neprimerno radikalnejši od Schellinga, on sam je skušal postati umetnik in tako žrtvovati filozofijo umetnosti. Nasprotno temu Schelling ohranja filozofsko formo, rešiti pa si jo prizadeva tako, da ji naredi umetnost za njen organon. Ta način pa ni posebej koristil niti filozofiji niti umetnosti. V tej poziciji ni bilo mogoče obstati. Umetnost ni mogla več biti organon filozofije, postala je lahko samo ena izmed filozofskih disciplin.

PREHOD K MITOLOGIJI

Najbolj tipični deli iz obdobja filozofije identitete sta "Bruno" in "Filozofija umetnosti". Glede na celotno Schellingovo prehojeno pot, pomeni nedvomen korak nazaj. Schelling se tukaj giblje še v neprimerno bolj klasičnih filozofskih okvirih, kot pa je bil to primer v "Sistemu". Po neuspelem umetniškem razreševanju filozofskih problemov, je imel Schelling načelno možni samo dve izbiri: prva, radikalnejša, je narekovala takojšnjo opustitev klasične forme filozofskega izražanja, druga, previdnejša, pa je - če se je hotela otresti neodločenega položaja iz "Sistema" - morala dati umetnosti povsem enakovredno vlogo kot jo imajo zgodovina, narava in seveda filozofija. Vse kaže, da po neuspehu "Sistema" Schelling ni mogel tvegati s še radikalnejšim korakom, tako da je bila druga možnost zanj pravzaprav tudi edina. Če je Schelling mislil, da je bil vzrok neuspeha "Sistema" v razliki med filozofijo in umetnostjo, ki je bila tam vseskozi očitna, je moral zdaj staviti na identiteto, enakovrednost obeh. V tekstu "Bruno ali o božanskem načelu stvari" je ta filozofija najbolj čisto izvedena. Lepota nima več primata nad resnico. "...potem, ko smo dokazali najvišjo enost lepote in resnice, se zdi, da je dokazana tudi enotnost filozofije in poezije, kajti filozofija ne stremi k ničemer drugemu, kot prav k večni resnici, ki je eno in isto z lepoto, poezija pa k nerojeni in nesmrtni lepoti, ki je eno in isto z resnico?"⁵³ Schelling se zdaj razglašča celo za platonika, termin ideja pa mu postane ključni pojem filozofije. Filozofija v idejah prikazuje natanko isto kot umetnost v konkretnem. Skozi ideje nam dostopen strog obraz resnice na sebi in za sebe; medtem ko v filozofiji umetnosti prihajamo do razumevanja večne lepote in praslike vsega lepega. Ideje resnice, dobrega in lepega so enakovredne, nad njimi je samo absolut, ki mu sledijo tri osnovne forme ali potence: narava, zgodovina in umetnost. "...tisto, kar spoznavamo v zgodovini ali umetnosti, je v bistvu eno s tistim, kar obstaja tudi v naravi; vsemu je namreč vgrajena celotna absolutnost..."⁵⁴ Toda do absolutnega razodetega Boga lahko pride samo v umu, to je točki, "kjer se v samem odslikanem svetu posamične forme združujejo v absolutno identiteto".⁵⁵ Filozofija je tako absolutno in bistveno eno, ne more se deliti, do razlik lahko pride samo v njenih potencah, vendar tudi te v bistvu ničesar ne spremenijo. Filozofija predstavlja absolutno točko identitete, v njej so vse potence in hkrati nobena. Glede na to, da filozofija ne prikazuje ničesar drugega kot absolut, ideje dobrega, lepega in resnice pa so samo potence absolutna, v toliko predstavlja zdaj umetnost samo enega od možnih prikazov absolutna in je samo eden izmed elementov, ki tvorijo absolutno identiteto znotraj filozofije.

53 Schelling: Izbrani spisi, str. 20.

54 Šeling: Filozofija umetnosti, Beograd 1989, str. 82 (od tod citiramo - Šeling: Filozofija umetnosti):

55 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 92.

Tisto spoznanje, ki kaže prapodobe reči na sebi in za sebe, je ezoterično, tisto pa, ki kaže ideje na rečeh, je eksoterično. Skozi takšno zastavitev je umetnost eksoterično spoznanje. Tisto, kar spoznava filozofija idealno, spoznava umetnost realno. Najvišje nasprotje, ki ga vidi Schelling v razmerju med idealnim in realnim, je obvladovanje samo ene reči, ki je v bistvu ne-protislovna.⁵⁶ Tako kot v "Sistemu", je tudi tukaj pojem intelektualne intuicije ključnega pomena. "Enotnost mišljenja in biti je torej absolutna samo v ideji in v nekem intelektualnem zrenju, v dejanju ali dejanskosti pa je vedno le relativna."⁵⁷ Čeprav um to enotnost prikazuje samo subjektivno, ostaja kljub temu najvišja idealna potencia. Tisto nezavedno, ki je v "Sistemu" umetnost v bistvu dvignilo na višjo ontološko raven kot filozofijo, dobi znotraj filozofije identitete oznako "relativno", s tem pa umetnost že zdrkne pod raven filozofije. Filozofija umetnosti postane tako samo ena izmed disciplin celotne filozofije, ki prikazuje absolut objektivno, to je relativno, medtem ko prikazuje filozofija "praslike" dejanskih stvari, to je njihove ideje.⁵⁸

Pomen, ki ga ima Filozofija umetnosti za konstituiranje estetike kot posebne filozofske panoge, puščam tukaj ob strani. Zanimala nas bo samo toliko, kolikor je v njej mogoče zaslediti nekatere nove poudarke v evoluciji Schellingove misli. Poleg tega, da Schelling podrobneje umesti fenomen umetnosti v sistemu celotne filozofije, je najpomembnejša pridobitev tega dela v postopnem, toda odločenem poudarjanju pomena mitologije. Skozi poudarjanje pomena mitologije na drugi strani nujno slabijo predpostavke filozofije identitete. Največja težava tega koncepta je njegova formalizirana, abstraktna brezčasovnost; nek absurden poskus, kako skozi logični zakon identitete zbrisati vse razlike. Dobljeni rezultat pa seveda ni nič drugega kot svojevrstna sintetična pošast brez vsake realne vsebine. Logične zakonitosti, ki se nujno lahko afirmirajo samo zunaj časa, kulminirajo v popolnoma neprebavljivem, abstraktnem filozofskem sistemu, kar je v celoti gledano povsem netipično za Schellinga. Zanimivo je, da je tudi pri Nietzscheju prvotnim iracionalnim poudarkom v "Rojstvu tragedije" sledila "pozitivistična faza" (Vesela znanost, etc.), ki pa je, tako kot pri Schellingu (pri slednjem je treba uporabljati izraz racionalistična), predstavljala neko fazo zdvomljenja nad neuspehom njunih prvih pomembnejših del, kjer sta skušala najti primerno ravnovesje med racionalnim in iracionalnim. Pri obeh je bila ta vmesna racionalistična faza samo intermezzo, katerega uspešnost ni bila v tem, da bi jima na racionalistični osnovi uspelo najti boljše rešitve, temveč ravno v popolni zgrešenosti teh prizadevanj. Oba sta morala oditi na tuje, da bi spoznala in si utrdila samozavest o tem, kar sta imela doma. Medtem ko je skušal Nietzsche transformirati filozofijo v umetnost, pa Schelling ni več verjel, da je mogoče filozofijo rešiti še z radikalnejšim korakom v smeri umetnosti, kot je bil v "Sistemu". Schelling je najbrž vedel, da si z umetnostjo ne bo mogel več pomagati, ne glede na radikalnost tega početja. Toda to, kar je storil, je bilo še neprimerno bolj pogumno, to je bil korak, ki je šel še globlje od same umetnosti, v smeri tistega, na čemer ni utemeljena samo umetnost, temveč tudi filozofija: Mitologija.

Kot že rečeno, je ta prvi obrat v smer mitologije mogoče zasledovati že v Filozofiji umetnosti, ki je sicer še docela zasnovana na filozofiji identitete.

Schellingu je ideja enaka univerzumu v obliki posebnega, toda ravno zaradi tega ni nekaj realnega. "Iste združitve občega in posebnega, ki so gledane na sebi ideje, to

56 Schelling: Izbrani spisi, str. 128.

57 Schelling: Izbrani spisi, str. 132.

58 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 84.

je slike božanskega, so gledane realno, bogovi.⁵⁹ Ideje, gledano realno, so bogovi. Polje, v katerem so realni, v katerem imajo svojo živo existenco, pa ni nič drugega kot mitologija. "...vsaka ideja = Bog, toda poseben Bog." Schelling pride do mitologije prek iskanja temeljev za umetnost. "Neposredni vzrok vsake umetnosti je Bog."⁶⁰ Realnost bogov postane nujna za umetnost. "Tisto, kar so za filozofijo ideje, so za umetnost bogovi, in obratno." Bogovi Schellingu nikoli ne pomenijo nekaj idealnega, temveč absolutno stvarnost. "Tisti, ki še lahko zastavlja vprašanja, kako so mogli tako visoko izobraženi duhovi, kot so bili Grki, verovati v stvarnost bogov, ...samo dokazuje, da ni prispel do tiste točke izobrazbe, na kateri je idealno stvarno in znatno stvarneje, kot takoimenovana sama stvarnost."⁶¹ Vsak Bog sicer pomeni samostojen zaprt lik, vendar pa je v vsakem totaliteta in celotna božanskost, to dejstvo pa je tisto, ki pomeni idealno izhodišče umetnosti. Schelling se ukvarja skoraj izključno z grško mitologijo, ki mu pomeni "najvišjo praslisko poetskega sveta". V "Sistemu" je "poetsko" še imelo vlogo poslednje osnove, zdaj, ko prevzame to vlogo mitologija, postane eo ipso tudi podlaga filozofiji. Schelling trdi še več: "Vse možnosti, ki ležijo v carstvu idej, kot jih konstituira filozofija, so popolnoma izčrpane v grški mitologiji."⁶² Slavospeve, ki jih je prej pel umetnosti, poje Schelling zdaj mitologiji. "Mitologija ni nič drugega kot univerzum v svoji absolutni obliki, resnični univerzum na sebi, slika življenja in čudežnega kaosa v božji imaginaciji, sama že poezija, pa vendar že sebi element poezije in njen material. Ona je svet in na nek način podlaga, na kateri edino lahko obstajajo in cvetijo rože umetnosti."⁶³ "Schellingov met" bo ostal nepozaben zato, ker je kot prvi dojel, da skrivnosti filozofije ni mogoče rešiti v njej sami, temveč v nečem absolutno alogičnem, ne-refleksivskem, ki ji predhodi, iz česar "vse forme izhajajo tako čudežno raznoliko". Umetnost je v primerjavi z mitologijo samo kompromisna rešitev, ki svoj navdih sicer črpa iz mitološkega, potreba po njej pa je že posledica novonastalega logosa. Umetnost je docela razprta me mitologijo in logosom. Napačna predpostavka iz "Sistema", da je mitologija srednji člen med poezijo in filozofijo, se zdaj obrne v pravilno zaporedje, v katerem vlogo posredovalca prevzame poezija - umetnost, mitologija pa postane zadnji alogični temelj vsega. "Svet bogov ni objekt niti golega razuma niti uma, temveč se lahko dojame edino s fantazijo."⁶⁴ Z ozirom na to, da je tisto absolutno realno v mitologiji mogoče doseči samo s fantazijo, dobi alogično ontološki prius nad logičnim, za katerega je že značilen odmik od neposrednih, živih vsebin. Filozofija postane docela odvisna od mitologije. Mitologija "je bila osnova filozofije in z lahkoto je mogoče pokazati, da je določila tudi celotno smer grške filozofije".⁶⁵

Filozofija umetnosti razpade Schellingu na dva inkompatibilna dela, po eni strani išče absolutno identiteto znotraj filozofskega sistema, po drugi strani pa z mitološko podgraditvijo umetnosti naenkrat tudi filozofija sama postane samo nek privesek mitologije, pri čemer pa je največji problem ravno neusklajenost med brezčasno struktuiranostjo filozofije identitete in zgodovinskim razvojem mitologije. Schelling namreč izrecno pravi, da je mitologijo treba "neposredno razumeti zgodovinsko".⁶⁶ Poleg tega, da govori Schelling o razmerju med filozofijo, umetnostjo in

59 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 103.

60 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 98.

61 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 104.

62 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 111.

63 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 115.

64 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 119.

65 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 124.

66 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 120.

mitologijo, pa že kaže nekaj osnov razvoja same mitologije, kar bo pozneje, v nekoliko drugačni obliki, srž njegove teozofske faze. V Filozofiji umetnosti je že danih nekaj prvih namigov o zgodovini bogov, kar bo postala eksplicitna vsebina v "Vekovih sveta". "...popolni božji liki se šele pojavijo, ko je potisnjeno tisto, kar je povsem brez forme, temno, strašno. V to področje temnega in brezformnega spada tudi vse tisto, kar neposredno spominja na večnost, prvi temelj obstoja."⁶⁷ Tisto, kar je bilo v "Sistemu" sam sramežljivo omenjeno (temne sile v absolutu), je zdaj prvič jasno izraženo, izpeljano pa bo v njegovem teozofskem obdobju.

Realnost mitologije je v tem, da ne pomeni nekaj, temveč da to tudi je.

67 Šeling: Filozofija umetnosti, str. 106.

Solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Študija *Solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja* obravnava Adornovo pojmovanje metafizike in je razdeljena na tri dele. V prvem delu je podrobneje prikazana Adornova kritika tradicionalne metafizike, ki jo je Adorno zavračal zaradi njenih teženj po absolutnem. Na tej osnovi po njegovi oceni obstoj metafizike danes ni možen. Študija poudarja, da kritika metafizike ni isto kot njen konec. Prav tako tudi ni mogoče že a priori izključevati vsakršnega odnosa med metafiziko in materializmom. Adorno je izdelal novo pojmovanje metafizike, tj. negativno metafiziko, ki ni več povezana z nečim absolutnim in totalnim, ampak je kot "berljiva konstelacija bivajočega". Drugi del študije opisuje Adornovo pojmovanje metafizike, ki izhaja iz novega pojmovanja filozofije zgodovine. Ta v sebi reflektira konkretno zgodovino, tudi umiranje po koncentracijskih taboriščih, tj. dejstvo Auschwitza. Po "transcendentalni brezdomnosti", ko je metafizika začela izgubljati domovinsko pravico v onstranstvu po platonskem vzoru, se je docela preselila v tostranski svet, na raven imanence, kar je reflektiral že Georg Lukács v Teoriji romana in Ernst Bloch v Duhu utopije. Tretji del študije opozarja na izrazite etične vidike pri sestopanju metafizike iz onstranstva v tostranstvo in s tem v zgodovino. Pri tem gre za ohranjanje metafizike in transcendence, kajti brez tega ni upanja in utopije. Študija se zaključuje z Adornovimi nazori o mikrologiji, ki je prostor za metafiziko kot "pribežališče pred totalnim". Vsebina njegovega pojma mikrologije ostaja pripravljenost dojemati na stvareh nekaj več, kot samo to, kar so. Zato je njegovo pojmovanje metafizike solidarno z metafiziko v trenutku, ko se je sesula.

ABSTRACT

SOLIDARITY WITH METAPHYSICS AT THE MOMENT OF ITS DISINTEGRATION

The paper *Solidarity with Metaphysics at the Moment of Its Disintegration* delves into Adorno's conception of metaphysics and consists of three parts. The first concentrates on Adorno's criticism of traditional metaphysics; the reason why Adorno rejected it is its aspiration to reach the absolute. Proceeding from this premise, he concludes that today the existence of metaphysics is out of the question. The paper argues against equating the criticism of metaphysics with its termination. Similarly, there can be no a priori ruling out of a relation between metaphysics and materialism. Adorno in fact redefined metaphysics by introducing the so-called negative metaphysics which is no longer associated

with the absolute and the total, but is more like "a legible constellation of things in being." The second part of the paper describes Adorno's conception of metaphysics, which derives from a new conception of the philosophy of history. This in itself reflects actual history, not excluding the deaths in concentration camps, that is, the fact of Auschwitz. After the phase of its "transcendental homelessness," when metaphysics started losing its right to a homeland in the Beyond, thus following the Platonic pattern, it moved to this world, to the level of immanence, which both Georg Lukács in his Theory of the Novel and Ernst Bloch in his Spirit of Utopia were quick to point out. The third and final section underlines the markedly ethical aspects observable during the move of metaphysics from the Beyond to this world, and thereby to the realm of history. This process involves no preservation of metaphysics and transcendence, because there can be no hoping and no utopia without it. The concluding part discusses Adorno's views on micrology, the place where metaphysics finds "a haven from totality." The essence of his notion of micrology is readiness to perceive in things more than merely what they are. That is why Adorno's conception of metaphysics is sympathetic to metaphysics at the moment when it fell apart.

I. MEDITACIJE O METAFIZIKI

Podobno kot za konstelacijo pojma dialektike pri Adornu velja tudi še v marsičem za konstelacijo njegovega pojma metafizike, da je zelo težko "ulovljiv". Nikjer ga ne dobimo podanega v dokončno izdelani obliki, kot tudi vidimo, da v določenem specifičnem kontekstu vsakokrat prejme novo dimenzijo. Pri tem Adorno sam opozarja na težave pri opredeljevanju tega pojma, predvsem v tem smislu, ker je težko odgovoriti na vprašanje, kaj pravzaprav je. V tem je tudi nemajhna težava pri poskusu odgovora na vprašanje, kaj je metafizika za Adorna, še posebej glede na to, ker zelo izstopa njegova kritika metafizike. Pri tem je vidno še dejstvo, da metafiziko mestoma istoveti s teologijo, ponekod tudi z religijo.

Zanimiv je opis metafizike in metafizičnega mišljenja na podlagi njegovih objavljenih predavanj iz let 1957/1958 na Univerzi v Frankfurtu. Iz njih razberemo, da pomenijo metafizični pojmi vedno dvom o tem ali je ta izkustveni svet zares nekaj poslednjega. Zaradi tega je za Adorna metafizika dejansko vprašanje: mar je to, kar je, dejansko vse?¹ Vendar po Adornu čisto nič drugega ne poraja tovrstnih vprašanj, kot so tostranski svet, zemeljska razsežnost, življenje samo, v svoji zgodovinski razsežnosti. Tudi kadar gre za tožbe in obup starozaveznega izročila, o čemer govori Prigdigar, je za tem samo glas zemlje.

Kot metafizičnega človeka Adorno označuje tega, ki ga mučijo tovrstna vprašanja o možnosti preseganja, in metafizičen oziroma kar filozofski človek je ta, ki premore sposobnost "misliti več" kot pa samo to, kar je; zato h konstelaciji pojma metafizike nujno sodita kategoriji kot imanenca in transcendenca. Ravno v tej moči in sposobnosti dvigniti se nad neposredno dano vidi Adorno izjemen, pozitiven vpliv

1 Theodor W. Adorno: Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, Junius-Drucke, Frankfurt 1973, str. 126, str. 127, str. 131.

metafizike, tako, da ta vzor izpostavlja vsakokrat takrat, kadar govori o pozitivistični tradiciji mišljenja, vključno z Wittgensteinom.

Positivizmu je Adorno očital, da v svojem načinu razmišljanja ne premore metafizične moči presejanja in na zanimiv način še s pomočjo znane teorije treh stadijev, tj. teološkega, metafizičnega in znanstvenega, pri Saint-Simonu in njegovem učencu Augustu Comteju opozarja na pozitivistično usmerjen svet, npr. ameriški, ki sploh ne pozna t.i. metafizičnega stadija. Tak nemetafizičen, tipično ameriški duh je vse preusmeril v t.i. znanstvenost, tovrstne negativne posledice za duha in kulturo nekega naroda so bile znane že Heglu. Ne da bi bil Adorno na tem mestu Hegla še posebej omenjal, je takoj vidno, da so tukajšnji Adornovi nazori zelo blizu Heglovim stališčem v Logiki; tu Hegel že v predgovoru k prvi izdaji tega dela ugotavlja naslednje: "Ker sta tako znanost in zdravi razum z roko v roki delala na tem, da bi izzvala propad metafizike, se je zdelo, da prihaja do tega nenavadnega prizora, ko je neko omikano ljudstvo brez metafizike - kot kako sicer raznoliko okrašeno svetišče, ki je brez najsvetejšega."²

V svojem najbolj pozitivnem pomenu je metafizika oziroma metafizično mišljenje dokaz, da misel že premore refleksijo oziroma je sploh na ravni refleksije; to je Adorno nekajkrat pokazal še s Kantovo pomočjo. Ta zahteva po "refleksijski napetosti uma" ustreza tudi siceršnjim Adornovim prizadevanjem po filozofskem posredovanju, ki ne zapušča pojma tudi takrat ne, kadar nastopa še kot izrazita kritika pojma. Tako je metafizično tudi sestavni del izkustva, in z njim postaja razumljiva Adornova kritika neopozitivističnega zavračanja in odklanjanja možnosti, da bi obstajala metafizika. Vprašljiv za Adorna je vsekakor rezultat - kar je večinski del tradicionalno usmerjene metafizike - metafizičnega posredovanja, ki ga, predvsem glede na spoznavnoteoretske vidike, Adorno razume kot stremljenje po nečem absolutnem. Zato je bistvo metafizike ravno v tem "odnosu mišljenja do absoluta".³

Tudi še pozneje v Filozofski terminologiji Theodor Wiesengrund Adorno označuje metafiziko kot tisto mišljenje, "ki mu ni dovolj to, kar je".⁴ Vendar temu, kar je več, kot samo je - ali naj bi bilo - ne pripisuje, da je. V takem razmišljanju Adorno vidi najprej problem posredovanja, kar je, kot vemo, ena njegovih najbolj temeljnih spoznavnoteoretskih kategorij. Kakor ne moremo razumeti pojmovanje odnosa subjekt-objekt brez kategorije posredovanja, tako očitno tudi ne metafizike.

V tem delu po Adornu ni docela sprejemljiva definicija metafizike - v tem smislu ne, ker ne pove vsega o metafiziki -da je metafizika samo moč presejanja tega, kar je, kajti ravno za metafiziko je značilno, da z njo moč posredovanja usihne. Pri tem je Adorno očitno mislil na zgodovinsko dejstvo predmetnostno usmerjene metafizike, ki vse bivajoče strne v nekaj kategorij, kot Bog, duša, svet, in z njimi skuša razložiti raznolikost in bogastvo vsega bivajočega. Predmet take metafizike so zato predmeti, ki so se glede na posredovanje že osamosvojili in postali principi po sebi, to pa je, kot vemo, v zgodovini filozofije prevladujoč model metafizike. Po Adornovi kritični ugotovitvi je s tem refleksija mišljenja zelo okrnjena, dejansko je prenehala. Iz te ugotovitve je mogoče povzeti, da sta metafizika in metafizično dejansko dogmatizem uma, ki po že znanem vzoru prisega na nekaj "prvega". S tako določitvijo, bolje opisom metafizike, je podan zelo pomemben spoznavnoteoretski vidik tega pojma, nikakor pa ne edini.

2 G. W. F. Hegel: Znanost logike I (1832), *Analecta*, Ljubljana 1991, str. 13.

3 Theodor W. Adorno: *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, str. 130.

4 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 163.

V Negativni dialektiki Adorno podrobneje govori o problematiki metafizike v tretjem delu, ki se glasi Meditacije k metafiziki. Naslovna formulacija takoj kaže na podobnost z Descartesovimi razmišljanji o "prvi filozofiji", vendar nikakor ne v vsebinskem pogledu. Število vseh meditacij je dvanajst. Pri tem gre po Adornu za enega od treh modelov oziroma analiz modelov negativne dialektike, ki že z naslovom opozarja na to, da metafizika očitno ni nekaj, kar naj bi a priori nasprotovalo njegovi negativni dialektiki. Kot bi bil že na začetku želel povedati, da negativna dialektika, po vsej izrečeni kritiki, metafizike povsem ne izključuje, izključuje pa, celo zelo strogo, vsakršno pojmovanje metafizike v pomenu "prve filozofije".

Kako razumeti mesto metafizike v kontekstu filozofiranja, ki, tako zelo očitno, sledi dialektični tradiciji in pri tem izraža solidarnost z metafiziko v trenutku, ko se je sesula? Že s prvim začetnim stavkom Adorno pove, da ni več možno trditi, da "je nespremenljivo resnica in gibljivo, minljivo, le videz".⁵ Pri tem še Hegel ne prepriča več, da je vse časovno, glede na to, ker je minljivo, podrejeno večnemu in v njem izginja. S pojmom večnosti po Adornu očitno ne moremo več reševati metafizike. Kot "mistični impulz", ki se je sekulariziral v dialektiki, Adorno označuje znotrajsvetni, zgodovinski moment, ki ni čisto nič transcendentnega po tradicionalnem metafizičnem vzoru.

Takoj za njegovim opozorilom o pomembnosti zgodovine sledijo razmišljanja o smrti, grozi in trpljenju Auschwitza. Bralec se zdrzne. Kaj narekuje Adornu potrebo, da o metafiziki razmišlja v kontekstu smrti in grozljivega umiranja v koncentracijskih taboriščih. Vemo, da so bila prepolna in na tisoče življenj je moralo umreti najstrašnejše smrti v imenu neke ideje, prepričanja, ki je obšlo vsako, še tako minimalno, priznavanje nedotakljivosti in svetosti življenja in na svojo zastavo izpisalo smrt z veliko začetnico. Nobena interpretacija Adorna ne more več obiti tega dejstva. Samo še Sokratova smrt je v zgodovini primerljiva z usodnim učinkom glede na nadaljnji razvoj filozofije v trenutku, ko je Auschwitz opravil z individualno smrtjo in je kolektivna smrt, ta najstrašnejša demonstracija načela identitete v vsej človeški zgodovini, demonstrirala premoč občega nad posamičnim in individualnim.

Zanimiva je interpretacija, ki ugotavlja, da sta se ravno zaradi fenomena smrti, tako Platon kot Adorno, vsak v svojem času, morala soočiti z "novim utemeljevanjem filozofskega mišljenja".⁶ Za Adorna je to vsekakor pomenilo novo utemeljevanje pojma metafizike, toda nikakor ne več na idealistični, ampak na materialistični podlagi. Po Adornu je "tok zgodovine tisto, kar sili na materializem to, kar je tradicionalno bilo njegovo neposredno nasprotje, metafizika".⁷ Skratka, materializem je dejansko posledica metafizike.

Spoznavnoteoretsko gledano je filozofsko izkustvo - tudi dejstvo metafizike - najprej povezano s pojmom resnice, vendar ne v nadčasovnem in nadzgodovinskem, onstranskem pomenu; za resnico v zgodovinskem pomenu gre, nikakor ne v pomenu absolutnega izvora. Zato je Adorno zapisal: "Potreba pustiti trpljenju spregovoriti, je pogoj vsake resnice."⁸ H konstelaciji njegovega pojma metafizike sodi še etično utemeljeno upanje - v nekaj "odrešenjskega". Delo Minima Moralia, ta, v bistvu dnevniško, aforistični zapis, kakršnega v zgodovini dobimo samo še pri rimskem cesarju Marku Avreliju, s svojimi refleksijami iz "okrnjenega življenja", ni po svojem najbolj

5 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 354.

6 Rainer Piepmeier: Die Frage nach dem 'Ende'. Heidegger - Adorno - Derrida. Cit. iz: Metaphysik heute, (Hrsg. von Willi Oelmlüller), Schöningh, Paderborn 1987, str. 58.

7 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 358.

8 Ibidem, str. 29.

temeljnem sporočilu čisto nič drugega kot etično razglabljanje, ki vpije: "Nikdar več!"

Kakor je še posebej razvidno iz Negativne dialektike, so Adornova razmišljanja o metafiziki prvenstveno namenjena obdobju med razsvetljenstvom in Auschwitzem oziroma času med Kantom in fašističnimi koncentracijskimi taborišči. Na podlagi tega dejstva so v tretji meditaciji tudi razumljiva njegova razmišljanja o možnosti obstoja metafizike danes. Če se je Kant v svojem času spraševal o tem, kako je metafizika možna, potem se Adorno sprašuje, če je sploh še možna, kajti po peklu neizmernega človeškega zla "je sposobnost za metafiziko paralizirana".⁹ Po izrecni Adornovi ugotovitvi zato Kantovo spoznavnoteoretsko vprašanje v najnovejši zgodovini prehaja v "zgodovinsko-filozofsko", kajti možnosti za metafizično izkustvo so se zničile.

Iz teh stališč je takoj razvidno, da sta metafizika in metafizično sestavni del izkustva, zato Adornova kritična razmišljanja o možnosti metafizike danes merijo še na možnost rehabilitacije metafizike, kljub vsej izrečeni in v marsičem zelo odklonilni kritiki tradicionalne metafizike. H "kozmosu duha" vsekakor sodi metafizična moč, sposobnost negovanja metafizike, saj je "avtonomni Beethoven bolj metafizičen kot Bachov ordo; zaradi tega resničnejši".¹⁰

Alfred Schmidt, ki mu ne moremo oporekati, da ne pozna Adornove misli, ravno glede na prejšnja dejstva, ugotavlja naslednje: "Metafizika je za Adorna primarno izkustvo smrti."¹¹ Toda hkrati s tem gre po njegovi ugotovitvi pri Adornu za materializem, ki je metafizično predstavljen. Kakšen je torej odnos med metafiziko in materializmom? Mar smemo a priori trditi, da je ta odnos izključujoč? Po Adornu nikakor ne, saj si je s svojim materializmom zelo očitno prizadeval rehabilitirati pojem metafizike in hkrati s tem nekatere njene najosnovnejše kategorije iz t.i. nekdanje, racionalne metafizike po področjih. Vse to je razvidno še iz njegove, že omenjene, kritike pozitivizma, ki načelno vztraja na nemožnosti obstoja metafizike.

Glede na to, da je filozofija v prejšnjem stoletju imela za eno svojih najpomembnejših dolžnosti opraviti kritiko metafizike, se je treba vprašati, ali ni kritika metafizike isto kot konec metafizike. Kaj je torej ostalo od metafizike po vsej izrečeni kritiki? Predpostavka Adornove kritike metafizike je, podobno velja še za pojem dialektike, da je ne jemljemo v pomenu "prvega" oziroma kot "prima philosophia". Takšno izhodišče omogoča razumevanje zelo specifičnega odnosa med materializmom in metafiziko. Ravno na tej točki so vidna razhajanja s poznim Maxom Horkheimerjem, čeprav je zelo dolgo veljalo, da je njuno filozofsko mišljenje eno;¹² po Adornovih izjavah še leta 1957. Kot ugotavlja v svoji krajši študiji Birgit Recki,¹³ to pozneje, v času dela *Negativna dialektika*, ne velja več.

Odnos med metafiziko in materializmom sploh ni izključujoč. Že Horkheimer misli, da si metafizika in materializem docela ne nasprotujeta, kajti po njegovem izrecnem opozorilu odnos materializma do metafizike nikakor ni nekaj, kar bi smeli dojemati kot načelno ravnodušen odnos. Še posebej je o tem odnosu razmišljal

9 Ibidem, str. 354.

10 Ibidem, str. 389.

11 Alfred Schmidt: *Materialismus als nachmetaphysisches und metaphysisches Denken*. Cit. iz: *Geist gegen den Zeitgeist, Erinnern an Adorno*, (Hrsg. von Josef Früchtel und Maria Calloni), Suhrkamp, Frankfurt 1991, str. 40.

12 O tem dobimo celo izrecno Adornovo izjavo. Glej Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt 1970, str. 386. K temu je treba dodati še Horkheimerjevo iz leta 1946. Glej Max Horkheimer: *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963, str. 8. Isto tudi Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Gesammelte Schriften*, Band 4, Suhrkamp, Frankfurt 1980, str. 17.

13 Birgit Recki: *Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen 1991, št. 30-31, str. 156.

Adorno v svojih poznejših tekstih. Kot ugotavlja Carl-Friedrich Geyer v svojem delu *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der Kritischen Theorie*, ki, v celoti gledano, obravnava predvsem Horkheimerjev in Adornov prispevek, je Horkheimerjeva zasluga predvsem v tem, ker je zavrnil tezo, da materializem sam temelji na določeni metafizični podlagi. Kar po Horkheimerju ločuje materializem od vsakršne metafizike, je ravno odnos materializma do izkustva, do konkretne zgodovinsko-družbene situacije. Zato sta po Geyerju za Horkheimerja in Adorna "pojmovna dvojica materializem -metafizika konstitutivna za poskus eksplikacije odnosa med tradicionalno in kritično teorijo".¹⁴

V svojem znanem prispevku iz leta 1933 z naslovom *Materialismus und Metaphysik* Horkheimer ugotavlja, da "so materialistični pogledi nezdržljivi z mišljenjem, ki ima absolutno zahtevo".¹⁵ Takšno zahtevo se da utemeljiti samo z vero v "absolutno zavest", ki nastopa v zelo različnih oblikah; pri Spinozi z njegovim dojetjem biti, pri nemškem idealizmu in njegovem sklicevanju na izvore mišljenja in celo pri religioznem socializmu, ki se sklicuje na "bistvo človeka". V nadaljevanju Horkheimer ugotavlja, da se trditvi v nekaj absolutnega pridružuje še absolutna zahteva po védenju celote, totalitete in neskončnosti.

Ravno za pojem neskončnosti Adorno še v *Negativni dialektiki* ugotavlja, da jo idealizem in tradicionalna metafizika zlorabljata bolj kot katerokoli drugo idejo. Tako je Adornova kritika metafizike na podlagi pojma neskončnosti še vedno aktualizacija Horkheimerjevih stališč iz *Materializma in metafizike*. V marsičem je bistvena teoretska opora za njegovo kritiko konstitutivne subjektivnosti pri nemškem idealizmu in kot taka Horkheimerju zelo mnogo dolguje. Ravno Horkheimer je pokazal, da je védenje o neskončnem samo neskončno, zato pa spoznanje, ki samo sebe jemlje za nedokončano, nikakor ni spoznanje absoluta. Od tu izvira nagnjenost metafizike do tega, da ves svet dojema kot "produkt uma". V tem, da "um samo od sebe samega lahko prejme absolutno spoznanje, je skrivnost metafizike nasploh".¹⁶ S tem Horkheimerjevim stališčem postane še bolj razumljiv Adornov programski zapis iz predgovora k *Negativni dialektiki*, iz katerega izhaja, da si Adorno prizadeva razbiti in prekiniti s konstitutivno subjektivnostjo nemškega idealizma.

Primerjalna analiza med Horkheimerjem in Adornom natančno pokaže, kaj je v tej konstitutivni subjektivnosti najbolj vprašljivo in nesprejemljivo, namreč ravno to, da poraja metafiziko oziroma, da je kot nekakšen odprt prostor za nastajanje metafizike. Vsakokrat takrat, kadar filozofija razpolaga z absolutno zavestjo, po kateri sovpadata zavest in predmet zavesti, je dan temelj za metafiziko, ne samo tradicionalno, ampak še za vsako prihodnjo. Eden najtežjih očitkov tako pojmovani metafiziki je po Adornu v tem, da zanemarija in povsem prezre pojem vsebine, skupaj z njim pa še zgodovinskost.

S svojimi znanimi kategorijami, na katere je metafizika prisegala, tj. "nadžasovno", "večno", "nadzgodovinsko", je metafizika kot čisti platonizem, ki ga je v svojih različnih delih zelo kritično obravnaval že Friedrich Nietzsche in filozofom očital, da nimajo smisla za zgodovinsko posredovanje. Z očitno Nietzschejevo pomočjo - na to Adorno tudi sam vedno znova opozarja - skuša podati novo pojmovanje platonizma in njegovih najosnovnejših pojmov, ki je samo v tem, da so ti zgodovinsko nastali in posredovani. "Historiziranje metafizike" po Adornu je

14 Carl-Friedrich Geyer: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, str. 83.

15 Max Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik*, Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang II/1933, Kösel-Verlag, München 1970, str. 11.

16 *Ibidem*, str. 17.

nedvomno zelo resen in upoštevanja vreden teoretski napor, na podlagi katerega je razvidno, kako se metafizika ohranja. V tem smislu tudi Adorno sam premore metafiziko -povedano v duhu Adornovega filozofskega jezika, negativno metafiziko,¹⁷ podobno kot negativno dialektiko. Vendar mu je ravno ta pristop pri vrsti njegovih interpretov prinesel očitek, da je v bistvu "ontologiziral" zgodovino.

Ker je Adorno, kot vemo, imel za najbolj osrednjo filozofsko problematiko ravno odnos subjekt-objekt, ga je moral odtegniti vsakršni obliki absolutne zavesti, ki ga poraja, postaviti ta odnos na nove temelje in misliti s pomočjo novih predpostavk; zato pa je moral opraviti še temeljito kritiko metafizike. Tako ga kritika metafizike, v sicer širše zastavljenem spoznavnoteoretskem kontekstu, pripelje do njegove znane formulacije o "prednosti objekta", vendar samo skupaj z izrecnim opozorilom, da se to prednost objekta da misliti samo z nekaj malo več subjekta, nikakor pa z malo manj.

Skratka, iz njegove kritike metafizike je razvidno, da Adorno z močjo subjekta razbija t.i. konstitutivno subjektivnost. Pri tem je sam izrecno poudaril, da je odločilno mesto subjekta v spoznavanju izkustvo. Z vsemi temi stališči je razumljivo zakaj njegova negativna metafizika sodi v konstitutivni del njegovega siceršnjega pojmovanja negativne dialektike. Njegova kritika tradicionalne metafizike tudi pojasnjuje njegovo prijateljstvo in sodelovanje z Maxom Horkheimerjem, ki je po Adornovi izrecni oceni kot nekakšen "dialogue intérieur" in v duhu tega dialoga nastaja *Minima Moralia*.¹⁸

Po Horkheimerjevi izrecni ugotovitvi premore materializem v spoznavanju "kritično samozaščito pred vero v neskončnost duha", v "neukinljivem nasprotju med pojmom in predmetom".¹⁹ To nasprotje, ki se ga z materialističnim obratom in dejala bi ravno po njegovi zaslugi, ne da odpraviti, je za Adorna zelo pomemben sestavni del v izgradnji nekaterih najpomembnejših stališč njegove negativne dialektike. Vsekakor zelo preseneča, da Adorno prepoved absolutne vednosti oziroma prepoved vere v neskončnost duha, misli s pomočjo teološke prepovedi o dokončnem upodabljanju podob. Strogo spoznavnoteoretsko gledano je mesto njegove negativne teologije ne samo zelo blizu kritiki metafizike, ampak nastopa vsakokrat takrat, kadar Adorno vsakršnemu poskusu, tudi materialističnemu, po absolutni vednosti, postavlja za vzor starozavezno prepoved izrekanja dokončne vednosti in konkretizacije.

Še taka absolutnost duha, na katero se je sklicevala avreola kulture, ni mogla preprečiti barbarstva z nastopom fašizma. Zdaj postane razumljiva vez med metafiziko kot absolutnim védenjem in smrtjo oziroma med metafiziko in kulturo, na kar je upravičeno pokazal Alfred Schmidt. Adorno kritično ugotavlja: "Z zgodovinskim ustoličenjem subjekta kot duha je bila povezana zmota, da se subjekt ne more izgubiti."²⁰ Grozljivo načelo identitete, kot smrt v koncentracijskih taboriščih, kaže na neuspeh kulture, zaradi tega je "teologija krize" pripeljala do novega kategoričnega imperativa: usmerjati mišljenje in delovanje ljudi tako, da naj se nikdar več ne ponovi Auschwitz. Ta mišljenjski motiv je dejansko po vojni ves čas navzoč v Adornovi misli, vse do konca; odločilen pa toliko, ker Adorno iz tega naslavlja na mišljenje samo nove teoretske zahteve. Po tej plati je moč trditi, da s svojo negativno dialektiko

17 Izraz "negativna metafizika" rabijo mnogi interpreti Adornove misli, kajti zelo očitno Adorno sam s svojimi razmišljanji kaže na njegovo smiselno in utemeljeno. V tej zvezi glej še Anke Thyen: *Negative Dialektik. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, str. 281.

18 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften, Band 4, str. 17.

19 Max Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik*, str. 17.

20 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 362.

zahteva ne samo obnovo, ampak celo reformo mišljenja, čeprav tega poslednjega izraza sam izrecno ne uporablja.

V kontekstu Adornovih razmišljanj o smrti zasledimo zanimivo misel, da bi "metafizika lahko zmagala samo, če bi se zavrgla".²¹ V tem dejstvu vidi Adorno motiv prehajanja v materializem, tak, kot ga zasledimo že pri Marxu, pozneje, pri Benjaminovem poskusu reševanja indukcije in, po vsej verjetnosti je še Kafka apoteoza vsega tega, pripominja Adorno. Kar potrebuje negativna dialektika, je "refleksija mišljenja", vanjo pa sodi "to, da mišljenje mora, da bi bilo resnično, misliti proti samemu sebi".²² Če se vprašamo, kaj pomeni ta "misliti proti samemu sebi" znotraj njegovih meditacij o metafiziki, potem je takoj razvidno, da se sposobnost ohranjanja metafizike v smislu moči preseganja tega, kar je, ohranja samo na ta, negativen način. Če mišljenje te zahtevane refleksijske moči ni sposobno razviti, po Adornovem svarilu spominja na SS-ovsko glasbo, ki je odhod in krike žrtev spremljala v smrt.

Iz same narave Adornovega pojmovanja mišljenja izhaja v bistvu materialistična kritika metafizike, saj Adorno mišljenje samo razume kot obliko prakse, kajti, če mišljenje "ni v samem sebi neka oblika prakse, potem je že od začetka napačno mišljenje".²³ Kot "immanenten pogoj teorije" Adorno izrecno navaja prehod "jaza v nezaj" na podlagi delovanja; nikakor pa ni ta prehod samo posledica, ki izhaja iz teorije. Zato je mišljenje ravnanje (Verhalten), obnašanje in kdor se v mišljenju ne obnaša do stvarnosti, ta sploh ne misli. S takim pojmovanjem "mišljenja kot prakse" Adorno znova aktualizira eno svojih najbolj temeljnih mišljenskih potez, namreč odnos med neposrednostjo in posredovanjem. Konstelacija pojma dialektike in metafizike sta mu najprej bistveno zavezana v tem smislu, ker obema prepoveduje vsakršen poskus vzpostavljanja totalitete in oba prejmeta zelo specifično mesto znotraj njegovega programa "demontaže sistema".

Kar je bistveno nov vidik v pojmovanju tako dialektike kot metafizike glede na tradicionalno rabo teh dveh pojmov, je vsekakor dejstvo, da na oba naslavlja zahtevo po refleksiji med pojmom in izkustvom in kar je še najlažje opisati z njegovo znano sintagmo: nereducirano izkustvo v mediju pojmovne refleksije. Vse to Anke Thyen označuje kot "medij materialnega filozofiranja".²⁴ Čeprav je negativna dialektika kot dialektično filozofiranje in mišljenje "brez mreže"²⁵ - predvsem zaradi tega, ker ne premore nečesa "prvega" - je njen pojem izkustva povsem diskurzivne narave. V pojmu izkustva negativne dialektike namreč ni ničesar, kar bi spominjalo na nekaj mistično neizrekljivega in intuitivnega; neposredovanega v tem smislu, da bi bilo dosegljivo samo nekakšni pradoživljajski sferi. Zaradi tako razumljenega izkustva - posredovanega - to premore v sebi prostor za humanizem in kar je Adorno nekajkrat tudi naravnost izrazil: "Subjektivno osvobojeno in metafizično izkustvo konfigurirata v humanosti."²⁶

Adornov humanizem vsekakor ni nekaj, kar bi bilo moč razbrati iz nekakšnih deklariranih izjav, po vzoru znanega zaklinjanja: "Jaz sem humanist!" Je pa ta humanizem, na katerega sam opozarja, dokaj zaznaven v mnogih njegovih mislih, potrjuje ga še naslednja ocena: "Adorno privzema v pojem metafizičnega izkustva novoveške

21 Ibidem, str. 357.

22 Ibidem.

23 Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung, Band 2, str. 237.

24 Anke Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, str. 281.

25 Ibidem.

26 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 389.

intencije humanosti.²⁷ Vendar je očitno, da Adorno ne povezuje humanizma z znano parolo, "humanizem je materializem".

Iz zapisa v *Minimi Moraliji* s podnaslovom *Refleksije iz okrnjenega življenja*, te, kot sam izrecno pove v uvodnem posvetilu Maxu Horkheimerju, "žalostne znanosti" izhaja, da ni pravega življenja v nesvobodnem in lažnem, vendar: "Ne samo objektivna možnost - tudi subjektivna sposobnost za srečo, spada k svobodi."²⁸ Večkrat je omenjal Brechtov stavek, da dobra goveja juha in humanizem lepo sodita skupaj. Hipostaziranemu duhu, ki izhaja iz znane razklanosti med *res extensa* in *res cogitans*, je očital celo kontaminacijo duha. Samo v pogojih in razmerah življenja, se da dojeti pojem čistega duha. Neodvisna duša, po sebi bivajoč duh, je za Adorna okultizem in okultisti "vpijejo metafiziki: Hic Rhodus, hic salta!"²⁹

Z vso svojo čistostjo duh ni mogel preprečiti katastrofe fašizma, zato se Adorno kritično sprašuje o soodgovornosti duha in kulture za gravitacijo k totalni katastrofi, ki jo je doživljal po letu 1933. Z "grozo regresivnih diktatur se je moderna, dialektična slika napredka zaključila v eksploziji".³⁰ Omenjeno dejstvo Adorno povezuje s pojmom "dekompozicija subjekta" v svetu, ki je postal sistem, kajti, življenje v njem se vse preveč reducira na možnost preživetja in ne na to, da bi zares živel. Zdaj se tudi filozofija mora odreči tolažbi in veri, da se resnice ne da izgubiti, pove v *Negativni dialektiki*. "Objektivni konec humanosti"³¹ vidi Adorno v *Minimi Moraliji* v dejstvu, da je človek kot posameznik "izgubil avtonomijo" in samo skozi njo bi lahko razvil svoje človeško bistvo, v skupnosti z drugimi in kot rodovno bitje.

Vsa ta dejstva so še dodaten razlog za njegovo kritiko sistema in njegove identificirajoče logike, zaradi katere izginja, celo iz življenja ljudi, vse neidentično in sploh pravica do neidentitete. Skratka, tudi analiza določenega zgodovinsko nastalega stanja je Adornu v oporo pri izgradnji njegovih najbolj temeljnih stališč o negativni dialektiki, tj. kot dosledni zavesti o neidentiteti.

V svoji krajši študiji o Adornovem humanizmu Alfred Schmidt med drugim opozarja na še eno zelo pomembno dejstvo, kritično namreč zastavi vprašanje, kako je dejansko z Adornovim ateizmom. Kakor se da posredno razumeti Schmidtova razmišljanja o Adornu, vprašanje, kaj je človek, smisel človekovega življenja, humanizem in njegovo bistvo, ni docela razumljivo, če si pri nekem filozofu ne pojasnimo, ali v njegovo sliko sveta in človeka sodi prej teistično ali ateistično izhodišče. Po Schmidtovi zelo odločni ugotovitvi, ki ji nikakor ne gre oporekati, pa je ravno na tako vprašanje pri Adornu zelo težko odgovoriti. Nekaj je po Schmidtu nesporno, namreč, da je "Adorno bil zaradi filozofskozgodovinskih razlogov nenaklonjen vsakršni pozitivni veri v razodetje".³² Toda tudi Alfred Schmidt se zaveda, da Adornov ateizem, koliko sploh smemo rabiti ta izraz za njegov način razmišljanja, ne izključuje teološke vsebine, toda vedno in izključno samo na profani ravni.

S to ugotovitvijo smo vsekakor pri problemu, kakšen je odnos med metafiziko in teologijo po Adornu. Vendar to ni glavni problem. Dejstvo je, da je misel "ateista" Adorna privlačna med drugim tudi zaradi tega, ker v sebi premore teološko vsebino - nekateri interpreti Adorna govorijo o njegovi negativni teologiji - ki očitno vsakokrat prehaja v sublunarno področje. Tja se je preselila tudi metafizika, zato je Adorno z njo

27 Rainer Piepmeier: *Die Frage nach dem 'Ende'*. Heidegger - Adorno - Derrida, str. 59.

28 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, str. 100.

29 *Ibidem*, str. 277.

30 *Ibidem*, str. 270.

31 *Ibidem*, str. 41.

32 Alfred Schmidt: *Adorno - ein Philosoph des realen Humanismus*. Cit. iz: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung, (Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser), Suhrkamp, Frankfurt 1971, str. 74.

solidaren, ker se je dobesedno "sesula" iz nebes na zemljo.

Podobno kot je treba reči še za Ernsta Blocha, velja tudi za Adornov pojem dialektike in tudi metafizike, da se povsem ne odreka teološkemu izročilu. Staro-zavezno izročilo prepoveduje upodabljati podobe. Adorno ga je zelo očitno upošteval v vseh svojih delih in je minimalna predpostavka za razumevanje tega, da nekdo, ki je ateist, kljub vsemu ne reče teologiji ne. Adornov življenjski prispevek je po tej plati zadosten razlog, da je Max Horkheimer, ki je med prvimi opazil pri Adornu nekakšno "prikrito teologijo", zapisal: "Nasprotje med ateizmom in teizmom ni več aktualno."³³

II. METAFIZIKA IN FILOZOFIJA ZGODOVINE

Ko govorimo o Adornovem pojmovanju metafizike, o njegovi tako zelo očitni kritiki metafizike, vidimo, da je ta kritika osrediščena v odnosu metafizika in izkustvo. Kaj je ostalo pri Adornu od metafizike, po opravljeni kritiki metafizike? Predvsem to, da je negativna metafizika, ki ima kot metafizika opraviti s transcendentnim, vedno posredovana z nečim docela imanentnim. Zato taka, tj. negativna metafizika, ni več možna kot "deduktivna zveza sod o bivajočem", ne moremo je "misliti po vzoru nečesa absolutno različnega", ki je za mišljenje nedoumljivo: samo kot "berljiva konstelacija bivajočega"³⁴ je možna, odločno pove Adorno.

Na poslednjih straneh Negativne dialektike Adorno ne razmišlja o tem, če je metafizika sploh še možna. Tudi ne razmišlja o možnosti obstoja filozofije v prihodnje. Te dileme je po temeljitem razmisleku zapustil za seboj. Negativna dialektika jih kot delo v celoti sicer nekajkrat zastavlja. Njegovo zaključno sporočilo Meditacij o metafiziki je izrecna solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja. Pri tem Adorno očitno misli na dejstvo kritike metafizike po Kantu, Heglu, Marxu, in kar je zelo pomembno, po svoje izstopajoče, še po Nietzscheju.

Adorno ni nikakršen zaklinjalec izvora ali celo prazvora metafizike. Na zelo napačni poti smo, če skušamo konstelacijo njegovega pojma negativne metafizike misliti na ta način. K temu dejstvu, da tudi ni zaklinjalec njenega konca, je treba dodati, da njegov pojem metafizike spremlja nekakšna "samoumevnost" glede njene eksistence: metafizika pač je. Po tej plati je njegovo pojmovanje metafizike blizu Kantovemu, ki jo razume "kot naravni nagib uma".³⁵ Zaradi tega po Kantovi izrecni ugotovitvi ne moremo pričakovati, da bi se človekov duh povsem odrekel metafizičnim preučevanjem. Metafizika po Kantu sodi k vsakemu razmišljujočemu človeku in Adorno v sedmi meditaciji izrecno omenja Kantov nauk o idejah v Kritiki čistega uma, iz katerega izhaja, da teorija ni možna brez metafizike; očitno pa k privilegiju teorije sodi, da nastopa kot kritika metafizike. Iz teh Adornovih prikazov že skoraj izhaja po svoje paradoksalen sklep, da se metafizika ohranja tudi še s pomočjo t.i. kritike metafizike. Iz Adornovega življenjskega prispevka bi to smeli sklepati.

Eden izmed zelo pomembnih razlogov, zakaj daje Adorno priznanje nemškemu idealizmu in filozofskim sistemom nasploh, je ravno dejstvo, da te filozofije v primerjavi s pozitivistično in empiristično filozofijo ohranjajo metafiziko. Carnab ne

33 Max Horkheimer: Theismus - Ateismus. Cit. iz: Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag, (Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung herausgegeben von Max Horkheimer), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1963, str. 19.

34 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 399.

35 Immanuel Kant: Prolegomena, CZ, Ljubljana 1963, str. 190.

more biti resničnejši od Kanta in Hegla! Filozofija mora ohranjati "imanentno kvaliteto mišljenja", ki se kaže v tem, koliko moči vsebuje mišljenje v sebi in se uspe kritično soočiti s svojim nasprotjem.

Že filozofija pred nemškimi idealizmom je čutila težave in nelagodnost v zvezi s pojmom metafizike, namreč, kako in s čim jo utemeljiti, da ne bi bila čisto praznoverje in neutemeljena vera, ki prisega na večnost, onstranskost, itd. Tem očitnim aporijam se je že Descartes želel izogniti tako, da je na mišljenje naslovil kar najstrožji metodični ideal. Njegove Meditacije so, podobno kot Razprava o metodi in Pravila, en sam napor utemeljevanja našega védenja na podlagi metode, za katero ugotavlja, da je z njeno pomočjo edino zajamčena gotovost znanosti.

Vemo, da je bil Adorno izjemno nenaklonjen redukciji mišljenja na metodo in ravno v njegovih razmišljanjih o eseju, o tej disperzni meditaciji, je najbolj razvidna kritika kartezijanskega metodičnega ideala. Po Adornovi ugotovitvi je ravno metoda tista, ki v marsičem ogroža subjekt, resnica pa ni nekaj, kar bi ostalo po izključitvi subjekta. Na ta način mišljenje postaja prazno, čista tautologija, kajti z izgubo subjekta se izgublja še pojem izkustva, ta tako zelo dragocena pridobitev novejših filozofije.

V kontekst "nereduciranega izkustva" sodi po Adornu tudi metafizika in Adorna od Kanta takoj ločuje pojmovanje o izvoru metafizike, predvsem v tem smislu, ker metafizike ne povezuje z nečim nadizkustvenim, ločenim od vsega čutnega; kajti po Adornu metafizika nikakor ne uteleša ideala nekakšne sfere absolutnega izvora. V zvezi s tem poslednjim ravno s Kantovo pomočjo v nekaj svojih delih opozarja na eno najtežjih aporij metafizike, njen ontološki dokaz o Bogu. Vsaka metafizika se mora prej ali slej soočiti z njim, podobno, kot je to že Descartes nakazal v podnaslovu svojih Meditacij. Ta dokaz je zanj hud in trd preizkusen kamen, vendar Kant prepričljivo dokazuje, zakaj pred njim z vso svojo spekulativno močjo klone.

Zato je Kant, ki se je še vedno opiral na metafizične ideje, prepovedal absolutni ideji trditev, da absolutno je, četudi bi se kot udejanjena lahko imenovala večni mir, ugotavlja Adorno. Vsekakor se Kant ni zadovoljil z absolutno mejo med absolutom in bivajočim, čeprav je ta meja v njegovi filozofiji očitna. Po Adornu so vse te tendence izrazito vidne v Kantovi konstrukciji nesmrtnosti kot postulatu praktičnega uma. To je filozofija, ki se ne prepušča obupu; sredi nominalizma si prizadeva rešiti nekaj inteligibilnega, zato je "Kantov sistem nekakšen sistem zaustavljenih signalov".³⁶

Ta logika, ki sredi nečesa še tako absolutnega in gotovega ustavlja, pa je Benjaminov vpliv, ki mu je Adorno zelo očitno sledil, in, kot vidimo, ni navzoč samo v Adornovih stališčih znotraj konstelacije negativne dialektike, ampak sega še v njegov pogovor s tradicionalno filozofijo. Ker je njegova negativna dialektika, v primerjavi s pozitivno še posebej, "zaustavljena dialektika", smemo tudi za njegov pojem negativne metafizike prav tako uporabljati izraz "zaustavljena metafizika". Konstelacija teh dveh pojmov ni razumljiva brez Kanta, v marsičem - kot to vidimo danes - je njuna izrecna teoretska predpostavka z vsemi praktičnimi posledicami praktičnimi, vsaj kar se tiče spremenjenega pojmovanja filozofije zgodovine.

Po Adornovi analizi gre znotraj Kantove refleksije za izrecen uvid v družbeno zgodovinsko dogajanje; temu se Kant po Adornovi ugotovitvi nikakor ni odzival nezgodovinsko. Po tej plati Adornova razlaga in razumevanje Kanta krepko odstopa od zelo številnih ugotovitev, da je Kant pač marsikaj in v marsičem razlagal "ahistorično". Gre za očitek, ki je zelo dolgo deloval domala že ideološko, - ideološko v pomenu sledništva, tj. kot velelna logika, ki ravna še hkrati izrazito izključujoče -

36 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 380.

nenavsezadnje tudi s krepko Heglovo pomočjo.

Ko analiziramo Adornov prikaz Kantove filozofije, je skoraj povsem očitno, da je Adorno v nasprotju z mnogimi interpreti Kantove misli Kanta želel odtegniti očitku nezgodovinskosti, skupaj s poskusom, da bi zavrnil Heglovo kritiko Kanta na vseh tistih mestih še posebej, ko je Heglova kritika začela sčasoma učinkovati že ideološko. K temu je treba dodati še dejstvo, da je ravno Adorno z mnogimi konkretnimi analizami pokazal, kje Heglova kritika Kanta ni utemeljena - mesta, ki prepričljivo govore o tem, kje stoji Kant v primerjavi s Heglom, vendar teoretsko višje. Zelo resno je tak nov, spremenjen odnos do Kantove filozofije upošteval in nadaljeval Jürgen Habermas in pri tem nehoti zavračal Hegla kot edino merilo za pravilno presojo Kantove misli.

Kant je v marsičem razbijal "pojmovno mitologijo", kar je po Adornu zelo pomemben "moment resnice" Kantove filozofije. Tudi "paralogizmi Kantove spoznavne teorije" so zelo konkretni, družbeno zgodovinski. V zvezi s Kantom uporablja Adorno celo take izraze kot "ujetništvo v imanenco"³⁷, še bolj drzen je ta njegov sklep: "Avtoriteta kantovskega pojmovanja resnice je postala teroristična s prepovedjo misliti absolutno."³⁸ Eksplikacija duha kot identiteta duha samega s seboj in s tem, kar mu je neidentično, pripelje do primata praktičnega uma, tega, kar se od Kanta naprej ni nikdar več izgubilo.

Zdaj je razumljiva Adornova tendenca razbijanja t.i. konstitutivne subjektivnosti iz predgovora Negativne dialektike, ki jo proti koncu tega dela sooča s "terorizmom" Kantove filozofske proveniencije. Očitna resnica tega Kantovega "terorizma" je v tem, da se da konstitutivno subjektivnost razbijati z močjo subjekta. In samo s pomočjo subjekta lahko Adorno izraža eno najbolj temeljnih potez svojega materializma, tj. prednost objekta.

Na čemer Adorno ves čas gradi glede svojega razumevanja subjekta, je ravno pojem izkustva. Kant s svojo Kritiko praktičnega uma umu oporeka že s tem, ker ne potrjuje več teze, da so ideje, - npr. ideja Boga, svobode in nesmrtnosti - samo regulativne, kar pomeni, z nobenim izkustvom dosegljive v nasprotju od kategorij, ki so konstitutivne. Zdaj postaja celo nekaj takega kot nesmrtnost stvar praktičnega uma, s tem pa tudi materialist Adorno lahko razmišlja o nesmrtnosti, ki ne potrebuje več - podobno kot metafizika - ne idealističnega in ne onstranskega utemeljevanja. Vse te "materialistične temelje potez" svoje negativne dialektike je razbral že pri Kantu in ravno z njihovo pomočjo zavračal takratni uradni materializem vzhodnega bloka. Pri tem velja poudariti še enkrat, da je ta materialističnost v bistvu "moment samostojnosti, ireduktibilnosti duha", ki samo kot tak "soglaša s prednostjo objekta".³⁹

Izjemno Adornovo nagnjenje do Kanta ne preseneča. Podobno kot Ernst Bloch v Duhu utopije je tudi Adorno razmišljal o nekaterih potezah Kantove Kritike praktičnega uma v kontekstu svojega pojmovanja utopije in upanja. Tako ni naključje, da je ravno končna, tj. dvanajsta meditacija polna razmišljanj o odrešenjski naravi spoznanja, če najbolj verno sledimo Adornovim izrazom. Kot vemo, je Adorno moč spoznanja bistveno meril po tem, koliko je v njem dejansko nekaj "odrešenjskega", po že znanem sklepnem sporočilu iz zadnje strani njegove Minime Moralije. Zdaj stopa v njegovo kritiko metafizike nov, izjemno pomemben vidik, tj. etičen, ki omogoča razumevanje njegove solidarnosti z metafiziko v trenutku njenega sesutja. Pri tem je Adorno lahko upošteval stališča, ki sta jih v tej zvezi, še pred njim izoblikovala že

37 Ibidem, str. 381.

38 Ibidem.

39 Ibidem, str. 382.

Georg Lukács in Ernst Bloch.

Po Adornovi ugotovitvi v Jargon der Eigentlichkeit pomeni metafizika "na eni strani ukvarjanje z metafizičnimi temami". Po drugi strani je metafizika "afirmativni nauk o čezsvetu po platonskem zgledu".⁴⁰ Toda Adorno se zaveda, da se je stanje duha novejši dobi, že če vzamemo Novalisa v zvezi z metafizično potrebo, končalo v tem, kar je Lukács v Teoriji romana označil za "transcendentalno brezdomnost". Po tej ugotovitvi je metafizika začela izgubljati domovinsko pravico v onstranstvu. Vprašanje, ki je ostajalo, pa je bilo v tem: kje naj se zdaj ustali in naseli, ko so jo Nietzsche in še pred tem že romantiki pregnali iz platonističnega onstranstva, iz najbolj čiste, nadizkustvene sfere večnosti.

Rešitev, ki jo je Lukács ponudil v Teoriji romana, je kot vemo, izrazito estetske narave. Je prvi na teoretsko zelo visoki ravni izdelan odgovor, kako kritika metafizike prehaja v določeno filozofijo zgodovine. Natančneje, gre za kritiko metafizike, ki se končuje v estetskem, temelji pa na novem pojmovanju filozofije zgodovine, ki se je odrekla platonističnemu pojmovanju izvora metafizike, nekakšnemu večnemu "zasvetovju". Lukács je zato iskal najbolj neposredno zvezo med estetskimi kategorijami in zgodovino ter to razbral v grštvi, ki mu je ponudilo kar nekaj takih vzorov povsem spontane totalitete bivanja na podlagi soglasja med notranjim in vnanjim, med dušo in telesom. Zaradi tega je tudi oblikoval eno svojih najbolj prepričljivih ugotovitev Teorija romana, po kateri je "paradoks grštva" v tem, da "je estetika znova postala metafizika".⁴¹

S svojo ugotovitvijo gre celo tako daleč, da vsakemu ponovnemu oživljanju grštva pripisuje "bolj ali manj zavedno hipostaziranje estetike v čisto metafiziko".⁴² Neodtujene oblike človekovega bivanja omogočajo tudi neodtujene oblike transcendence in negovanja potrebe po metafizičnem, v svetu, ki, povedano z Nietzschejevo pomočjo, ne pozna "zaničevalcev teles". Tostranska domovinska pravica metafizike je v svetu, kjer še najneumnejši razume besede najmodrejšega in kjer ni nevarnosti za dušo, da se izgubi, ker se je odpravila v svet z željo, da se v njem najde in poišče smisel, celo podlaga za definicijo filozofije po Novalisovem vzoru: filozofija je kot nostalgija. Je ena sama želja, da bi se vsepovsod prebivalo kot doma, in kar je Lukács izrazil s formo epa.

Že s formo romana pa Lukács opisuje stanje sveta, kjer je potrebi po metafiziki zadoščeno kvečjemu samo še kot "dobrini omike". Prostor za metafiziko je zdaj v razklanosti med dušo in telesom, razklanost, ki vse metafizično poriva v onstranstvo. Metafizika v tej svoji najbolj metafizični obliki, je zato ena najglavnejših, če že ne kar glavna izhodiščna točka za t.i. kritiko metafizike. Gre za svet, kjer potovanje duše v njem ni več možno in kjer je po Horkheimerju "samoohranjanje subjekta" najtežji problem. Potovanje se je končalo, ko se je pot šele pričela. Temu Lukácsvemu sporočilu Teorije romana nasprotuje Ernst Bloch v Duhu utopije: če se je pot pričela, se potovanje mora končati. Kako?

Pri Blochu izstopa vsekakor to, da s Kantovo pomočjo razmišlja o možnosti prevladovati razcep med res extensa in res cogitans v nasprotju z Lukácssem, ki je kazal do Kanta že skoraj nerazumljivo negativen in odklonilen odnos. Če je Adorno v svoji kritiki tradicionalne metafizike tako zelo upošteval Kanta, potem s temi svojimi prizadevanji vsekakor ni sam. Bloch je tu časovno pred njim, vendar bi se dalo

40 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 433.

41 Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1971, str. 30.

42 Ibidem.

sklepati o Blochovem morebitnem sovplivanju na Adorna glede pozitivnega odnosa do Kanta samo zelo posredno. Adorno namreč sam priznava velikanski vpliv in celo prevraten vtis, ki ga je nanj naredil Duh utopije, ko ga je prvič prebral leta 1921, na podlagi prve izdaje tega dela iz leta 1918. Še mnogo let pozneje (1965) v sestavku z naslovom *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, posvečenem Ernstu Blochu,⁴³ Adorno govori o trajnem učinku tega dela pri oblikovanju svoje misli, predvsem zaradi njegove izrazite usmerjenosti proti formalizmu mišljenja.

Temeljno sporočilo Duha utopije je po Blochu v tem, da se potovanje duše mora nadaljevati s sestopom metafizičnega v družbeno, socialno, zgodovinsko. Na ta način postaja potovanje celo kozmično metafizično bitje, vse metafizično domuje "na tej strani". Gre za eksodus notranjega in svet duše, ki ni iz tostranskega in ne iz onstranskega sveta, je za Blocha kot upanje, ki s svojo utopičnostjo ni akozmično, za kozmos zaprto, temveč je obrnjeno k novi, vseprežemajoči sili odnosa subjekt-objekt.

Blochov refleksijski postopek združevanja notranjega in vnanjega poteka s pomočjo sinteze Kanta in Hegla, kar so tudi njegova uvodna razmišljanja v znano tematiko podobe nekonstruiranega vprašanja. Na začetku poglavja z naslovom *Podoba nekonstruiranega vprašanja* v Duhu utopije označuje temeljno razlikovanje med Kantovo in Heglovo pozicijo že kar v naslovni formulaciji, kot: "Kant in Hegel ali notranjost, ki prerašča enciklopedijo sveta."⁴⁴ Odnos Kant-Hegel Bloch nikakor ne razume kot izključujoč, tudi ne kot alternativen. Kanta je po njegovem treba zvleči skozi Heglov ogenj, jaz mora ostati v vsem kot notranja resonanca. Zato je Kant v Duhu utopije spet nad Heglom kot psiha nad pnevmo. Blochov sklep gre celo tako daleč, da Kantovi subjektivnosti priznava, da stoji z močjo svojega jaza nad Heglovo celoto, etika nad enciklopedijo sveta. V tem srečanju Kantovega moralnega nominalizma in kozmološkega realizma Heglove ideje sveta je po Blochu predpostavka, da se duša v svetu ne izgubi, temveč, da z njim spregovori na način "omnia ubique mi-problemov, ob vstopu kot tudi ob izstopu".⁴⁵

Nekaj globoko etičnega spremlja sestop metafizike iz onstranstva v tostranstvo in s tem v zgodovino. Tako Lukács, Bloch in Adorno v bistvu dopuščajo samo etično prehajanje iz sfere absolutne neskončnosti v zemeljski svet končnosti. Že po Lukácsovem izrecnem svarilu je najbolj temeljno sporočilo njegovih zgodnjih estetskih prispevkov etično; estetsko v bistvu nastopa samo kot signal in simbol tega. Pojem mesijanskega materializma lahko prenesemo na vse te tri mislece, izraz, ki ga je Rolf Wiggershaus sicer uporabljal samo za Adorna.⁴⁶ Pri tem se zastavlja vprašanje, kakšna je dejansko vloga etike v kontekstu kritike metafizike.

Etični moment je delal interpretom Adornove misli nemalo težav, kajti pojasniti je bilo treba najprej naravo spoznavanja samega, tu pa je odpovedal koncept resnice, ki je svoje védenje utemeljeval samo s pomočjo anamnesis. V svoji kritiki tradicionalne metafizike je Adorno moral najti vse teoretske nastavke za prehod, od zgolj čisto teoretskega uma k praktičnemu, ki ga je, kot vemo, dobil ravno pri Kantu. S tem pojem resnice prevzame nase nekaj mesijanskega, in kar je še najbolj razvidno iz njegovega pojmovanja utopije in upanja. Ravno ti dve kategoriji omogočata kar najtesnejšo vez med njegovo negativno dialektiko in negativno metafiziko.

43 Theodor W. Adorno: *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*. Objavljeno v delu: *Ernst Bloch zu ehren. Beitrag zu seinem Werk*. Hrsg. von Siegfried Unseld, Suhrkamp, Frankfurt 1965, str. 9-20. Isto še v Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften, Band 11*, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 557.

44 Ernst Bloch: *Geist der Utopie, Gesamtausgabe, Band 3*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 219.

45 *Ibidem*, str. 236.

46 Rolf Wiggershaus: *Theodor W. Adorno*, Beck Verlag, München 1987, str. 28.

Dvanajsta meditacija je kot sinteza negativne dialektike in negativne metafizike še zadosti jasen odgovor na vprašanje, kje se končuje kritika metafizike po Adornu. Končuje se preprosto v novem pojmovanju filozofije zgodovine, ki zelo očitno briše vse tradicionalne in z akademsko priznanimi merili postavljene meje med različnimi filozofskimi predmetnimi območji in posamičnimi filozofskimi disciplinami. Kot izrazito novo filozofskozgodovinsko mesto zdaj nastopa spremenjen koncept racionalnosti, ki ga z Adornovo pomočjo moramo označiti za "celoto negativnega védenja".⁴⁷ Samo to védenje se ni izoblikovalo po heglovskem vzoru kot nekakšno absolutno védenje šele na koncu, kajti Adorno po lastnem opozorilu ne premore "miselnega organa" kot Hegel, ki bi mu omogočal takšno absolutno konstrukcijo.

Samo v najširšem pomenu je možna trditev, da njegova kritika metafizike končuje v določeni zgodovini filozofije, kajti temeljno sporočilo Adornovih Meditacij k metafiziki je in ostaja: kritika metafizike ni isto kot konec metafizike. V tem je razlog, da Carl-Friedrich Geyer označuje tovrstne poskuse za obnovo metafizike oziroma kot "problem restitucije metafizike".⁴⁸ Po njegovi kritični oceni se s tem začenjajo mnoge nove aporije pojma metafizike in, kakor se da razbrati iz celote njegovega dela, kritika metafizike vedno znova odpira vprašanje odnosa med teologijo, teodicejo in metafiziko.

Pri tem bo seveda še dolgo ostalo odprto vprašanje, koliko transformacija metafizike v filozofijo zgodovine ne opravlja določenega kompenzacijskega namena v primerjavo s teologijo. Vendar so tovrstna razmišljanja glede na Adorna samega manj pomembna, kajti dejstvo je, da Adorno ni reševal teologije kot teologije, tudi takrat ne, kadar je sam izrecno apeliral na ohranjanje teološkega momenta na ravni imanence in kar mnogi interpreti Adorna označujejo za njegovo negativno teologijo.

Zgodovinsko gledano je dialektika vedno posredovala med "brezpogojnim in končnim duhom" in v tem je po Adornu razlog, zakaj je bila teologija vedno njen sovražnik. Še tako vzvišen absolut "ni izrazljiv drugače kot v tvareh in kategorijah imanence".⁴⁹ Sila dialektičnega razbijanja vsega absolutnega prihaja samo iz imanence. Ta imanenca teološkega momenta ne izključuje, mnogo bolj pa predpostavlja etičnega. Nove in spremenjene pozicije filozofije zgodovine, zaradi kritike metafizike, niso samo estetske narave. V tem je groba zmeta mnogih interpretov Adornove misli, ki, razen estetskega momenta, ne vidijo ničesar več.

III. METAFIZIKA IN UPANJE

V Minimi Moraliji Adorno opozarja na Nietzschejev "najmočnejši argument" proti teologiji in metafiziki, ki izhaja iz Antikrista. Ta je samo v tem, da "je upanje bilo zamenjano z resnico".⁵⁰ Temelji dogmatizma so po Adornu v hipostaziranju česar koli že, v nekaj prednostnega in "prvega", s tem pa posredovanje preneha. Iz sledništva nečemu prvemu po Adornu izhaja, da se zdaj mišljenje spreminja v deduktivno logiko, v nekaj tautološkega; vse to Adornu pomeni konec mišljenja. Mišljenje, da bi bilo zares resnično, mora v sebi ohranjeti nekaj negativnega. Kot vemo na podlagi Adornovega celotnega prispevka, je moč negativnega za mišljenje njegov bistven življenjski element.

47 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 397.

48 Carl-Friedrich Geyer: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, str. 146.

49 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 399.

50 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, str. 107.

Tudi na upanje Adorno naslavja nekaj negativnega, in samo tako je upanje, ki izhaja iz stvarnosti in jo negira, "edina podoba, v kateri se javlja resnica".⁵¹ Hkrati s tem zapiše, da "bi se brez upanja idejo resnice komaj dalo misliti".⁵² Vsega tega teologija ni upoštevala, in v tem je bil njen "zločin", povedano še z Nietzschejevo pomočjo. Še umetniškimi delom na taki ravni kot so Beethovnova, je Adorno priznaval, da izražajo več upanja, ki konvergira s človeškim, kot pa to izhaja iz izročil teoloških tekstov. Na tem mestu spet ni obšel Kanta, ne da bi mu izrazil spoštovanje zaradi tega, "ker je bolj kot noben drugi filozof nakazal konstelacijo humanega in transcendentnega v nauku o inteligibilnem".⁵³

Da upanje ostaja upanje, zato mora vzeti nase prepoved vsakršne konkretizacije - v tem je njegova resničnost. "Gesta upanja" je samo v tem, "da se ne oprijemlje ničesar, za kar se želi subjekt prijati, ker se nadeja, da bo to trajno".⁵⁴ S takimi razmišljanji pa Adorno - podobno kot Bloch - pomeni močan izziv sodobni teološki misli, ki je, po lastnem priznanju, ostajala nema pred nekaterimi zelo pomembnimi antropološkimi vprašanji moderne dobe. Toda tisto najbolj bistveno vprašanje za teologijo, ki ostaja glede na njun prispevek, je vsekakor v tem: ali sme teologija razreševati svoje probleme z nečim, kar pač že od vsega začetka ni glas theosa?⁵⁵ Mnenja o tem so, in tudi bodo še dolgo, zelo različna in medsebojno protislovna.

Moč negativnega je Adornovo eno najbolj zavezujočih stališč, ki ga filozofska refleksija mora prevzeti nase, univerzalnost njegovega pojmovanja negativnosti pa tolikšna, da so še za njegovo pojmovanje resnice in upanja najprimernejši izrazi kot negativno upanje in negativna resnica. Dialektika kot utelešenje vsega negativnega védenja pomeni najprej, "ukaz izključitve pozitivne dialektike, sistema".⁵⁶ Negativno dialektiko bistveno določa, "da se ne umirja pri sami sebi kot, da bi bila totalna; to je njena oblika upanja".⁵⁷ Še bolj preseneča z mislijo, da se še metafizika izogiblje vsemu totalnemu, beži pred njim. Beg pred totalnim je zato tudi zanjo vir upanja, da preživi in takšno preživetje metafizike po Adornu ni razumljivo brez narave neidentičnega.

Neidentično, bolj "zavest o neidentiteti", zelo usodno posega v pojmovanje resnice, transcendence in še nekaterih drugih pojmov. Vendar je v zvezi z Adornovim pojmovanjem metafizike treba odločno dejati, da njegov pojem transcendence niti malo ni na teološki ravni. Je pa to pojem transcendence, ki ga Adorno misli izrazito utopično. Bi bila potem njegova negativna teologija še refleksijska moč utopičnega, kolikor jo skušamo opredeliti kot določeno obliko racionalnosti? V bistvu takó pojmovane negativne teologije bi potem dejansko ne bilo čisto nič teološkega več. Ostaja vprašanje, če je izraz negativna teologija sploh primeren za misleca kot sta Adorno in Bloch.

Bloch je, kot vemo, do konca vztrajal s svojim pojmovanjem transcendence na ravni imanence. Še tik pred svojo smrtjo svari, da transcendence ni jemati teološko, "temveč docela transcendirajoče, v imanenco transcendirajoče", in pri tem precizira: "v

51 Ibidem, str. 108.

52 Ibidem.

53 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 390.

54 Ibidem, str. 384.

55 Od novejšje literature, ki se поблиže ukvarja z vprašanji recepcije Adornove misli za teološko misel, je treba omeniti delo René Buchholz: *Zwischen Mythos und Bilderverbot*, Verlag Peter Lang, Frankfurt 1991. Še posebej izstopa tretji del uvoda z naslovom: *Anmerkungen zur theologischen Adorno-Rezeption*, str. 25-27.

56 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 397.

57 Ibidem, str. 398.

tisto najbližje, kar nas obdaja, to je polno filozofskih problemov.⁵⁸ Že potem, ko je za seboj pustil zajetno delo *Princip upanja*, postane še bolj vidno in razumljivo, da je svoj filozofski sistem gradil na utopiji in upanju, predpostavki, ki je v zelo mnogih vidikih skupna z Adornovimi razmišljanji.

Zanimiva je še naslednja ugotovitev, do katere prihaja v svoji študiji o Adornu Birgit Recki na podlagi vprašanja, za kakšno pojmovanje resnice dejansko gre pri Adornu. "V polemичnem nasprotju z vsakršnim filozofskim konsenzom Adorno emfatično zastopa tudi negativni pojem resnice."⁵⁹ Resnica zanj namreč ni "logična ali ontološka relacija, temveč prav tako ideja in ideal",⁶⁰ ki se s svojo utopično vsebino nanaša na nekaj, česar še ni, na to, kar Adorno sam imenuje čisto nekaj drugega kot to, kar je, "drugo zgodovine".⁶¹

Če vsaj deloma sprejmemo izraz "negativna resnica" glede na prej opisan kontekst, dejansko dobimo oporo za razmišljanja v tej smeri, še posebej, na podlagi njegove enajste meditacije. Iz te izhaja, da dogajanje v svetu nikakor ni absolutno zaprto, bivajoče je vseskozi prežeto, in to vedno znova, "s prelomljenimi obljubami nečesa drugega".⁶² Adorno zameri ontologiji, da "drugo zgodovine" povsem ilegitimno postavlja zunaj zgodovine, ali ga postavlja pred zgodovino. Skratka, ontologija nečesa drugega, v primerjavi s tem, kar je, sploh ni zmožna reflektirati.

S temi svojimi zelo kritičnimi razmišljanji je izrazil celotni tradicionalni ontologiji težak očitok, ki ga je še najlažje izraziti z miselno nemočjo preseganja danega, transcendiranja, kar je po njegovi lastni oceni ena najbolj pozitivnih moči metafizičnega. Predzgodovinsko iskanje nečesa izvorno in prvobitno drugačnega je, kot vemo, eden najhujših očitkov ontologiji, ki po njegovem, ravno s priseganjem na nekaj "prvega", spreminja mišljenje v sledništvo, ideologijo. Kot takšno pa to mišljenje še sploh ni na ravni pojma oziroma refleksije.

Zdaj postaja razumljiv smisel Blochove ontologije še-ne-bit, ne da bi Adorno to tudi izrecno omenjal ali se pri tem kakorkoli skliceval na Blocha. Dialektična tradicija razmišljanja je namreč tradicionalni ontologiji zastavila nekaj zelo resnih in utemeljenih vprašanj glede njene nesposobnosti razmišljati o bivajočem, na podlagi kategorije *dynamis*, tj. možnosti. S svojo identificirajočo logiko - zavestjo o identiteti, povedano z Adornom - je tradicionalna ontologija, v svojem večinskem delu, ni upoštevala. V tej smeri je Ernst Bloch zelo zavzeto razmišljal in za seboj pustil svoj odprti filozofski sistem.

Ontologija, ki je vedno skušala izraziti identiteto bivajočega, je to počela predvsem na podlagi tega kar-že-je oziroma bivajoče opisovala s kategorijo dejanskosti (*enérgeia*). Pri tem ni upoštevala tega, kar je že Aristoteles razumel kot neudejanjene tendence znotraj bivajočega in jih izrazil s kategorijo možnost (*dynamis*). Za dojemanje narave bivajočega sta ti dve kategoriji povsem enakovredni, česar žal poznejši razvoj ne potrjuje. Bloch je tu častna izjema in med drugim vpelje še kategorialno dvojico tendenca in latentca za precizno pojmovno razlikovanje med tem kar-že-je in tem, kar-še-ni. Po Adornu, ravno zaradi prevladujočega koncepta racionalnosti, tj. identificirajoče logike, ki ničesar neidentičnega ne uspe reflektirati in še manj izraziti, prihaja do opuščanja vsega bistveno drugačnega, čeprav je to ravno z

58 Karola Bloch, Adelbert Reif (Hrsg.): "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch (1886-1977), Ullstein, Frankfurt 1982, str. 26.

59 Birgit Recki: *Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, str. 163.

60 *Ibidem*.

61 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 396.

62 *Ibidem*.

možnostjo že nakazano, ima torej ontološke razsežnosti.

Prevladujoč tradicionalni pojem resnice je prav tako zavezan identificirajoči logiki: misliti pomeni identificirati. To pa, kot vemo, spet ni Adornov teren. Tudi Adornov pojem resnice zavezuje stališče njegove negativne dialektike, po eni strani kot zavest o neidentiteti, po drugi kot skupek negativnega védenja, tako da je deloma sprejemljiva razlaga njegovega pojmovanja resnice kot "negacije, ne adekvatnosti",⁶³ ki se izkazuje kot moč negativnega. Pri tem je seveda treba vedno znova poudariti, da Adorno mišljenju nikakor ne odvzema in oporeka njegove najbolj elementarne lastnosti, da uspe identificirati. Mišljenje, ki bi tega ne zmoglo, bi tudi po Adornu sploh ne bilo mišljenje. V svoji analizi Heglove misli je Adorno preciziral svoje pojmovanje resnice še v tem smislu, da resnica "ni adaequatio, temveč afiniteta",⁶⁴ predvsem v tem smislu, ker resnica v sebi ohranja nekaj mimetičnega. Oboje, mimetični impulz dejanskega in kritična moč mišljenja, ki se izkazuje kot moč negativnosti, sodi k njegovemu pojmu resnice.

Po vsem kritično izrečenem o naravi - za Adorna tako zelo nesprejemljive - identificirajoče logike mišljenja, izhaja, da njegova kritika in njegovo siceršnje pojmovanje metafizike ni ločljivo od tega, kar je v *Minimi Moraliji* prvič zapisal kot povzetek vsega negativnega védenja s stavkom: "Celota je neresnična."⁶⁵ V takšni neresnični celoti pa ni pogojev za emancipacijo, kajti "ni emancipacije brez emancipacije družbe".⁶⁶

Ni sprejemljiva trditev, da "negativna dialektika ni čisto nič drugega" glede na spodletelo zgodovino "kot upanje reformulirano zatrdjevanje resnice in smisla tradicionalne metafizike".⁶⁷ Za Adorna metafizika ni povezana z večnimi in nadčasovnimi resnicami, kajti njegova kritika metafizike v podobi negativne metafizike potrjuje njeno izrazito časovno, tj. zgodovinsko bistvo. Po sklepu devete meditacije ni osnovni pogoj za metafiziko nekaj idealističnega, ampak prej materialističnega, kajti: "Metafizični interesi ljudi zahtevajo neprikrajšano zaznavanje njihovih materialnih."⁶⁸ Če so ti interesi prikriti, potem takšno življenje ni pravo. "Samo takrat, kadar se to, kar je, da spremeniti, ni to, kar je, vse."⁶⁹ Zelo odločen je v isti meditaciji še z ugotovitvijo, da je "možnost metafizičnega izkustva pobratena z možnostjo svobode" in samo "razvit subjekt"⁷⁰ lahko to doživlja.

V svetu, ki je "čas dovršene grešnosti", če uporabljamo popularno Lukácsevo terminologijo iz Teorije romana, izraz, ki ga je sicer dobil pri Fichteju, je bivanje po Adornu še najbolj pristno na ta način, da pobegne od vsega totalnega. Tudi za metafiziko je obvezujoč tak pobeg, in zdaj na poslednji strani svoje dvanajste meditacije je Adorno povsem jasen in odkrit.

Vsi "spoznavnoteoretski kakor tudi filozofskozgodovinski, razlogi so za to", da se mora "metafizika priseliti v mikrologijo". Mikrologija je zdaj "mesto za metafiziko kot pribežališče pred totalnim".⁷¹ Vse, kar je Adorno opisoval z že znanimi izrazi, kot "berljiva konstelacija bivajočega", dojemanje absoluta samo s kategorijami imanence,

63 Birgit Recki: *Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, str. 164.

64 Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt 1975*, str. 285.

65 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, str. 55.

66 *Ibidem*, str. 195.

67 Rainer Piepmeier: *Die Frage nach dem ‚Ende‘*, str. 61.

68 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 391.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*, str. 389.

71 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 399.

nikakršno dojetanje metafizike na podlagi deduktivne logike razmišljanj o naravi bivajočega in z očitno željo, da metafizika ostaja pripravljena dojemati na stvareh nekaj več, kot samo to, kar so, je vsebina njegovega pojma mikrologije.

Tam kjer ni transcendence, ni upanja in utopije. Brez nje še v ljudeh in v stvareh ni nekaj svetlega, sijočega. Brez pojma transcendence pa metafizika ni možna, tudi Adornova negativna metafizika ne. Negativna med drugim zaradi tega, ker, kot izhaja iz enajste meditacije, ni o njej razpravljala na podlagi sijanja večnih platonskih idej iz onstranstva ali iz neskončnosti takega ali drugečnega absoluta, ampak, iz sijočih oči in pogledov ljudi, ki se ne prepuščajo nečemu nihilističnemu, ampak sreči transcendence. V tem so po Adornu zelo tehtni razlogi, da je z zadnjim stavkom svoje Negativne dialektike izrazil naslednjo misel: "Takšno mišljenje je solidarno z metafiziko v trenutku njenega sesutja."⁷²

Zelo daleč je Adorno od tega, da bi se zavzemal za konec metafizike. Na podlagi njegovih soočanj s pozitivisti je razbrati, da je uperjenost proti metafiziki, hkrati še uperjenost proti političnemu utopizmu. Utopiji, tudi na politični ravni, pa se dialektična tradicija filozofiranja ne bo nikdar odrekla; to sodi k bistvu njenega pojmovanja resnice. Z Adornom se da to nazorno izraziti, kajti: "V emfatičnem pojmu resnice je mišljena tudi pravilna ureditev družbe, naj jo je še tako nemogoče naslikati kot sliko bodočnosti."⁷³ Čeprav je v zdajšnjem trenutku utopično in metafizično spet soočeno z "brezdomnostjo", pa, če le pravilno razumemo Adorna, gre za družbo, ki bi obvladovala samo sebe.

72 Ibidem, str. 400.

73 Theodor W. Adorno: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Cit iz: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, (Hrsg. von H. Maus, F. Fürstenberg und F. Benschler), Luchterhand, Darmstadt 1976, str. 143.

Epilog ali zakaj umetniška dela v Adornovi estetski teoriji so in niso to, kar so

GREGOR ADLEŠIČ

POVZETEK

Ni dvoma, da ravno idealistična estetika predstavlja horizont Adornove estetske teorije. Prav iz tega dejstva pa lahko poskusimo izluščiti strukturni okvir njegove estetske teorije.

Umetniška dela pa so v idealistični estetiki razumljena predvsem kot nek model sprave, to pomeni, da lahko le umetniška dela presežejo prepad med subjektom in objektom. V tem smislu umetniškega dela predstavljajo mesto resnice. Prav zato nas Adorno, na podlagi svoje dialektične interpretacije umetnosti, opozarja na dejstvo, da so lahko umetniška dela uspela le, če nam uspejo reprezentirati odtujitev v vsej njeni razsežnosti. Prepada med umetniškim delom in svetom tako predstavlja neko bistveno kategorijo Adornove estetike avtonomije.

Uspelost ali če hočete veljavnost pa lahko naredi za neko središčno estetsko kategorijo le nekdo, ki meni da umetniška dela predstavljajo mesto resnice in prav to dejstvo predstavlja glavni vir Adornovega decizionizma ter predstavlja pravi vzrok za ozkost njegovega izbora uspešnih umetniških del.

Če pa je res, da umetniška dela predstavljajo mesto resnice, očitno pa je da obstoji samo ena resnica, to v bistvu pomeni tudi, da obstoji samo eno pravo umetniško delo, ki ga mi dojemamo le v njegovih eksemplarjih.

Tako lahko mi z Adornom celotno zgodovino umetnosti razdelimo na neko manjšo skupino, del katere nam reprezentira resnico ter na večino, del katera ne reprezentira resnice ter vtoliko predstavljajo zgolj proizvode množične kulture.

Kategorija resnice je torej za Adornovo estetiko bistvena. Toda Adorno po eni strani ne želi fiksirati vsebine resnice umetniških del s pomočjo racionalističnega pojma, saj bi to pomenilo njeno popačenje, po drugi strani pa nikakor noče zapasti v iracionalizem. Zato resnico umesti med gledalce in umetniško delo. Resnica umetniškega dela tako predstavlja nekaj, kar pulzira med svojimi možnimi utemeljitvenimi temelji in jo vtoliko ni moč fiksirati.

Prav to dejstvo pa predstavlja izhodišče za Adornovo estetiko trenutka. Po njegovem mnenju umetniška dela predstavljajo epifenomene, se pravi nekaj kar se neprestano spreminja in kar vtoliko ni moč določiti. Vtoliko umetniška dela predstavljajo križišča protislovij katerih ni moč pojasniti enkrat za vselej.

Prav to pa je Adornova estetika umeščena med neoklasicizem in avantgardna gibanja. Adorno namreč kot dedič idealistične estetike po eni strani ne more sprejeti avantgardističnega napada na tradicionalni pojem umetnosti, po drugi strani pa si tudi ne more in ne želi privoščiti padca v barbarstvo predmoderne.

Zato ima za prava uspela dela le majhne primere, ki so umeščeni med neoklasicizem in moderno umetnost in prav to predstavlja glavni vir njegovega estetskega decizionizma.

ABSTRACT

EPILOGUE OR WHY WORKS OF ART IN ADORNO'S ESTHETIC THEORY ARE AND ARE NOT WHAT THEY ARE

Idealistic aesthetics undoubtedly represents a horizon for Adorno's aesthetic theory. From this fact we can attempt to derive a structural frame of his aesthetic theory.

In idealistic aesthetics works of art are understood to be an ideal of reconciliation, meaning that only they can bridge the gap between subject and object. In this sense a work of art represents the place of truth. That is why Adorno shows us, on the basis of his dialectic interpretation of art, that works of art can only be considered successful, i.e. true works of art, if they succeed in presenting us with the full extent of the mentioned alienation.

The gap between works of art and the actual world therefore represents the essential category of Adorno's aesthetics of autonomy.

The success or, if you want, the validity of it can, however, only be a crucial aesthetic category for those who believe that works of art represent the place of truth. This fact is the main source of Adorno's aesthetic decisiveness and the reason for the narrowness in his selection of true works of art.

If a work of art is indeed the place of truth, and given that there is obviously only one truth, then, as a matter of fact, there can only be one true work of art which we can comprehend in different exemplars.

We can, therefore, as Adorno did, divide the whole history of art into a minority of works of art which present us with the truth, being thus the true works of art, and a majority of works which cannot be considered works of art since they do not present the truth and are merely a product of cultural history.

The category of truth is essential for Adorno's aesthetics. Nevertheless, he cannot and does not want to determine the truth with the help of some rationalistic concept, on one hand, and yet he does not want to fall in the irrationalism. on the other.

He, therefore, places the truth between the spectator and the work of art. The truth of the work of art is thus something that flows between his possible justificatory grounds and therefore cannot be determined. In this way, a work of art represents the crossroads of juxtapositions which cannot be explained once and for all.

In this way, Adorno's own aesthetics is situated between neoclassicism and the avant-garde movement. Being an heir of idealistic aesthetics, Adorno cannot accept the avant-garde's attack on the classical concept of art and the classical category of works of art, but he can neither let himself fall into pre-modernistic barbarism. Thus he prized as true works of art the border cases, placed between neoclassicism and modern art. And this is the main source of his aesthetic determinism.

I

Dandanes pač ne moremo več dvomiti, da predstavlja Adornova konfrontacija tradicionalnih kategorij idealistične estetike z nekim na moderno umetnost usmerjenim estetskim izkustvom, ki predstavlja nekakšen epohalen poskus konstrukcije moderne, svojevrsten neuspeh, oziroma točneje rečeno, ne vodi nas v neko estetiko moderne, temveč na s povratkom k nememu osnovnemu okviru idealistične estetike zgolj kaže njene meje in nam vtoliko prej opozarja na probleme moderne, kot pa da bi jih dokončno razrešila. Adornova estetska teorija sama pa pri tem neizogibno zapade v, dandanes bi lahko rekli, skorajda nerazrešljive aporije, značilne za položaj moderne umetnosti v sodobni družbi.

Adorno se namreč v svoji "Estetski teoriji" odpoveduje vsej tisti umetniški aktivnosti, katera se zaradi izraza in individualne izkušnje odpoveduje tradicionalni kategoriji umetniška dela in vztraja pri tradicionalnem teoremu o potrebi po popolni strukturaciji umetniškega materiala. Skratka v svoji estetski teoriji se tako odpoveduje skorajda celotni moderni umetniški produkciji ter kot kanon in vtoliko kot uspele ter legitimne priznava le maloštevilne moderne avtorje z začetka stoletja.

Adornova estetska teorija predstavlja torej predvsem neko estetiko umetniškega dela in tako lahko trdim, da njegova estetska teorija v svojih bistvenih momentih predstavlja neko estetiko avtonomijo, ali drugače rečeno, v avantgardističnem poskusu zvajanja umetnosti v življenjsko prakso moramo iskati že omenjeno historično mejo Adornove estetske teorije. Prav to pa je tisti moment njegove estetske teorije, o katerem lahko govorimo kot Adornovem antiavantgardizmu.¹

Likvidacija nekega zaprtega umetniškega dela namreč s seboj prinaša odpoved prav tisti identiteti vsebine in privida, v kateri je nekoč domovala tradicionalna ideja umetnosti. Prav zato pa ima Adorno avantgardistični projekt "likvidacije umetnosti", tj. njenega zvajanja v življenjsko prakso, ki ga on izenačuje z uničenjem zaprtega umetniškega dela, za napad na samo institucijo umetnosti ter zato v njem vidi predvsem nekakšno postavljanje pod vprašaj samega pojma umetnosti.

Adornova estetska teorija predstavlja torej predvsem neko teorijo estetske avtonomije in prav zato in vtoliko le-ta v skrajni konsekvenci restavrira kategorije idealistične estetike v njenih najbolj bistvenih momentih. Vtoliko lahko upravičeno trdimo, da prestavlja idealistična estetika normativni horizont njegove estetske teorije. In prav to dejstvo je bistveno za razumevanje nekega temeljnega izhodiščnega okvirja, znotraj katerega se giblje Adornova "Estetska teorija".

II

Če pa si seveda hočemo predočiti nek širši okvir, v katerem se gibljeta tako Adornova in Horkheimerjeva kritična teorija družbe, kot tudi sama Adornova estetska teorija, potem se moramo seveda vprašati predvsem po tem, kakšen problem poskuša razrešiti omenjena filozofija. Kaj hitro se izkaže, da sta tako Adornova in Horkheimerjeva kritična teorija družbe, kot tudi sama Adornova estetska teorija, vsaj glede zastavitve problema, nedvomna dediča idealistične filozofske tradicije, tako kot marksizem, ki se ima za legitimnega dediča le-te in katerega vpliva na Adornovo teorijo ne moremo zanikati.

1 Cf.: P. Bürger: Zur Kritik der idealistischen Ästhetik, Suhrkamp, Frankfurt/M 1983, str. 13.

Skratka, kot je splošno znano, celotna idealistična filozofija po Kantu sebe razume predvsem kot odgovor na moderno izkustvo odtujitve.²

Filozofija se torej zanjo tako kot za Adornovo kritično teorijo začenja z razpadom neke prvobitne enotnosti, torej z nekim razkolom, ali točneje rečeno, v trenutku, ko se človek zoperstavi zunanjemu svetu in tako in vtoliko stopi v neko nasprotje z naravo.

S tem pa se ne loči le človek od narave, ampak tudi tisto, kar je narava do tedaj vedno združevala: predmet od zora, pojem od stvari ter če hočete mit od logosa. Prav tu pa skrajna cilja idealistične estetike ter Adornove kritične teorije družbe takorekoč sovpadeta, ali kot meni P. Bürger³ imamo lahko idealistično estetiko, tako kot celotno postkantovsko filozofijo, za nek epohalni napor, tj. za nek poskus presejanja odtujitve, kateri pa neko možno spravo omenjenih nasprotij išče in vidi predvsem v umetnosti.

Skozi celotno idealistično estetiko se tako utrjuje neko prepričanje, da je prav estetsko področje tisto, katero edino lahko zapolni nepremostljivi prepad med svobodo in nujnostjo, teoretskim spoznanjem in moralno-praktičnim delovanjem.

Umetniško delo je torej tu, tako kot že pri Schellingu, pojmovano predvsem kot neka paradigma sprave.

Le v umetnosti naj bi bila po tem prepričanju možna neka sprava svobode in nujnosti, zgodovine in narave in le v njej naj bi bilo mogoče preseči nasprotje med subjektom in objektom, med posameznim in občim in vtoliko in zato lahko s Schellingom zatrdimo, da se nam v umetnosti razodeva sam Absolut, ali pa Adornom, da se nam v umetnosti razodeva resnica v emfatičnem smislu.

Adornova estetska teorija torej, tako kot vse v heglovski-marksistični tradiciji stoječe estetike našega stoletja, vztraja pri misli, da predstavlja umetnost nosilca resnice o družbi.

Skratka, lahko bi celo rekli, da iz Adornove kritične pespektive, rečeno negativno, sama družba predstavlja neresnico umetnosti, torej njen antipod, umetnost pa v nasprotju s tem njeno utopijo, torej resnico in vtoliko obenem tudi njeno negacijo, ali kot je pravilno opazil K. M. Michel: "Vendar pa on ... umetnosti ne meče v isti koš z meščanskim svetom, ampak jo le-temu zoperstavlja kot njegovo Drugo, kar se nam iz njegove perspektive gledano kaže zrcalno: meščanski svet predstavlja tisto Drugo umetnost."⁴ Vtoliko v Adornovi "Estetski teoriji" tudi sama umetnost prevzema naloge kritične teorije družbe, torej filozofije, ali precizneje rečeno, v hegeljanski tradiciji formulirane estetike so vkolikor so pojmovane kot nosilci resnice vtoliko heteronomne in v njih se po pravilu dogaja "majorizacija" teorije umetnosti zavoljo in s pomočjo filozofske pojmovnosti.⁵ Vtoliko in zato pa se v Adornovi estetski teoriji resnično dogaja neko pretvarjanje estetskega izkustva v filozofijo, ali točneje rečeno, v neko kritično teorijo družbe.

Še več, umetniško delo kot neka paradigma sprave pa po Adornovi kritični ter dialektični interpretaciji kategorij idealistične estetike ne uspe le v primeru, če in ko mu uspe premostiti prepad med subjektom in objektom, naravo in zgodovino ter delom in svetom, ampak ravno nasprotno, le v primeru, ko in če mu uspe ta nasprotja izraziti, ali točneje rečeno, ravno v meri, v kateri se delo zoperstavlja spravi nasprotij in vkolikor ono ne vidi nobene možnosti za enotnost več, le-to lahko uspe.

2 Cf.: Ibid., str. 35.

3 Cf.: Ibid., str. 30.

4 Estetska teorija danas, Veselin Masleša, Sarajevo 1990, v: K.M. Michel: Pokušaj razumijevanja Estetske teorije, str. 159.

5 Cf.: P. Bürger: Zur Kritik der idealistischen Ästhetik, Suhrkamp, Frankfurt/M 1983, str. 77.

Razkol med delom in svetom pa tako postane središčna kategorija neke estetike avtonomije, za katero se Adorno v svoji "Estetski teoriji" vseskozi neizprosno bori.

III

S tem pa, ko Adorno umetniško delo vidi kot neko razodetje absolutna, ali če hočete, absolutne resnice, je tako umetniško delo v nekem radikalnem smislu dojeto kot tisto nepogojeno, torej kot nekaj absolutno nujnega in vtoliko samozadostnega, skratka popolnoma avtonomnega, ali kot je zapisal sam: "Pojem umetniškega dela implicira uspelost. Neuspela umetniška dela niso nikakršna umetniška dela. Aproximativne vrednosti so umetnosti tuje. Tisto srednje dobro je tu že slabo."⁶

Radikalnost, s katero Adorno postavi uspelost za definitorni moment umetniškega dela, pa je razumljiva le v okviru nekega mišljenja, katero je prepričano, da se nam v umetniškem delu razkriva resnica v emfatičnem smislu, da se nam torej v njem v skrajni konsekvenci razkriva absolut. Razodetje kot tako namreč ne pozna nikakršnih, kot bi rekel Croce, gradacij, stopenj ali približevanj. Kot nujno, torej kot nekaj absolutnega, preprosto je in nemogoče je, da bi bilo zgolj nekaj delnega in nedovršenega. Vtoliko torej, vkolikor Adorno vztraja pri misli, da se v umetniškem delu razkriva resnica v emfatičnem smislu, v skrajni konsekvenci vztraja pri neki ontološki ali boljše rečeno pri neki metafizični utemeljitvi umetniškega dela.

IV

Umetniško delo kot neka paradigma sprave pa po Adornovi kritični ter predvsem dialektični interpretaciji kategorij idealistične estetike, ki jih on, kot smo že omenili, konfrontira z nekim na sodobno umetnost usmerjenim umetniškim izkustvom, ne uspe le v primeru, če uspe premostiti prepad med subjektom in objektom, naravo in zgodovino ter delom in svetom, ampak po nekem osnovnem zakonu dialektične logike, ki se nahaja v temelju Adornove kritike, po katerem vsaka kategorija preide v svoje nasprotje, le v primeru ko in če mu uspe ta nasprotja izraziti, ali precizneje rečeno, ravno v meri, v kateri se delo zoperstavlja spravi nasprotij ter v trenutku, ko ne vidi nobene možnosti več za neko enakost, lahko uspe.

Razkol med delom in svetom tako predstavlja središčno kategorijo estetike avtonomije, za katero se Adorno v svoji "Estetski teoriji" vseskozi neizprosno bori.

Dejstvo pa, da je umetnost v idealistični estetiki povzdignjena v paradigmo sprave, oz. pri Adornu v njeno negacijo ter nam tako in na ta način sporoča resnico o družbi, pa nas vodi do neke decizionistične delitve umetniške produkcije na dva nasprotujoča si pola.

Prav omenjeno dejstvo nas namreč vodi do neke grobe delitve celotne umetniške produkcije na prava umetniška dela, se pravi tista, v katerih se nam razodeva resnica, ter na proizvode, v katerih se nam resnica ne razodeva in so vtoliko le-ti le na videz umetniška dela, ali kot bi rekel Adorno, vtoliko niso uspeli.

S tem pa je vzpostavljena tudi neka dihotomija med "pravimi" in "nepravimi" deli in tako je umetnost razdeljena na "višjo" in "nižjo" umetnost ali, kot pravi Adorno, na neko umetnost ter na proizvode množične kulture, ali tudi na dela, ki se spravi upirajo, ter na dela, ki nam jo vsiljujejo.

6 Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1989, str. 280.

S tem pa seveda celotna umetnost razpade na dve med seboj strogo ločeni področji, tj. na večino del, ki so na nek način izključena iz umetnosti, ter na nek manjši umetniški del, katerim pripada status kanona estetskega sojenja.

Prav v tem dejstvu pa moramo iskati pravi vzrok Adornovega radikalnega estetskega decizionizma.

Še več, lahko bi celo rekli, da v radikalnosti in strogosti Adornovega estetskega decizionizma, predvsem pa v skoposti njegovega izbora uspelih avtorjev in del, ki jih ima on za kanon uspelega, odzvanja Schellingova konsekventna izpeljava teorema o umetnosti kot razodetju absoluta, katera pa nas v skladu s svojim izhodiščem nujno vodi do spoznanja, pravzaprav obstaja eno samo umetniško delo, saj tudi kar se Adorna tiče obstaja nenazadnje ena sama resnica, katera pa seveda eksistira v različnih eksemplarjih.

Če si namreč поблиže ogledamo Adornov kanon uspelih del, se zdi, kot da le-ta potrjuje našo poprejšnjo domnevo, katera seveda predstavlja eno od aporij ideaistične estetike avtonomije, da pravzaprav obstaja zgolj eno samo umetniško delo. Ob pregledu izbranih avtorjev in del se nam namreč vsiljuje občutek, da le-ta izraža uniformnost. Skratka, zdi se, da je tisto, kar je Schönberg ustvaril v glasbi (odpoved klasični tonaliteti), Beckett opisal v svojih romanih ali točneje rečeno spisih (odpoved klasičnemu pripovednemu postopku) ter Picasso upodobil na svojih slikah (odpoved figuraliki).

V

Dejstvo pa, da idealistična estetika razume umetniško delo kot čutno udejanjenje absoluta, v Adornovem primeru absolutne resnice, nas nujno vodi do naslednje dileme, ali če hočete aporije. Skratka ob dejstvu, da Adornova estetska teorija kljub njegovi razširitvi, dialektiziranju ter posodabljanju temeljnih kategorij idealistične estetike, kot vse kaže, nenazadnje vendarle zapade v neko tradicionalno metafiziko umetnosti, se prav vsakomur, ki se poskuša prebiti prek pogosto nepreglednih in dvoumnih a vendarle briljantnih pasаж njegove "Estetske teorije", nujno zastavi naslednje vprašanje: "Ali ni mogoče tu estetika postala neka kritična teorija družbe, ali pa je mogoče ravno obratno tu sama teorija postala estetska?"

Pravkar omenjeno vprašanje pa seveda vsekakor ni zastavljeno brez tehtne osnove.

Če namreč, tako kot Adorno, menimo, da se v umetniškem delu razkriva absolut, tj. resnica (o družbi) v emfetičnem smislu, tedaj imata tako umetnost kot filozofija enak status in položaj. Saj nam v tem primeru obe sporočata absolutno resnico.

Tako in zato se moramo seveda nujno vprašati, kakšno je tedaj razmerje oz. odnos med umetnostjo in filozofijo.

Kot možni odgovor na zastavljeno vprašanje pa se nam tu kar sami ponujata dve možnosti:

- lahko damo namreč prednost umetnosti ter tako v bistvu od filozofije zahtevamo, naj postane umetnost;
- damo prednost filozofiji ter s tem v skrajni konsekvenci od estetike zahtevamo, naj postane teorija.

Adornova "Estetska teorija" kot neka v heglovski-marksistični tradiciji stoječa estetika pa se seveda po sami logiki stvari nagiba k drugi možnosti. V njej se namreč resnično neprestano dogaja neko pretvarjanje estetskega izkustva v filozofijo in s tem, kot smo že omenili, neka majorizacija estetike prek filozofskega pojma. Prav v

omenjenem dejstvu pa moramo tudi iskati pravi vzrok za to, da v Adornovi "Estetski teoriji" ne postane toliko estetika teorija, kot bolj in zgolj sama teorija estetska.

VI

Aporetičnost Adornove estetske teorije same, katero nam sam prikazuje kot neko stanje sveta, pa je najjasneje vidna ob enem izmed najtežjih problemov njegove "Estetske teorije": ob problemu vsebine resnice umetniških del.

Gre seveda za naslednje. Po eni strani naj bi nam, po Adornovem mnenju, umetniška dela sporočala neko absolutno resnico (o družbi in vtoliko o nekem stanju sveta nasploh), po drugi strani pa se poskuša Adorno za vsako ceno izogniti nekemu pojmovnemu fiksiranju vsebine resnice.

Eden izmed središčnih Adornovih teoremov se namreč glasi, da ravno identificirajoči pojem poškoduje in popači tisto individualno v njegovi posebnosti in enkratnosti. Vtoliko bi seveda neko pojmovno fiksiranje vsebine resnice pomenilo obenem tudi njeno vprašanje, če že ne kar uničuje. Še več, če in ko bi bila izrečena, bi s tem postala neresnična oz. neavtentična, ali če hočete, ujeta v neko postvarjajočo pojmovno mrežo, bi se spremenila v svoje nasprotje.

Ker Adornova neizproсна kritika postavitve in odtujitve sega vse do same strukture racionalističnega pojma, ki po njegovem prepričanju, kot smo ravnokar videli, uničuje tisto, kar poskuša zaobjeti, s tem da le-to zaobjame, obenem pa se poskuša strogo ograditi od vsakega iracionalizma, ki bi zanj pomenil padec v regresijo, se je Adorno vedno z novih izhodišč prisiljen izogniti nekemu pojmovnemu fiksiranju vsebine resnice s pomočjo pojma.

Tako nam seveda poskuša Adorno vsebino resnice izrisati negativno prek cele vrste dialektičnih negacij.

Vtoliko in zato je seveda del "Estetske teorije", ki obravnava vsebino resnice, najtežji ali točneje rečeno najskrivnostnejši, kar pa seveda ni nič čudnega. V njem poskuša Adorno izreči tisto neizrekljivo.

Skratka, Adorno se poskuša izogniti fiksiranju tistega, kar v bistvu tvori normativni horizont njegove estetske teorije. Celotna zgradba Adornove, v skrajni konsekvenci idealistične estetske teorije je namreč nedvomno odvisna od neke metafizično utemeljene zahteve po resnici, katere nosilec je estetski privid.

Zato nam, kot smo že omenili, poskuša Adorno tisto, kar naj bi predstavljalo vsebino umetniških del, pojasniti prek cele vrste dialektičnih negacij. Le-te pa se ne skladajo, ali če hočete ne zaobsegajo niti subjektivih intenc producentov umetniških del (umetnik ne ve, kaj ustvarja) niti se ne skladajo s tem, kar dela pomenijo (s svojim obstojem nam vedno prikazujejo tisto, kar je, zato, da le-tega ne bi bilo; so vedno to kar so, in obenem svoje nasprotje), niti z recepcijo opazovalca.

Umetniško delo pa zato in tako postane zgolj neko vozlišče nerazrešljivih protislovij. Umetniška dela po Adornovem mnenju so in ostajajo uganke.⁷

Adorno tako vsebine resnice noče fiksirati niti v opazovalca niti v sam estetski predmet. Vsebina resnice pa je tako v Adornovi "Estetski teoriji" dojeta kot tisto, kar se konstituira med opazovalcem in predmetom ter tako v popolnosti ne pripada nobenemu od njiju.

Prav iz pravkar omenjenega izhodišča pa je seveda kot to stori Adorno v svoji "Estetski teoriji", resnično moč izpeljati neko estetiko trenutka, do katere nas privede

7 Cf.: Th.W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1989, str. 212.

s tem, ko umetniška dela določi kot pifenomene, tj. kot zgolj neke spremljajoče se pojave. Še več, označi umetniška dela za "appatition", nebesne pojave, in jih primerja z ognjemetom, ali kot je zapisal sam: "Ognjemet je appartition kat'eothen⁸: pojavljajoč se empirično, je osvobojen bremena empirije, kot neko trajanje, nebesno znamenje in proizvod v enem, mentekel, bleščeča in minljiva pisava, katere pomena ni mogoče razvozljati."⁹

Če pa sami, tako kot Adorno, vsebino resnice umetniških del določimo kot tisto, kar se konstituira med predmetom in opazovalcem, to po eni strani pomeni, da je osvobodjena nekega trdnega definitivnega temelja v pravem pomenu besede, po drugi strani pa tudi pomeni, da od sedaj prav noben predmet niti v naravi niti v umetnosti ni več določen zgolj prek samega sebe, ampak se vedno nahaja v neki relaciji, ali kot bi točneje rekel Adorno, konstelaciji, torej kot nekaj, kar pulzira med možnimi definitornimi temelji in kar ni moč nikoli popolnoma zajeti, ali točneje rečeno izreči.

Vkoliko lahko seveda tudi trdimo, da tako v Adornovi "Estetski teoriji" noben predmet ali kategorija nista določena zgolj prek samega sebe, ampak je on ali ona tu le prek drugega in je tako to, kar je, in obenem tudi nekaj drugega, tako kot njegova vsebina resnice.

Sama vsebina resnice torej v Adornovi "Estetski teoriji", in v tem je seveda glavni nesporazum, saj njegova estetika kot neka heglovsko-marksistična estetika vseskozi izhaja iz zahteve po neki resnici o družbi, tu nikakor ni nekaj, kar bi nam karkoli odkrivalo, ampak predvsem tisto, kar nekaj skriva.

Rešiti zagonetko umetniškega dela in s tem razkriti njegovo "vsebino resnice"¹⁰ namreč za Adorna ne pomeni nič več in nič manj kot zgolj navesti razlog njene nerazrešljivosti.

VII

Če pa sami, tako kot Adorno, in v tem moramo videti njegov antiavantgardizem, menimo, da umetnosti nikakor ni mogoče zvesti v vsakdanje življenje, torej v prakso, brez regresije, tedaj predstavlja institucionaliziranje umetnosti kot neke avtonomne sfere edino možno rešitev umetnosti.

Adorno namreč v napadu radikalnih avantgardnih gibanj na avtonomni status umetnosti vidi zgolj nek napačen in nedopusten poskus preseganja estetskega privida, ki je po njegovem mnenju nosilec resnice, s tem pa seveda tudi tradicionalnega pojma umetnosti.

V tem poskusu namreč ne vidi neke nujne razvojne stopnje meščanske umetnosti, ampak zgolj neko regresijo, ali če hočete barbarstvo, ki umetniška dela regredira na nivo gole stvari.

Adorno torej horizonta idealistične estetike avtonomije ne more prestopiti predvsem zato, ker zavezan klasični tradiciji idealistične estetike, ne more v vsej radikalnosti sprejeti napada historičnih avantgardnih gibanj na nek klasični pojem umetnosti, predvsem pa na klasični pojem umetniškega dela.

Adornovo insistiranje na potrebi po neki avtonomni sferi umetnosti pa izraža tako nek strah, da bi avantgardistični poskus zvedbe umetnosti v življenjsko prakso porušili še zadnje ostanke radikalne kritike obstoječe družbe. Umetnost mora po njegovem mnenju predstavljati tisto Drugo, torej kritiko obstoječega (družbe), ali pa

⁸ Starogrško: nasploh v tem primeru pa bi rekli v pravem pomenu besede.

⁹ Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1989, str. 150.

ni več umetnost in se kot neka afirmacija obstoječega tako prevesi, rečeno z njegovimi besedami, v "množično kulturo".

Adorno torej meni, da bi vsakršna prekinitve zveze med resnico in umetniškim delom nujno vodila v estetsko uničenje le-tega. Od umetniškega dela pa bi preostal le nek nepovezan skupek doživljajev.

Skratka, če bi se zaradi očitnega dejstva, da resnice ni mogoče ontološko utemeljiti, le-tej popolnoma odpovedali, bi tako izgubili edine možne oporne točke estetskega izkustva in bi tedaj bilo estetsko izkustvo resnično regradiralo na bolj ali manj poljubno in uživaško občudovanje čara umetniških del.

Neizrečeno predpostavko Adornove "Estetske teorije" torej predstavlja neko pričanje, da predstavlja nek povratek k estetski avtonomiji edini možni izhod iz krize sodobne umetnosti.

Adornova "Estetska teorija" tako ne izhaja iz nekega preloma s tradicijo, ampak iz njenega ohranjanja in predvsem razvoja.

Tako Adorno skoraj celotno sodobno ali če hočete moderno umetniško produkcijo izloči iz umetnosti kot brezvredno. Seveda pa ne le njo. Adornov strah pred regresijo se namreč nikakor ne nanaša zgolj na avantgardno umetnost, ampak je v njegovi "Estetski teoriji" vseskozi prisoten tudi strah pred padcem v predmoderno, ki ga šteje, zaradi izkustva realistično naturistične umetnosti nacionalsocializma, vseskozi za realno možno.

Tako in zato pa tako radikalni avantgardizem, kot tudi neoklasicizem ostajata izven Adornovega pojma umetnosti.

Tako s pomočjo svojega radikalnega estetskega decizionizma, katerega vzroke smo poskušali pravkar nakazati, iz svojega pojma umetnosti črta tako klasicizem, kot neoklasicizem, kot tudi moderno avantgardno umetnost.

Točneje rečeno, tako s pomočjo svojega estetskega decizionizma, ki priznava zgolj njegov ozko izbrani kanon, odstrani iz umetnosti soobstoj stilov in s tem vesplošno razpoložljivost umetniškega materiala ter namesto tega favorizira kot ustrezen in napreden, ali pa če hočete uspel, zgolj en umetniški material. Le-ta pa naj bi kot sedimentirana vsebina zgodovinskih izkustev podtalno korespondiral s totaliteto epohe. V njem pa naj bi se tudi zrcalilo stanje družbenega razvoja kot celote, ne da bi pri tem zavest producentov to povezavo lahko spoznala. Umetniška dela nam torej zavest epohe zrcalijo nezavedno.

Tako in zato Adorno v svoji "Estetski teoriji" izloči iz umetnosti, po eni strani, skoraj celotno klasično in neklasično umetnost, po drugi strani pa tudi skoraj celotno sodobno avantgardno umetnost.

Tako ne pristaja več na klasično umetniško produkcijo, pa tudi na moderno avantgardno produkcijo še ne.

Odklanja tako politično angažirano, kot realistično pripovedno umetnost, pa tudi tisto umetnost, ki ne vsebuje prav nikakršnega sporočila več.

Vtoliko bi lahko rekli, da Adorno kot svoj kanon uspelega in estetskega sojenja postvari ali če hočete okameni nek prehod, ali bolje neko vmesno polje med neoklasicizmom in radikalno avantgardo.

To pa je neka umetniška produkcija, ki ni več zapisana klasični tradiciji, s katero pa, v neki konsekvenci, vendarle ni čisto in popolnoma prekinila. Po Adornovem mnenju naj bi se v njej zrcalila prav vsa dotodanja zgodovina umetnosti. Katero pa sam napačno vidi kot kumulativno.

Vtoliko lahko rečemo, da Adorno v svoj kanon sprejema mejne primere, ali bolj rečeno, izjeme, iz katerih nato dela pravila estetskega sojenja.

Dejstvo pa seveda je, da je moderna bogatejša in še bolj protislovna, kot pa nam jo slika Adornova "Estetska teorija", katera iz strahu pred regresijo povzdiguje in ceni zgolj mejne primere v umetnosti, ali točneje rečeno, od nastopa historičnih avantgardnih gibanj dalje je nemogoče na način, kot to dela Adorno, privilegirati kot ustrezen in napreden zgolj en umetniški material.

V moderni moramo namreč izhajati iz soobstoja različnih materialnih stanj in stilov, izhajati moramo torej iz enakopravnega soobstoja "realistične" in "avantgardistične" umetnosti ter vtoliko tudi iz vsesplošne razpoložljivosti umetniškega materiala.

S tem pa je izpodbita neka bistvena predpostavka Adornove estetske teorije, tj. teza o imanentni razvojni logiki umetniškega materiala, na podlagi katere Adorno konstruira svoj pojem moderne.

LITERATURA

- P. Bürger: Zur Kritik der idealistischen Ästhetik, Suhrkamp, Frankfurt/M; 1983.
- P. Bürger: Vermittlung-Rezeption-Funktion, Suhrkamp, Frankfurt/M 1979.
- Estetična teorija danes, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.
- Th.W. Adorno: Ästhetische Theorie, Suhrkamp, Frankfurt/M 1970.

Realnost krščanskih temeljev nove Evrope

VOJAN RUS

POVZETEK

Krščanski evangeliji radikalno odprejo najglobljo vrednostno revolucijo hijerarhične razredne družbe. Pomen te revolucije za sodobno človeštvo in zlasti za vso Evropo (od Atlantika do Urala) pa še narašča. V krščanskih evangelijih so prisotne implicitne teze filozofske antropologije, etike in aksiologije, ki so vrh vse dosedanje človeške misli in duha in ki so bolj radikalne in bolj utemeljene v izjemno nasprotnem in nihajočem človeškem bistvu kot vsa najbolj slavna dosedanja filozofija (bolj kot antična grška ali novoveška ali sodobna filozofija). V razpravi so podani dokazi, da je v drugi polovici 20. stoletja Zahodna Evropa dosegla (v novih izvornih sintezah) največji humani napredek v vsej svoji zgodovini in največje (vendar še nepopolno in nestabilno) uresničevanje resničnih krščanskih vrednot. Prav tako pa je v članku podrobno dokazano, da so ti realni revolucionarni elementi imeli duhovno pripravo v visokokvalitetnem kulturnem in družbenem delu največjih ustvarjalcev Vzhodne, Srednje, Jugovzhodne in Vzhodne Evrope, ki so dvesto let (implicitno ali eksplicitno) povezovali izvirne krščanske vrednote s sodobno evropsko socialno, nacionalno in mednacionalno problematiko: Tolstoj, Dostojevski, Masaryk, Goethe, Prešeren, Svetozar Marković, Tucović, Strossmayer, Slomšek, Janez Evangelist Krek, Cankar, Krleža, Matoš, Gramsci, Cesarec, Tito, Kocbek, papež Janez XXIII, Janez Janžekovič, kardinal Koenig, Trstenjak, Finžgar, Grmič in mnogi drugi. V študiji je podrobneje dokazano, kako so ti veliki duhovi s svojo mislijo in delovanjem zarezali globoko razliko med humano graditvijo nacij in šovinističnim nacionalizmom in nerazdvojno povezali nacionalno in socialno problematiko. Normalizacija narodov in držav Vzhodne in Jugovzhodne Evrope bo zelo dolga in težka in bo najbolj racionalna, če bo upoštevala realne vrednote Zahodne Evrope v drugi polovici 20. stoletja, ki so tudi dela uresničitev krščanstva: socialno tržno gospodarstvo, socialna država, mir in mednarodno sodelovanje. Brez teh vrednot se lahko v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi pojavi uničujoči socialni razkroj, novi totalitarizmi, militarizmi in vojno uničevanje. To pa lahko retrogradno razkrajajoče vpliva na Zahodno Evropo pa je zato tudi v njenem interesu pan-evropsko uresničevanje naprednih vrednot, ki so moderna oblika krščanstva (socialna država, mir, vsebinska demokracija). Točnost analiz in predikacij socioloških, politoloških in ekonomskih metodologij, ki so utemeljene na dialektični filozofiji in ki so pravočasno točno analizirale in napovedale družbeni razvoj v

Vzhodni in Jugovzhodni Evropi, je eklatanten dokaz njihove znanstvene prednosti pred metodologijami, ki se naslanjajo na katerikoli filozofski abstrakcionizem.

ABSTRACT

THE REALITY OF CHRISTIAN FOUNDATIONS IN A NEW EUROPE

The Christian gospels radically open the deepest revolution in the values of a hierarchical class society. The significance of this revolution for modern mankind, and especially for the Europe between the Atlantic and the Urals, is still growing. The Christian gospels contain the implicit theses of philosophical anthropology, ethics and axiology, the highest achievements of human thought and spirit to have existed to date, and which have a stronger foundation in the extremely contradictory and wavering human nature than any celebrated ancient Greek or modern philosophy. In the discussion proofs are presented that in the second half of the 20th century Western Europe has reached, by means of new and original syntheses, the highest level of human progress in its history, as well as the greatest - although imperfect and unstable - realisation of genuine Christian values. As proved in detail in the article, such genuine revolutionary elements had undergone a spiritual preparation in the cultural and social work of the greatest minds of Eastern, Mid, South-eastern and Western Europe. During the period of two hundred years, these great personalities had been linking, whether explicitly or implicitly, original Christian values with modern European social, national and international problems. Among them were Tolstoy, Dostoyevsky, Masaryk, Goethe, Prešeren, Svetozar Marković, Tucović, Strossmayer, Slomšek, Janez Evangelist Krek, Cankar, Krleža, Matoš, Gramsci, Cesarec, Tito, Kocbek, Pope John XXIII, Janez Janžekovič, Cardinal Koenig, Trstenjak, Finžgar, Grmič and many others. The study also details how these great minds, by means of their activity or thought, drew a deep dividing line between humane up-building of nations and chauvinist nationalism, thus inseparably binding together national and social problems. The inevitably slow and difficult normalisation of eastern and south European nations can be carried out most rationally if the genuine values of late 20th century Western Europe are taken into account. Such values being the social market economy, social state, peace and international co-operation are also, at least in part, the realization of Christianity. Without these values in Eastern and South-eastern Europe a destructive social disintegration could occur along with new totalitarianisms, militarisms and war destruction. This could also affect Europe with a retrospective disintegration. For this reason, it is in the interest of Europe that there is a pan-European promotion of progressive values, which are a modern form of Christianity (social state, peace, operative democracy). The accuracy of analyses and predictions of sociological, political and economic methodologies, which are based on dialectic philosophy, have timely and accurately predicted social progress in eastern and south-eastern Europe. They provide excellent proof of their scientific advantage over methodologies which rely on philosophical abstractionism of any kind.

1. OSNOVNE TEZE

- S krščanskimi evangeliji se je začela epoha postopne in najgloblje vrednostne revolucije desetisočletne hierarhične in nedemokratske družbene ureditve človeštva.

- Ta revolucija je še živa, njen pomen za človeštvo in zlasti za vso Evropo še raste.

- Antropološke, etične in socialne vrednote evangelijev so že dolgo del realnosti Evrope. Danes je zlasti pomembna njihova vloga možnega perspektivnega in plodnega temelja vse Evrope (od Atlantika do Urala).

- V drugi polovici 20. stoletja je Zahodna Evropa dosegla največji antropološki, etični in socialni napredek v zadnjih petnajstih stoletjih, dosegla je svoj zgodovinski - vrednostni vrh. V Zahodni Evropi so se začele izvirne krščanske antropološke in socialne vrednote sedaj prvič v svetovni zgodovini uresničevati tudi na ravni državne in nacionalnega makroupravljanja (medtem ko so bile prej realne samo na ravni številnih oseb in mikroskupin).

- V sodobni fazi kulturno - vrednostne revolucije človeštva ima sedaj osrednje mesto Zahodna Evropa, ker je v drugi polovici 20. stoletja najdlje prodrla: v sintezi industrijske-postindustrijske družbe in modernih človekovih pravic; v sintezi vrednot krščanstva, naprednega meščanstva in demokratičnega socializma; v sintezi kapitalizma in socialne države; v konsenzu dela in kapitala; v sintezi mednacionalne integracije in demokratičnih odnosov med narodi Zahodne Evrope.

- S temi antropološkimi, duhovnimi, etičnimi in socialnimi sintezami doživlja danes Zahodna Evropa svoj zgodovinski vrh, svoj zvezdni trenutek in je lahko realni vzor za prihodnjo postopno, večstoletno preobrazbo celotne Evrope in vsega človeštva.

- Realni rezultati teh sintez v Zahodni Evropi so šele začetni, so še labilni in negotovi. Ohrani in poglobi jih lahko samo stalno in konkretnim razmeram posamičnih dežel prilagojeno intenzivno in kvalitetno delovanje vseh različnih duhovnih subjektov (znanosti, religije, politične stranke, mediji, šolstvo, filozofija) na vseh družbenih področjih.

- Vsi narodi/nacije Zahodne in Vzhodne Evrope so izrazite večplastne makroskupine. Zato je njihov polni humani razvoj mogoč samo, če jih kot večplastne in dinamične identitete oblikujejo različni ustvarjalni subjekti (vzgoja, umetnost, politična gibanja, mediji). Ideološko zoževanje narodov/nacij in enoplastne, enostrankarske in statične identitete (pod vodstvom totalitarizmov) pa osiromaši in ogrozi razvoj vsakega naroda in človeštva.

- Sodobno uresničevanje nove Evrope na skupnih krščanskih temeljih od Atlantika do Urala ima sijajno in zelo aktualno tradicijo v dvestoletnih prizadevanjih zlasti v Vzhodni, Južni, Jugovzhodni in Srednji Evropi: Tolstoj, Dostojevskij, Masaryk, Blok, Prešeren, Slomšek, Strossmayer, Janez Evangelist Krek, Cankar, Cesarec, Gramsci, Krleža, Kocbek, papež Janez XXIII., kardinal Koenig, Janžekovič, Trstenjak, Grmič in drugi.

- Stabilizacija in normalizacija narodov in držav Vzhodne, dela Srednje in Jugovzhodne Evrope bo dolg in zelo težek prehod. Ta proces pa bo dovolj racionalen in brez velikih deviacij, če bo - spoštuječ posebne pogoje vsake dežele - upošteval vrednote, ki jih je Zahodna Evropa že uspešno preizkusila v drugi polovici 20. stoletja: socialno tržno gospodarstvo, socialna in pravna država, večstrankarski pluralizem, mir in narodno sodelovanje.

- Obstoj različnih krščanskih, socialističnih (socialdemokratskih) in drugih političnih strank je v Evropi sam po sebi umeven. Njihov konsenz glede temeljnih skupnih

vrednot, glede prednostnih nacionalnih nalog (razvoj gospodarstva, socialna država) in glede največje nujnosti elementarne in dejavne morale v politiki bo odločilnega pomena za čimbolj racionalen izhod iz gospodarskih težav Vzhodne, dela Srednje in Jugovzhodne Evrope.

- Samo na ta način se lahko preprečijo v teh delih Evrope dolgotrajne stagnacije, družbeni razkroj in težke družbene krize, ki bi lahko zopet porodile totalitarizme, militarizme in mednacionalne konflikte, ti pa bi lahko s svojimi delovanji destabilizirali tudi Zahodno Evropo zaradi pritiska emigracije, zaradi zadolževanja tržišč in možnosti investiranja, zaradi ogrožanj prometnih zvez Zahodne Evrope proti vzhodnim delom sveta. Zato lahko retrogradni procesi v Vzhodni, Srednji in Jugovzhodni Evropi posredno delujejo razkrajalno tudi na sedaj stabilne države Zahodne Evrope in v njih posredno spodbujajo anarhične in totalitarne procese.

- Le-ti bi lahko uresničili sedaj nastajajoče nove socialne vsebine in vrednote Zahodne Evrope, ki so pomembne za vse človeštvo, in pahnili vso Evropo na začetek 20. stoletja.

- Stabilna dolgoročna stališča vseh glavnih zahodnoevropskih duhovnih in družbenih subjektov glede vrednostnih temeljev družbenih in nacionalnih odnosov v vsej Evropi (od Atlantika do Urala) bi bila zelo pomembna tudi za zelo težko, večdesetletno tranzicijo in preobrazbo Vzhodne in Jugovzhodne Evrope.

- Preobrazbo teh delov Evrope morejo izvesti prvenstveno samo njihovi lastni duhovni in družbeni subjekti, zlasti na temelju krščanskih antropoloških in socialnih vrednot ter v smeri podobnih sintez, kot se sedaj začenjajo uresničevati v Zahodni Evropi, in strogo upoštevajoč konkretne razmere vsake nacije v Srednji, Vzhodni in Jugovzhodni Evropi.

- Pomoč Zahodne Evrope omenjenim delom Evrope je, kot rečeno, tudi v neposrednem interesu same Zahodne Evrope.

- Sociološke in politološke ter ekonomske metodologije, ki so oprte na katerikoli filozofski abstrakcionizem, fantastično poenostavljajo celovite makroprocesse v Zahodni in Vzhodni Evropi in so zato nemočne zlasti v analizi zgodovinsko povsem novih sprememb v Vzhodni Evropi. Znanstveno so bistveno močnejše v dojemaju teh sprememb sociološke, politološke in ekonomske metodologije, ki zgodovinsko nove, zelo zapletene in večplastne družbene in mednarodne spremembe in tranzicije v Zahodni in Vzhodni Evropi raziskujejo, upoštevajoč v svojih izhodiščih dogajanja dialektične filozofske antropologije o izredni večplastnosti, notranji nasprotnosti in nihanjih človeške bista in biti in vsake človeške skupine/procesa.

Zgoraj sem navedene teze podrobneje razvijal že v prejšnjih desetletjih, zlasti pa v naslednjih knjigah: Nadaljevanje naše poti (napisano leta 1981 in objavljeno leta 1983, Ljubljana, 301 stran), Etika in socializem (Ljubljana, 1985, 757 strani), Na kriznih križpotjih (Ljubljana, 1987, 243 strani) in Filozofska antropologija (Ljubljana, 1991, 388 strani).

Te in druge moje filozofske in družboslovne knjige so sistematična znanstveno-filozofska in sociološka utemeljitev temeljnih tez tega referata, zlasti pa teze o izrednem filozofskem pomenu prvotnega krščanstva. V teh in drugih mojih knjigah sem sistematično razvijal tiste filozofske sinteze - sinteza med antropološkim in ontološko-kozmoškimi; sinteza med idejo in materijo (pod vodstvom ideje); sinteza med formo in vsebino; sinteza med normativnim in ontološko-indikativnim; sinteza med racionalnim, emotivnim in empiričnim; sinteza med univerzalnim in konkretno-posamičnim in drugimi sintezami - ki so implicitno prisotne tudi v prvotni krščanski misli in ki so najgloblja filozofska osnova tistih izredno pomembnih družbeno-zgodovinskih sintez, ki so se začele danes v Zahodni Evropi.

2. KRŠČANSKI EVANGELIJI KOT VRH DOTEDANJE ANTROPOLOŠKE, ETNIČNE IN SOCIALNE FILOZOFIJE IN KOT AKTUALNO VREDNOSTNO MERILO SODOBNEGA DRUŽBENEGA RAZVOJA

Kot sem pokazal zlasti v svojih knjigah *Etika in socializem* in *Filozofska antropologija*, so najbolj objektivna, najbolj realna in najbolj dolgoročna tista vrednostna merila sedanjega razvoja Evrope in človeštva, ki jih vsebujeta dialektična antropologija in etika, kot sta implicitni zlasti v evangelijih (pa tudi v prvotni grški filozofiji, pri Aristotelu, Marxu, Trstenjaku, Masaryku in pri drugih nosilcih antropološke dialektike).

Teza, da so implicitna antropološka, etična in socialna stališča evangelijev izrazit vrh vse dotedanje človeške misli, se lahko dokaže strogo znanstveno: s komparacijo z najbolj razvito antično grško filozofijo in z mislijo drugih kontinentov ter vseh kasnejših epoh in s situiranjem vseh teh koncepcij v njihove zgodovinsko-družbene kontekste. To metodo in njene rezultate bom tu demonstriral samo fragmentarno.

Visoka vrednost implicitne evangelijske antropologije, humanizma in etike se izrazi tako v konfrontaciji z antičnimi, grškimi, kot v konfrontaciji z modernimi novoveškimi koncepcijami. Številne novoveške filozofske smeri imajo skupni imenovalac, ker skoraj vse zožijo zelo večplastno, v sebi nasprotno in zelo nihajoče bistvo človeka največkrat na eno samo plast, ki jo vidijo kot strogi linearni zgodovinski tok. S tem svojim skrajno ozkim antropološkim redukcionizmom in abstrakcionizmom so novoveške filozofske smeri bistveno ožje od večine antične grške filozofije, zlasti pa od evangelijev.

V evangelijskih stališčih ali podobah (zadnje vsebujejo povsem jasne antropološke ideje) je prisotna antropološka in humanistična misel, ki je vse do danes najbolj radikalna, ker vse do danes najgloblje prodre v bistvo človeka in njegovo dobro: vsi ljudje (tudi vsi glavni nosilci prvotnega krščanskega gibanja) so večplastna bitja duha in telesa, misli in ljubezni, osebnosti in socialnosti (interesov, potreb, odnosov), ki v svojem najglobljem človeškem bistvu nihajo med svojimi izrazitimi notranjimi nasprotji. Zato v evangelijih ne obstaja nobena okostenela ločitev človeških (nacionalnih, slojevnih, religioznih ali filozofskih) skupin, od katerih bi bile ene absolutno dobre ali druge absolutno zle (ali zaradi nacionalnosti ali zaradi slojevne pripadnosti ali zaradi družbenega bogastva in ranga), ampak o nastajanju izrazitega človeškega dobrega odloča samo posamična oseba, ki se s svojo vestjo odloča med dobrim in zlim, ko je soočena s konkretnimi (osebnimi in družbenimi) situacijami, in ki človečno dobro lahko uresniči samo s svojim odgovornim dejanjem.

Ta evangelijska misel je prisotna in v podobi Samaričana, ki se pokaže v dejanju bolj človeški od dveh Židov visokega ranga, in v liku Zaheja in v liku rimskega stotnika in v liku Nikodema in v liku Marije Magdalene in v podobi bogatega mladeniča.

Antropološka radikalnost evangelijev je npr. visoko nad Aristotelom, ki je v svojih *Nikomahovi etiki* velik humanist, z ugotovitvijo (ki se redko citira), da je suženj prav zato lahko človeško enak, ker je sposoben enako kot gospodar dojeti pravičnost. Toda evangeliji so radikalno vzvišeni nad Aristotelom z implicitnimi, toda jasnimi tezami: da se najvišje (božje in človeško) dobro lahko pojavlja pogosto v najbolj ponižanih, križanih in opljuvanih ljudeh, v nižjih slojih in v ženah bolj izrazito, kot v najbolj oblastnih, v najbolj bogatih in najbolj izobraženih ljudeh; da so ljudje iz nižjih slojev (npr. ribiči) lahko enako ali še bolj izraziti subjekti in tvorci človeškega in božjega dobrega, kot ljudje iz višjih slojev; da so tudi barbari zaradi svoje vesti lahko etično enakovredni kristjanom in Židom in da žene (ob Jezusovem grobu) lahko pokažejo več moralnega poguma kot vodeči moški. Radikalnost in vzvišenost evan-

gelijske antropologije in humanizma je torej v tem, da najodločneje od vseh znanih tekstov odvrže vse razredne, rasne, nacionalne, religiozne, spolne, starostne in generacijske predsodke in da izvor človeškega dobrega locira odločno tja, kjer je resnično njegovo odločilno mesto: v vsako človeško osebo, v njeno vest (ki združuje - v razliki od racionalizma - misel in ljubezen - čustvo) in v njeno dejanje v konkretni človeški in družbeni situaciji; osnovna merila vesti pa so samo obče človeške vrednote, ki so skupne vsem ljudem in njihovemu smislu v brezkončnosti (le-to pa lahko imenujemo Bog ali narava).

Ta radikalna antropološka merila krščanskih evangelijev pa seveda ne veljajo samo za osebe, ampak tudi za vse družbene skupine in zato seveda - kot bom podrobneje pokazal kasneje - tudi za vse sodobne nacije in za vse sodobne nacionalne odnose v Evropi in v človeštvu.

Radikalnost in izvornost, s katero prekaša evangelij vse prejšnje in kasnejše socialne in etične koncepcije (še najbolj mu je podoben novoveški demokratični socializem), je odločno izrekanje o tem, kje je glavno polje družbene etike v vseh tistih družbah, ki se že deset tisoč let hierarhično dele na višje in nižje sloje. Daleč najvažnejše polje družbene etike je po evangelijih dejavna pomoč - brez vračila - množici tistih "malih", ki so siromašni, potlačeni, ponižani in preganjani (Jezusove misli v govoru na gori, njegove misli o bistvu poslednje sodbe ipd.).

Radikalnost evangelijske etike je tudi v neusmiljeni obsodbi moralizma - take kritike ni zmogla niti prejšnja niti kasnejša etika - in v ostrem razlikovanju humane morale kot dejanja in kot brezpovratnega dajanja od moralizma kot velike, organizirane družbenomanipulatorske laži.

Radikalnost evangelske antropologije, etike in aksiologije je tudi v največji revoluciji vrednot, v največjem prevrednotenju vrednot, ki daleč presega koncepcije Nietzscheja: oblast in bogastvo ne moreta biti absolutni in najvišji vrednoti, ampak je najvišja antropološka vrednota polna človeška duhovno-telesna oseba, ki ji bogastvo, oblast, znanje in materialna produkcija morajo biti le strogo podrejeni in prilagojeni deli ali sredstva. Vsako odtujevanje teh delov (oblasti, bogastva, znanja itd.) in njihovo pretvarjanje v absolut nad človekom pa človeško osebo silovito (po evangelijih) deformira in osiromaši (prilika o bogatem mladeniču, lik Heroda, liki velikih duhovnov, farizeji, Savel). Po evangeliju (Mr. 10, 42-45) nobena krščanska oblast (ne državna in ne cerkvena) ne sme biti odtujena nad ljudmi, ampak mora biti odgovorno služenje razvoju vseh ljudi kot oseb. To velja seveda tudi v mednacionalnih odnosih, v odnosih med državami.

Teološke koncepcije evangelijev so povsem komplementarne z omenjenimi antropološkimi in socialnimi koncepti. Zato lahko tudi vsak evropski radikalni humanist, ki ne pripada nobeni religiji, z vsem prepričanjem visoko ceni evangelijsko koncepcijo Boga kot trajni, pomembni in dolgoročni del etično-socialne kulture nove Evrope v naslednjih tisočletjih. Polna komplementarnost evangelskih teoloških, antropoloških in etičnih koncepcij se izrazi tudi v znanem stavku Matejevega evangelija (22, 35-40): da je kristjani prva zapoved ljubiti Boga z vsem bitjem, da pa je - in to je za naš kontekst izredno pomembno - tej prvi zapovedi povsem enaka druga zapoved: ljubi bližnjega kot samega sebe. Po evangeliju se torej resnična ljubezen do boga uresničuje na tem svetu prvenstveno v dejavni ljubezni do sočloveka, in to zlasti do vsakega deprivilegiranega človeka. Tako so v evangeliju teološke, antropološke in socialne vrednote neposredno prepletene v povezan živ organizem.

Zaradi tega je vsak dosleden evropski humanist (četudi je npr. glede teologije in kozmologije delni skeptik ali delni agnostik) nujno filoteist do take religije, kot je prisotna v evangelijih (in nikakor ateist ali antiteist). Zato vsi radikalni humanisti vse

Evrope (od Urala do Atlantika, kot je dejal de Gaulle) lahko z vso iskrenostjo sprejmejo krščanske evangelije kot skupne družbene vrednostne temelje Evrope in mednacionalnih odnosov v Evropi in človeštvu. To stališče ni nikakršen nenadni preobrat, ki bi ga izzval padec stalinizma in brežnjevizma v Vzhodni Evropi, niti nervozno iskanje izhoda iz vrednostnih praznin in deformacij, ki so nastale pred ali po tem padcu. Pri tem se ne sklicujem predvsem na svoja stališča in delovanja (že več desetletij teoretično in pedagoško obdelujem vprašanje skupnih evropskih vrednot, vključno z evangeliji), ampak na še veliko važnejšo idejno konvergenco zelo različnih, samostojnih evropskih duhovnih subjektov (in religije in filozofije in znanosti in umetnosti in politike), ki že dve stoletji odkrivajo trajne žive vrednote evangelijev (o tem podrobneje v kasnejšem oddelku).

Odkrivanje, oživljanje in razvijanje evangelijskih vrednot kot temeljev nove Evrope - in tudi njenih mednacionalnih odnosov - je za Evropo izrazita zgodovinska ekonomija humanih vrednot, in ne samo izhod v sili iz sedanjih stisk Vzhodne, Jugovzhodne in dela Srednje Evrope.

In za zaključek tega odstavka še: iz povedanega nikakor ne sledi, da bi krščanska oblika realnega humanizma morala spodriniti v drugih delih človeštva druge religije, kot so budizem, muslimanstvo, hinduizem, niti pluralizem raznih oblik humanizma v laični vzgoji, znanosti, filozofiji in v laičnih političnih strankah Evrope in drugih delov sveta.

Čisto evangelijsko krščanstvo je najpomembnejša humanistično-vrednostna ekonomija za vso Evropo in za obe Ameriki zato, ker se je v dveh tisočletjih v Evropi že uresničilo veliko krščanskih vrednot - ekonomija humanizma pa je tudi v tem, da gradimo na tej pozitivni tradiciji - medtem ko so podobno vlogo na nekaterih drugih kontinentih in njihovih delih uresničile druge religije. Zato bodo marsikje radikalni humanisti sprejeli in razvijali svojo religiozno-kulturno tradicijo kot eno od komponent svojega pluralističnega humanizma. Taki procesi pa ne bodo ločevali posamičnih kontinentov in regij, saj se je zaradi strašnih skupnih izkušenj človeštva (dve svetovni vojni, svetovni totalitarizem, nevarnost tretje svetovne vojne) v drugi polovici 20. stoletja že izoblikovala zavestna skupna humanistična vsebina vsega človeštva, ki je zlasti definirana v Deklaraciji o človeških pravicah Združenih narodov. Ta deklaracija pa povezuje vse kulturne prostore in vse subjekte človeštva in sintetizira tudi dosedanje antropološke in etične vrednote religij.

3. NACIJE IN MEDNACIONALNI ODNOSI KOT GLAVNA ARENA SODOBNEGA BOJA MED HUMANIZMOM IN ANTIHUMANIZMOM

Dialektična antropologija, kakršno vsebujejo zlasti evangeliji (pa tudi filozofski koncepti predsokratikov, Aristotela, Schelerja, Trstenjaka, Marxa, Masaryka in drugih), je neizogibna metodološka predpostavka za globlje dojetje razvoja sodobnih nacij in njihovih odnosov v zgodovinskih strujah sodobnega človeštva. Ti dialektični antropološki koncepti morajo v interesu višje znanstvenosti in družbenosti nadomestiti filozofsko-antropološke abstrakcionizme, ki so vnesli veliko zmede v teoretične in politične poglede na evropske in druge nacije v 19. in v vsem 20. stoletju, pa tudi v poglede na najnovejši, sodobni razvoj nacij v Srednji, Jugovzhodni in Vzhodni Evropi.

Izhajajoč iz dialektičnih pogledov evangelijev na človeka kot večplastno bitje z globokimi notranjimi nasprotji in nihanji, zlahka dojamemo zgodovinsko empirično resnico: ista večplastnost, ista intenzivna nasprotnost (ki je lahko tudi komplekmentarna), ista kompleksna razvojna nihanja in zelo zapletene razvojne dinamike

veljajo (še bolj kot za posameznika) za narode (nacije), za njihove odnose in za vsak subjekt (religije, politične stranke, znanosti, država), ki deluje v teh mednacionalnih odnosih. Nikakor pa ne morejo biti plodno metodološko izhodišče filozofski in sociološki abstrakcionizmi, ki reducirajo identiteto nacije (ali/in naroda) na eno samo plast (ali na jezik ali na določeno tradicijo ali na "kolektivno zavest" ali na ekonomijo ali na državnost ali na biološko "raso" itd.) in ki razvoj nacij (ali Evrope ali človeštva) zelo kratkovidno gledajo kot preprosti, enakomerni linearni progres. To velja npr. za racionalistično gledanje, da bo razvoj "nacionalnega" razuma v obliki nacionalnega šolstva in znanosti že sam zagotovil celovit in popolen linearen progres nacije; podobna enostranskost je dogmatično izkrivljeni "marksizem", češ da bo tak linearni progres zagotovil že sam goli napredek "ekonomske osnove".

V aplikaciji dialektične antropologije na sodobne družbene makro skupine in njihove makro procese (nacije, mednacionalni odnosi, Evropa, človeštvo) pa se razkrije: da je identiteta vsake nacije izredno dinamična, da ta njena zapletena, neenakomerna in nihajoča dinamika raste iz izrazite večplastnosti vsake nacije. Vsaka plast nacije: religija in druge sestavine duhovne kulture, ekonomija, znanost in tehnika, socialni odnosi, politične stranke, država, informativni mediji - vsebujejo izrazito avtonomno in specifično dinamiko. Zato česar je razvoj teh plasti zelo neenakomeren; nekatere plasti lahko zelo zadržujejo ali celo razbijajo razvoj drugih plasti, ali pa jih pospešujejo (zato je skoraj povsem neuporabno tisto dogmatično "marksistično" gledanje, ki vse druge plasti družbe vidi kot popolnoma odvisne od ekonomije).

Zaradi avtonomnosti in specifične dinamike raznih plasti družbe in nacije lahko pride do odtujitve katerekoli plasti nacije, zato se v vsakem narodu (naciji) vodi stalni "tihi" ali glasni boj med humanimi in nehumanimi tendencami. Zato je glavno merilo dinamične identitete nacije: ali v določenem zgodovinskem trenutku prevladujočo vsebino določene nacije tvorijo pretežno humane ali antihumane vsebine. Zato noben narod (nacija) ni stalno opredeljen(a) s čisto humano ali s čisto antihumano identiteto.

Trajno merilo o odnosu humanih ali nehumanih sestavin identitete vsake nacije pa so tiste temeljne človeške vrednote, ki jih je prvi najjasneje opredelil evangelij. Pri tem je treba upoštevati, da te vrednote lahko dobivajo zelo različne in na videz celo presenetljive oblike, in ne samo tiste tradicionalne oblike krščanskih vrednot, kakršne so bile pred 19. stoletjem. Pri iskanju krščanskih sestavin v sodobni Evropi je nujno upoštevati, da so dobile zelo specifične, doslej neznane oblike (o tem več v naslednjem oddelku).

Že sedaj pa lahko rečemo, da je imelo zelo negativne duhovne in praktične posledice (v sedanjih preobrazbah v Vzhodni, v Jugovzhodni in v Srednji Evropi) tisto abstrakcionistično mišljenje, ki je gledalo na nacije kot na povsem homogene, enoplastne identitete in ki je zato olajšalo pot zelo duhovno siromašni tezi, da bo že vsako intenziviranje nacionalnega predstavljalo idealno nadomestilo za trhli stalinizem, in ki ni videlo globokih, prepadnih razlik med humanimi in antihumanimi nacionalnimi težnjami v enem in istem narodu. Nekateri ideologi so v zadnjem desetletju v Jugovzhodni Evropi slavili kot najbolj zdravo in vzvišeno moč tiste nehumane ali vsaj zelo meglene lastne nacionalizme, ki so pripeljali do težkih nacionalnih spopadov in do milijonskih tragedij.

4. SEDANJI ZGODOVINSKI VRH ZAHODNE EVROPE IN NJEGOV POMEN ZA DRUGE DELE EVROPE IN ZA ČLOVEŠTVO

Opazovalec, ki ima še vedno perfekcionistično-iluzionistične (abstrakcionistične) poglede na človeka in na narode, bi se morda iskreno pomilovalno nasmehnil ob moji trditvi, da je Evropa prav v drugi polovici 20. stoletja dosegla svoj zgodovinski vrh, svoj zvezdni trenutek. Proti moji tezi bi tak perfekcionista navedel resnične pojave ekonomske depresije v Zahodni Evropi, njeno sorazmerno veliko nezaposlenost, pojave moralnega razkroja elit v nekaterih evropskih deželah in počasnost in težavnost zahodnoevropske integracije. Vendar lahko čvrsto ostanem pri tezi o sedanjem zgodovinskem vrhu Zahodne Evrope, če upoštevamo vedno nasprotno in nihajočo ter vedno nepopolno razvojnost človeka in vseh človeških skupin, ki ne bodo prav nikoli perfekcionistično identične in harmonične, in če sedanjo Zahodno Evropo strogo znanstveno (antropološko, sociološko, etično) vmemstimo v zgodovino človeštva v zadnjih deset tisoč letih in v konkretno človeštvo druge polovice 20. stoletja.

Nekdo bi lahko dejal: kako naj bo Zahodna Evropa na svojem sijočem zgodovinskem vrhu prav v drugi polovici 20. stoletja, saj je zgubila vladajočo politično vlogo v človeštvu prav v tej polovici. Moj namerno nekoliko simplificiran in paradoksalen odgovor: Zahodna Evropa stoji sedaj vrednostno in zgodovinsko zelo visoko prav zato, ker je zgubila politično nadvlado v svetu. Namesto raznih oblik svoje prevelike politične nadmoči v prvi polovici 20. stoletja, je Evropa šele v drugi polovici 20. stoletja dosegla svoj resnični zgodovinski vrh, ker danes v njej realne humane vrednote močno preraščajo njene nehumane pojave in pomanjkljivosti (ki jih ne zanikam).

Evropa je namreč napravila po drugi svetovni vojni, po letu 1945, naslednje velike zgodovinske korake navzgor:

- Vse evropske države so trajno in brez revanšističnih teženj sprejele rezultate zmage antifašistične koalicije in svetovno ureditev na čelu z Združenimi narodi.

- Evropske kolonialne sile so v glavnem mirno demontirale svoje kolonialne imperije, kar se je dogodilo prvič v desettisočletni zgodovini človeštva.

- Francija in Nemčija sta prišli obe do dovolj jasnega in dovolj čvrstega spoznanja, da so bili njuni težki spopadi v prvi in drugi svetovni vojni uničujoči za obe in za Zahodno Evropo; iz te strahotne izkušnje se je rodila njuna vzajemna politična volja po sodelovanju, ki je bila politična osnova vsestranskemu združevanju Zahodne Evrope.

- Združevanje Zahodne Evrope je potekalo na demokratičen način, brez prisile do manjših narodov in ob določeni pomoči ekonomsko manj razvitim zahodnoevropskim državam.

- V zahodnoevropskih državah v glavnem veljajo principi socialno-tržnega gospodarstva, socialne države, kompromis med delom in kapitalom (ki je zboljšal položaj delojemalcev), socialni mir ter parlamentarna pluralistična ureditev.

- Zato so se v Zahodni Evropi bolj kot v drugih delih sveta konstantno uresničevale tiste človeške pravice, ki jih je opredelila Organizacija združenih narodov in ki so veliko globlje od človeških pravic, proklamiranih pred dvesto leti.

- Uspešen gospodarski razvoj skoraj vseh zahodnoevropskih držav po letu 1945 je bil tudi posledica omenjenih političnih napredkov, saj je v Zahodni Evropi verjetno prvič v zadnjih dveh tisočletjih vladal celih petdeset let neskaljen, popoln mir med državami, kot tudi prevladujoči socialni mir, ki je bil tudi v interesu delojemalcev in ki je omogočal uspešen gospodarski razvoj.

Gospodarski napredek Zahodne Evrope pa je bil nujen pogoj za uresničevanje socialne države, za uresničevanje veliko bolj zahtevnih človeških pravic (kot so bile klasične) in za socialni mir.

Vsi ti med seboj tesno povezani zgodovinski koraki Zahodne Evrope in njenih posamičnih narodov ter njihovih mednacionalnih odnosov vnašajo tudi nove elemente praktičnega krščanstva na novi, višji zgodovinski ravni in gradijo novo, bistveno bolj humano Evropo, kot je bila prejšnja. Zahodna Evropa je s tem postala dovolj jasen orientacijski svetilnik za druge narode Evrope in sveta.

Pri tem je treba poudariti: samo če dojamemo pravo bistvo evangelijskega krščanstva (ne glede na razne institucionalne in ceremonialne forme kasnejšega krščanstva), ga lahko tudi najdemo v izrazito novih formah sodobne Zahodne Evrope. Demokratični socialisti se s temi ocenami ne odrekamo svoji dosedanji poti. Ne gre nam za prestiž, niso nam predvsem pomembni samo termini "socializem", "kapitalizem", "solidarnost" ipd., ampak nam gre za boljše, celovitejše življenje delojemalcev in vseh ljudi. Samo če se dojamemo notranje bistvo izvornih krščanskih pogledov na človeka in družbo, ga moremo uzreti v novih evropskih družbenih oblikah.

5. VLOGA KRŠČANSKE KULTURE V OBLIKOVANJU MEDNACIONALNIH ODNOSOV V VZHODNI, SREDNJI IN JUGOVZHODNI EVROPI

Najvažnejši neposredni humani cilj vseh družbenih subjektov (države, religije, stranke, znanost, vzgoja) bo zlasti v tistih delih Evrope, ki so pripadali Vzhodnemu bloku: razviti gospodarstvo in socialne odnose približno tako, kot jih je Zahodna Evropa v drugi polovici 20. stoletja. Ta cilj imperativno vsilujeta sedanje gospodarsko razsulo in bedni gospodarski položaj ogromne večine prebivalstva v teh vzhodnoevropskih deželah (vključno z deželami bivše Jugoslavije, ki niso bile v Vzhodnem bloku, so se pa zaradi sedanje mednacionalne vojne znašle že v težjem položaju). Premik Vzhodne in Jugovzhodne Evrope na raven Zahodne Evrope, ki bo zahteval ogromne napore, dolge kakšno stoletje - bo racionalen in uspešen samo, če bo upošteval sedanja pozitivna izkustva Zahodne Evrope; bilo pa bi skrajno neracionalno, če bi Vzhodna Evropa ponavljala napake Zahodne Evrope 19. stoletja in prve polovice 20. stoletja.

Positivno prihodnjo usmeritev dežel Vzhodne, Jugovzhodne in Srednje Evrope lahko duhovno pospeši zlasti skupna krščanska tradicija Zahodne, Vzhodne, Srednje in Jugovzhodne Evrope. Znano je, da ima vsaka dežela Evrope izrazite specifičnosti in da nobena dežela nekdanjega Vzhodnega bloka (razen Češke) ni pred stalinizmom niti od daleč dosegla ravni razvitih zahodnih dežel. Socialna in pravna država, socialno tržno gospodarstvo in demokratični odnosi med narodi, ki se danes uresničujejo v Zahodni Evropi, so zelo blizu krščanskim evangelijem - ti pa so najvažnejši skupni del duhovne kulture celotne Evrope in tudi Vzhodne Evrope. Izvirni humani in socialni duh evangelijev je torej tista največja posebna duhovna vrednota, ki lahko v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi odpre in osvetli pota podobnemu modelu socialnega razvoja, kakršen se je že pokazal kot najuspešnejši v Zahodni Evropi v drugi polovici 20. stoletja.

Na vsej dolgi in težki prihodnji stoletni poti Vzhodne in Jugovzhodne Evrope v vzhodnoevropski smeri bodo vsi sodobni evropski humanisti lahko dobili pomembne vzpodbude v ogromnem dvestoletnem duhovnem in družbenem delu, ki so ga v povezovanju krščanstva s sodobnimi socialnimi in nacionalnimi problemi uresničili največji duhovi in graditelji humanosti Vzhodne, Jugovzhodne, Južne in Srednje

Evrope: Tolstoj, Dostojevski, Masaryk, Goethe, Prešeren, Svetozar Marković, Tučević, Strossmayer, Slomšek, Janez Evangelist Krek, Cankar, Krleža, Matoš, Gramsci, Cesarec, Tito, Kocbek, papež Janez XXIII., Janez Janžekovič, kardinal Koenig, Trstenjak, Finžgar, Grmič in mnogi drugi.

Ta del referata posvečam predvsem tistim pozitivnim elementom v njihovem delu, ki so danes najbolj aktualni. (Ne zanikam možnosti, da so lahko diskutabilne nekatere teze teh velikih mož, niti jih poskušam divinizirati, saj so le uspešno izrazili širše in nujne zgodovinske evropske tokove.)

Dosedanja zgodovina ni opazila, da skoraj vsi omenjeni veliki povezovalci krščanstva ter sodobne socialne in nacionalne problematike izhajajo iz Vzhodne, Srednje, Južne in Jugovzhodne Evrope - torej s področij, kjer je bila krščanska baza do danes bolj živa kot v nekaterih najbolj razvitih industrijskih svetovnih urbanih okoljih in kjer so bili socialni in nacionalni problemi najbolj zaostreni.

Sodobno povezovanje krščanstva in sodobnih socialnih in mednacionalnih tokov v Zahodni Evropi ima torej pomembno predhodno duhovno zorenje, kontinuiteto in tradicijo tudi v deželah Jugovzhodne, Južne, Vzhodne in Srednje Evrope.

A. Razlika med humano graditvijo nacij in šovinističnim nacionalizmom

Številni napredni evropski kulturni in družbeni delavci, ki so poznali temelje evangelijske etike in antropologije, so v zadnjih dvesto letih uvideli globok prepad med zavzetim humanim graditeljstvom lastnega naroda/nacije (njegove duhovne kulture, gospodarstva, sociale, izobrazbe in nacionalne svobode) ter polaščevalnimi in zagrizanimi nacionalizmi (ki so se pogosto moralistično skrivali za krščanskim imenom).

V vsej antiki, v vsem srednjem in novem veku niso mogli evropski humanisti 19. in 20. stoletja najti nobenega tako jasnega humanističnega koncepta glede odnosov med etničnimi skupinami, kot v evangelijskih (sodobni narodi/nacije so etnične skupine, ki vsebujejo zelo podobne, vendar ne iste zakonitosti in probleme, kot so bili odnosi med Židi, Samaričani, Rimljani, Grki in "barbari", ki so tako plastično prikazani v evangelijskih). Jezusovo stališče do njegove lastne etnične skupine (Židje) in do drugih etničnih skupin je vzorno jasno: Jezus najvišje ceni, prevzema in razvija v lastnem narodu njegovo etično-humano izročilo ("prišel sem spolnit postavo"), obenem pa je oster kritik vsega v lastnem narodu, kar je nehumano, čeprav se skriva za židovskim imenom in slavo (tedanji židovski vladarji, izkoriščevalci, farizeji, pojavi formalizma in moralizma med Židi). Jezus ima torej isto vrednostno merilo za lastno etnijo in za vse druge etnije: humanost, ki je obenem uresničevanje božanskega v človeškem. Za Jezusa in za Pavla ni najmanjšega dvoma, da se človeško dobro in človeško zlo lahko pojavljata v vseh etničnih skupinah (enako kot pri Židih, tudi pri Samaričanih ali Rimljanah ali pri barbarih). Tudi ta kristalna jasnost etičnih pogledov na odnose med narodi dviga evangelije visoko nad vse dotedanje izoblikovane poglede.

Humaniteta kot merilo odnosov med narodi ima direkten krščanski izvor pri Prešernu in Masaryku.

Prešeren je to najjasneje izrazil v epu Krst pri Savici. Ko junak tega epa Črtomir ogorčeno obsodi nasilno pokristjanjevanje Slovanov, Prešernov krščanski duhovnik točno odgovori:

de smo očeta enega sinovi,
ljudje vsi bratje, bratje vsi naródi

in še:

kak se je boži sin zato učlovečil,
de bi otel naróde in osrečil

Masaryk v svoji knjigi Svetovna revolucija pogosto obravnava najpomembnejšo dilemo dveh tisočletij Evrope in zlasti 20. stoletja: aut Caesar aut Jesus! To je najvažnejše razpotje tako za socialne odnose, kot za odnose med narodi: odtujena absolutna oblast (cezarizem) je nezdružljiva s pristnim krščanstvom, je njegovo dilematično nasprotje. Ker so po Jezusu krščanski vladarji, krščanski voditelji in krščanski politiki samo tisti, ki dosledno "služijo" napredku ljudstva, je izrazito nekrščanska tudi vsaka oblast nad tujimi ljudstvi.

Na svoj specifični način je humane odnose med narodi v precejšnji meri uresničevalo osvobodilno antifašistično gibanje na prostoru nekdanje Jugoslavije, ki je v drugi svetovni vojni našlo edini izhod iz divjega klanja med deli jugoslovanskih narodov v pozitivni vrednoti bratstva med vsemi narodi na prostoru bivše Jugoslavije in ki je kasneje med temi narodi tudi precej uresničilo načela enakopravnosti, sodelovanja in medsebojne pomoči. V tem procesu pa so se nadaljevale, konvergirale in se sintetizirale vrednote etnične tolerance, etničnega, religioznega in kulturnega sožitja, ki so jih že davno pred antifašističnim gibanjem več stoletij gojili napredni nosilci različnih etnij, različnih religij in kultur na prostoru bivše Jugoslavije. Na primer, muslimanstvo je bilo v Bosni vse od začetka za tedanji zgodovinski kontekst precej versko in kulturno tolerantno, saj je živela v Bosni že od 16. stoletja ne ravno idealna, vendar delna realna toleranca, sožitje in medsebojno oplajanje židovske, muslimanske, pravoslavne in katoliške religije in kulture. Sedanje etnično "čiščenje" v Bosni in Hercegovini je torej ogromen zgodovinski korak daleč nazaj!!

Velik prispevek sožitju in plodnemu sodelovanju različnih narodov, religij in kultur na prostoru nekdanje Jugoslavije sta dala protestant Trubar in katoliški škof Strossmayer. Zato: enakopravno bratstvo med katoliki, pravoslavnicami in muslimani na osnovi skupnih vrednot ni šele odkritje antifašističnega gibanja Jugoslavije, ampak je bilo že tako živo v 19. stoletju, da se je oblikovalo tudi v ljudsko modrost in pregovor: "Brat je mio, koje vere bio."

Ker so bile te večstoletne vrednote v sedanji mednacionalni vojni na prostoru bivše Jugoslavije krvavo razmesarjene, je seveda nemogoče, da bi sedanje in naslednje generacije obnavljale drugo Jugoslavijo ali gradile tretjo Jugoslavijo. Vendar štiristoletne pozitivne tradicije verskega, kulturnega in etničnega sožitja - začenši z muslimansko Bosno - predstavljajo dragoceno spodbudo za humano usmeritev mučne normalizacije Balkana v naslednjih sto letih.

Velikanski prispevek jasnemu in plodnemu kriteriju za vrednotenje vseh nacij in vseh mednacionalnih odnosov v Srednji in Jugovzhodni Evropi je dal tudi Goethe s pozitivno oceno srbskih ljudskih pesmi. Ta Goethejev prispevek bi lahko po svoje strnili in sklep: glavno merilo življenjske sposobnosti in vrednosti vsakega naroda je kulturna tvornost katerekoli vrste. Če smo tako na svoj način, vendar, upam, utemeljeno interpretirali Goetheja, lahko izvedemo še naslednjo konsekvenco: vsaka nacionalna ustvarjalnost je dokaz življenjske moči nacije-naroda, vsako uničevanje lastnih in tujih vrednot je znak primitivnega nacionalizma. S tem pa smo tudi zanikali tiste zgrešene teze, ki so bistvo življenjske sile in vrednosti nacij videle samo v eni komponenti, na primer samo v biološko-rasnih značilnostih ali samo v državnosti ("zgodovinski narodi"), in ki so imele znane težke zgodovinske posledice zlasti v 20. stoletju.

Jasna ločnica med požrtvovalno vsestransko humano graditvijo lastnih narodov in med primitivnimi nacionalističnimi šovinističnimi težnjami se je najostreje začrtala (in se povezala z izvornim krščanskim vrednotenjem) prav pri kulturnih in družbenih

delavcih Srednje, Vzhodne in Jugovzhodne Evrope: Masaryk, Prešeren, Svetozar Marković, Cankar, Krleža, Matoš, Kocbek, Stjepan Radić in drugi.

Prav v nacionalnem razvoju svojih dežel so bili ti veliki ustvarjalci najjasnejši, najbolj živi, najbolj vznemirljivi in celo najostrejši mejniki in kažipotni med naprednim, kulturnim vzponom svojih narodov in nizkotnimi nacionalistično-šovinističnimi težnjami v lastnem narodu.

Vsi pravkar omenjeni filozofi, sociologi in književniki so sami s svojimi najvišjimi kvalitetnimi prispevki ne samo dali največji individualni prispevek kulturnemu in humanemu oblikovanju svojih narodov, ampak so s tem svojim kvalitetnim delom zarisali najjasnejšo in nesporno mejo med humanim in nehumanim v lastnem narodu/naciji: na eni strani dragoceno filozofsko, politično ter sociološko delo Masaryka, izvirno sociološko, ekonomsko in publicistično delo Svetozarja Markovića, najvišje umetniške kvalitete Prešerna, Cankarja, Kocbeka, Krleže in Matoša ter njihovo požrtvovalno delo za nacionalni napredek - na drugi strani najostrejša kritika lažnega slovanstva in lažnega nacionalnega romantizma s strani Masaryka ("kraljedvorski rokopisi"), kritika samoživega in plehkega nacionalizma s strani Krleže, Matoša in Cankarja, Prešernova kritika provincialno-avtarkičnega domačijstva (Nova pisarija) in najostrejša kritika Svetozarja Markovića na račun imperialističnih potez vodečih slojev njegove lastne nacije.

B. Nerazdvojna povezanost nacionalne in socialne problematike

Najtesnejša povezanost nacionalne in socialne problematike pri velikih kulturnih in družbenih graditeljih Srednje, Jugovzhodne in Vzhodne Evrope je tudi velik prispevek h graditvi nove Evrope in ima močne izvore v krščanski misli: realnemu vsestranskemu bratstvu ljudi istega naroda je nujno komplementarno humano bratstvo med narodi. Nacija se gradi na humani način samo, če se uveljavlja socialna pravičnost znotraj nacije, in samo tedaj je nacija sposobna premagati svoje stalne latentne nacionalistične težnje in graditi humane odnose med narodi. Jezusovo veliko prenovitveno gibanje ne dvigne visoko samo socialno podrejenih, toda etično vrednih posameznikov lastnega naroda (ribiče, tesarje), ampak po merilu te etične vrednote dvigne tudi navidezno etnično in socialno "manjvredne" pripadnike drugih etničnih skupin (Samaričane, "barbare").

Zato je Masarykov pristop k socialnim in nacionalnim odnosom izrazito moderno krščanstvo, krščanstvo v času industrijske in postindustrijske družbe. Za Masaryka je prava demokracija lahko samo socialna, njena dosledna izvedba v mednarodnih odnosih pa nujno vključuje tudi dosledno samoodločbo in svobodo malih in potlačenih narodov.

Obnovljeni izvorni krščanski duh Tolstoja živo vpliva na Stjepana Radića. Praktični krščanski duh v Radićevem političnem gibanju združuje težnjo po vključitvi kultiviranih kmečkih množic v nacionalno gibanje z doslednim miroljubnim prijateljstvom med narodi in še posebej med Hrvati in Srbi. Za Radića je skrajno sramotna katerakoli nacionalistična teza "borili se bomo do vašega ali našega uničenja" najstrašnejši zločin. Svetozar Marković je notranje povsem koherenten v težnji socialno organizirati srbski narod tako, da se reši socialnega izkoriščanja svoje lastne birokracije, in v težnji, da prepreči nasilje te iste birokracije nad drugimi balkanskimi narodi.

Pri Slomšku je nerazdvojno povezano kultiviranje zlasti tiste večine nižjih slojev slovenskega naroda, ki v njegovem času žive na vasi in podeželju (šolstvo, Mohorjeva družba), z obrambo tega naroda pred potujčevanjem in z graditvijo nacionalne samozavesti in subjektivitete. Novo stopnico k samostojnosti slovenskega naroda v moder-

nem industrijskem času gradi Janez Evangelist Krek tako, da organizira slovenske katoliške delavce in kmete in da jih usposablja za samostojne subjekte v burnem času kapitalizma. Čeprav na videz profano, je bilo po mojem mnenju tako delovanje Kreka izrazito krščansko, saj je Jezusovo gibanje prvo v svetovni zgodovini, ki je sistematično kultiviralo ljudi iz nižjih slojev, da bi postali samostojni etični in socialni subjekti in da bi prenehali biti objekti (Tolstoj, Gramsci).

Očitna je nerazdvojna povezanost kulture, etike in politike v Cankarjevem in Krleževem umetniškem in socialnem delovanju, v njuni kritiki gnilih socialnih in mednacionalnih odnosov v hierarhični družbi v jugoslovanskem prostoru ter v njuni težnji po temeljitem izboljšanju socialnih in mednacionalnih odnosov.

6. POVEZANOST ZAHODNE, VZHODNE IN JUGOVZHODNE EVROPE NA REALNIH KRŠČANSKIH OSNOVAH

Govorica o realnih krščanskih temeljih celotne Evrope, ki sega od Atlantika do Urala, se zdi nerealna samo mislecem abstraktne identitete, na primer filozofskemu racionalizmu ali dogmatičnemu delu marksizma - ki sami nimajo realnih filozofsko-antropoloških predstav o bistvu človeka in o krščanski filozofiji človeka.

Vsi misleci zelo različnih abstraktnih identitet zožijo uresničevanje človeškega ideala v empirični zgodovini na iluzijo o nastanku absolutne identitete in absolutne harmonije v empiričnem človeštvu. Toda v izvorni evangelijski misli je tudi najboljši človek bitje notranjih nasprotij, nihanja med temi nasprotji in neprestanega boja, da se ta nasprotja oblikujejo v vredne fragmente z napornimi dejanji.

Zato naša teza o realnosti krščanskih temeljev sodobne in nove Evrope niti od daleč ne pripisuje niti sodobni niti prihodnji Evropi absolutne vrednostne harmonije in perfekcionizma, ampak samo tako možno gibanje "večnih" družbenih nasprotij, v katerem dobro v zgodovinskem preseku in boju vsaj nekoliko prevladuje nad njim.

Tudi strogo objektivno, znanstveno analiziranje evropske zgodovine ne more zanikati očitnega zgodovinskega preobrata: medtem ko je v prvi polovici 20. stoletja v Evropi gigantsko zlo (dve strahotni vojni, velika ekonomska kriza, fašizem, stalinizem, imperializem) prevladovalo nad dobrim - pa nasprotno, v drugi polovici 20. stoletja v Zahodni Evropi dobro (mir, gospodarsko blagostanje, precej uveljavljene temeljne človeške pravice, socialna država) prevladuje nad zlim. Vsi realni humanisti - ne glede, ali smo laiki ali pripadamo religijam - pa lahko cenimo in ljubimo Evropo kot našo skupno domovino že, če bo tudi v bodoče vredno vsaj prevladovalo nad ne vrednim. Realni humanisti se zavedamo, da v Evropi in v človeštvu nikoli ne bomo popolnoma izločili družbenih nasprotij, družbenih kriz in zastojev, družbenih odtujitev in drugih nehumanosti. Zato je lahko naš veliki cilj v empirični zgodovini človeštva že prevladovanje življenja nad smrtjo, miru nad vojno, normalnega napornega življenja nad razkrojem. Naša predstava o realnosti evropskih krščanskih temeljev seveda ni vulgarno materialistična, ampak aristotelovska in izvorno krščanska. Gre za realizacijo občega v posamičnem, za uresničevanje občih vrednot v konkretni zgodovini: v sodobni Zahodni Evropi lahko vidimo že delno in začetno realizacijo, inkarnacijo - ki niti od daleč in nikoli ne bo popolna, vendar je že otipljiva - humanega krščanskega duha. Ta duh se sedaj v Zahodni Evropi ne uresničuje samo v številnih mikroskupinah in osebah (kot v prejšnji zgodovini), ampak tudi na ravni državne politike in v humanem oblikovanju celih zahodnoevropskih nacij s socialnim tržnim gospodarstvom, s socialno in pravno državo.

Seveda pa moramo vestno precizirati realni sedanji domet tega zahodno-evropskega humanističnega napredka: uresničen je predvsem v večji socialni pravičnosti, v ustvarjanju bolj enakih ekonomsko-socialnih in pravno-državnih pogojev za vse zahodnoevropske ljudi. Prav nič pa ni napredovala - večkrat je celo nazadovala - evropska duhovno-osebna kultura. Ta celoviti osebno-kulturni razvoj celo dušita: prevladujoča ozka specializacija dela in enostranski potrošniški materializem. Ker pa potrošniški materializem ni totalitarni sistem, imajo vsi napredni duhovno-kulturni subjekti v pogojih evropske pravne in socialne države vse možnosti, da potrošniško-odtujeni stil življenja zamenjajo na demokratičen način z modernim kulturnim stilom.

Moderni kulturni stil življenja - in Jezus je prvi zgodovinsko znani kulturni vzgojitelj množic, je prvi Veliki Rabi - pa je perspektivno tudi mnogo realnejši od potrošništva, saj vsestransko kulturno življenje (duhovna kultura, demokratična kultura, telesna kultura) veliko lepše izpolni posamezno osebo, kot potrošništvo, in je tudi veliko bolj ekonomično od potrošništva (velikokrat se zmotno misli prav narobe). Moderni kulturni stil življenja bi bil torej rešitev težke evropske in svetovne uganke: kako živeti polneje, humano bogateje in obenem bolj ekonomično. Ta formula (novi kulturni stil) pa je zlasti za Evropo edina rešilna, ker - namesto strahotnega potrošniškega uničevanja evropskih gozdov, zraka, prsti, vode, klime in surovin - omogoča tisto bistveno bolj polno in bolj ekonomično življenje, ki bo edino sposobno premagati preteči gigantski kolaps evropskega naravnega okolja in s tem vse evropske civilizacije in kulture (po ocenah mnogih resnih ekoloških strokovnjakov bi lahko v manj kot sto letih Španija, Italija in Balkan postale stepska-puščavska področja, kar bo seveda tudi močan udarec za ostalo Evropo).

Zahodnoevropsko uresničevanje krščanskih in socialističnih vrednot (pa tudi vrednot velike revolucije Francozov: enakost, bratstvo, svoboda) v drugi polovici 20. stoletja ni slučajen izmislek genialnih posameznikov, ampak ima zelo globoke in realne korenine v nedavnih grozovitih izkušnjah same Evrope. Žive sedanje vrednote zahodnoevropske socialne in pravne države, socialnega tržnega gospodarstva in modernih človeških pravic izvirajo tudi iz težkih in realnih zgodovinskih izkušenj. Tudi evropski vodeči sloji so spoznali, da sta njihov ekonomski profit in družbena pozicija sigurnejša, če se uresniči temeljni družbeni konsenz, zgodovinski kompromis med delom in kapitalom v obliki socialne in pravne države, socialnega in mednarodnega miru in sodelovanja. Vladajoči sloji Zahodne Evrope so spoznali, da neracionalni boj za trenutnim maksimalnim profitom posameznika ali države in za absolutno oblast ozkih elit vodi v uničujoče svetovne vojne in v totalitarizme (fašizem, stalinizem), ki najbolj uničujejo celotno evropsko družbo in njene pozicije v človeštvu (to je bil nedvomni rezultat prve in druge svetovne vojne). Socialna država, družbeni in mednarodni mir pa so obenem v evidentnem interesu tudi nižjih slojev - torej cele evropske družbe. Zato je moderno uveljavljanje antropoloških krščanskih in modernih socialističnih vrednot v obliki socialne države tudi izrazit realizem druge polovice 20. stoletja, saj je to razumen in normalen človeški interes zahodnoevropskih narodov, ker gradi v vsaki naciji in državi zdravo enotnost in gibanje različnega.

Ta veliki zgodovinski vzpon Zahodne Evrope pa niso spodbudile samo strašne izkušnje dveh velikih vojn, ampak je v zadnjih dvesto letih oživljala tudi renesansa krščanskega duha, ki se je povezovala z najbolj bolečo sodobno socialno problematiko. Sedanji evropski postopni realizaciji krščanskih vrednot na novi, višji ravni države in nacije, ki je sicer še nezadostna, (glede kulture) a vendar dejanska (glede ekonomije, sociale, države in prava) je dvesto let prej utirala pot pomembna duhovna obnova evropskega krščanstva v umetnosti, filozofiji, znanosti, politiki in religiji. Tudi ta globoka duhovna obnova, kateri so dale Vzhodna Evropa, Jugovzhodna

Evropa in Južna Evropa pomembne deleže, je prispevala k sedanji postopni in začetni socialni realizaciji krščanskih in socialističnih vrednot v Zahodni Evropi.

V tem obujanju humanega in socialnega evangelijskega duha so sodelovale poleg naprednih krogov v institucionaliziranih religijah (svetovno zgodovinski pomen drugega vatikanskega koncila in papeža Janeza XXIII.) tudi umetnost (Tolstoj, Dostojevski, Cankar, Krleža, Cesarec in drugi), politika (mnogi zahodnoevropski socialdemokratski in krščanskodemokratski politiki že celo stoletje poudarjajo duhovno zvezo njihovih gibanj s krščanstvom) in filozofija (Masaryk, Gramsci, Maritain, Mounier).

Ta zgodovinska dejstva dokazujejo, da je krščanski duh v Evropi mnogo širši, kot so okviri religioznih institucij in da je krščanski duh globoko ukoreninjen in živo prepleten s celotno zgodovino Evrope, da ustreza vsem dimenzijam evropskega življenja in da sodeluje v nastanku najvišjih kvalitet v umetnosti, politiki in filozofiji.

7. OPTIMALNA SAMOPOMOČ JUGOVZHODNE IN VZHODNE EVROPE V SEDANJI TRANZICIJI IN OPTIMALNA POMOČ ZAHODNE EVROPE

Poleg možnosti raznih ekonomskih, znanstvenih in tehničnih pomoči, ki jih Zahodna Evropa lahko prispeva težki in dolgotrajni tranziciji Vzhodne in Jugovzhodne Evrope ter dela Srednje Evrope (ki je bil v Vzhodnem bloku), obstajajo tudi druge zelo važne posredne oblike pomoči Zahodne Evrope. Zlasti je za uspešno tranzicijo Vzhodne Evrope nujna dolgoročna stabilnost sedanje pozitivne usmeritve Zahodne Evrope in njena usmerjena pomoč najbolj kreativnim, najbolj samostojnim in najbolj moralnim družbenim in političnim grupacijam v Vzhodni Evropi.

Tranziciji drugih delov Evrope v novo skupno Evropo bo Zahodna Evropa bistveno pomagala, če bo v naslednjih desetletjih ohranila in poglobila visoke vrednote, ki jih je uresničevala v drugi polovici 20. stoletja in ki so v mnogočem moderna oblika krščanstva. Zahodna Evropa bo s tako vsebino lahko vzor in razvojna spodbuda drugim delom Evrope, ki bodo zaradi tega vzora lahko bolj racionalno razreševali svoje družbene probleme in ne bodo razmetavali svoje družbene energije na stranpoteh. Na primer na brezumne nacionalizme v Vzhodni Evropi in zlasti v Jugovzhodni Evropi lahko pozitivno delujejo dejstva, da večje države danes v Zahodni Evropi ne diktirajo manjšim državam, da so odnosi med njimi že precej demokratični in da danes v Nemčiji in Avstriji religije, krščanske in socialistične stranke enotno nastopajo proti pojavom pretiranega domačega nacionalizma. (Res pa so tudi v Zahodni Evropi še nekateri nerešeni mednacionalni problemi.)

Velik del sodobnih razvojnih težav v tranziciji Vzhodne, Srednje in Jugovzhodne Evrope iz totalitarizma v normalno družbo, pa tudi težav v njihovih mednacionalnih odnosih - izvira iz naslednjega dejstva. Številni akterji sedanjih sprememb v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi niso dojeli novih in globokih pozitivnih sprememb v Zahodni Evropi v drugi polovici 20. stoletja. Mnogi akterji so govorili, da jim je vzor Zahodna Evropa, pred svojimi duhovnimi očmi pa so imeli zelo staro Evropo iz 19. in začetka 20. stoletja, ne pa sedanje zelo drugačne Evrope. Ti vzhodnoevropski akterji sprememb, katerih duhovi so napolnjeni samo s starimi socialnimi predstavami 19. ali celo 17. stoletja, so iskreno, toda skrajno površno menili, da so najbolj zdrave sile preboja iz neostalinističnega totalitarizma: 1. najbolj pregreti nacionalizmi, 2. popolnoma neomejeno kapitalistično tržišče iz 19. stoletja (ali celo kapitalistična prvobitna akumulacija iz 16. in 17. stoletja) in 3. večstrankarstvo, ki bije brezobziren boj za oblast, ne oziraje se na elementarno moralo. Kratko rečeno: menili so, da so edine "zdrave

sile" neomejeni nacionalni egoizem, neomejeni privatno-ekonomski egoizem in neomejeni politično-strankarski egoizem. Ta plitva teoretska redukcija človeka in družbe na primitivni, neumni egoizem je imela v ozadju siromašno filozofsko antropologijo, siromašno zoževanje človeka in človeških skupin, ki so izrazita večplastna bitja zelo različnih interesov. Vse te površne teorije, ki niso upoštevale večplastne človeške narave, niti najnovejših sprememb v kapitalizmu in v Zahodni Evropi, so že v treh letih po zlomu stalinizma v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi doživele težke poraze: milijonske tragedije, ki so jih že povzročili kratkovidni nacionalizmi v bivši Jugoslaviji in v nekaterih delih Vzhodne Evrope ter volilni neuspehi v deželah, ki so hotele uvesti kapitalizem 19. stoletja, ne oziraje se na elementarne potrebe večine ljudi.

Sedanji porazi zastarelih teorij v Jugovzhodni in Vzhodni Evropi so zopet potrdili, da so najbolj realna pot v moderno evropsko družbo sodobne realne vrednote Zahodne Evrope, ki so v precejšnji meri sodobna oblika krščanskih vrednot: socialna in pravna država in tak zgodovinski konsenz med sloji (zlasti med delom in kapitalom), med strankami in narodi, ki ima vsaj elementarno etično vsebino (torej realnost etične politike, v nasprotju z mnenji, da je ona nekaj meglenege). Sodobne Vzhodnoevropske dežele niso več zaostale poljedelske dežele, ki so skoraj do druge svetovne vojne imele ogromno večino poljedelskega prebivalstva razpršenega po globoki provinci, ampak so skoraj vse že opravile prvobitno akumulacijo, prvo stopnjo industrializacije in imajo že številno pismeno prebivalstvo v mestih, ki ga je mogoče pridobiti k sodelovanju samo s (krščansko, socialistično) skrbjo za njegove elementarne potrebe in ki ga ni mogoče več obvladovati z nasiljem in nacionalnimi miti (to je v polni meri že dokazal uspešni razvoj Zahodne Evrope v drugi polovici 20. stoletja).

Zato je politika sinteze med kapitalizmom in socialno državo (ki seveda ne more zagotoviti niti luksuza niti lenobe, mora pa zagotoviti elementarne potrebe množic) najbolj realna politika tudi za Vzhodno Evropo. Brezobzirne oblike kapitalizma in bolanega nacionalizma pa so tudi v Vzhodni Evropi že povsem nerealne in morajo doživeti poraz. Naj mi bo dovoljeno, da opozorim: Jezusovo veliko prenovitveno gibanje - ki je bilo prva zgodovinsko znana vzgoja množic - je imelo res za osnovni cilj duhovno vzgojo množic, ki pa je Jezus nikoli ni odvajal od njihovih materialnih potreb. Zato se je zapisovalcem resnice o njegovem življenju pogosto zdelo pomembno omeniti kot del vsebine tega gibanja tudi stalno Jezusovo skrb, da so množice nasičene duhovno in telesno, kot tudi, da je bila sijajna duhovna skupnost prvih kristjanov obenem tudi socialno-ekonomska skupnost (Apd, 4, 32-37 in 5, 1-11; Mr, 10, 29-31). Kdor ne upošteva te duhovno-materialne celovitosti krščanskega antropološkega in socialno-ekonomskega koncepta, ni sposoben realizirati krščanskih vrednot v konkretni politiki.

Zato ni samo za Zahodno Evropo, ampak še tudi za Vzhodno Evropo najbolj realna tista sinteza in tista razvojna pot v bodočnost, ki vsebuje moderno obliko krščanske humanitete. Tudi ta pot bo lahko zahtevala stoletje časa, da Vzhodna in Jugovzhodna Evropa dohitita Zahodno Evropo. Toda vsakršna druga pot ni samo daljša, ampak je lahko pogubna in vodi nazaj v skrajno mračne prilike evropske prve polovice 20. stoletja: sedanje morebitno brezobzirno ekonomsko izkoriščanje v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi bi skrajno zaostri socialne konflikte, ti pa nas lahko zopet vrnejo v totalitarizme, ki seveda iščejo izhode (kot v prvi polovici tega stoletja) v bolnih nacionalizmih, v militarizmih in v vojnah. Če bi prišlo do takega retrogradnega razvoja v Vzhodni, Srednji in v Jugovzhodni Evropi, bi ta nedvomno imel negativne posledice v Zahodni Evropi. Morebitni gospodarski, socialni in politični razkroj v Vzhodni Evropi, v Jugovzhodni in v Srednji Evropi ne bi samo zelo zožil tržne, investicijske in prometne možnosti Zahodne Evrope v drugih delih Evrope,

ampak bi lahko izzval tudi socialne nemire, krepitev militarizma in nacionalizma v Zahodni Evropi, kar bi uničilo sedanje ugodno socialno-ekonomsko stanje v Zahodni Evropi in jo onespodobilo za izredno težke naloge, ki so pred njo (resnična velika nevarnost zelo bližnjega kolapsa naravnega okolja v Evropi). Zato je tudi v velikem interesu Zahodne Evrope tak normalni razvoj Vzhodne, Srednje in Jugovzhodne Evrope, ki je utemeljen na vrednotah, kakršne najbolj ustrezajo sedanjemu času.

Mednacionalni spopadi v bivši Jugoslaviji, ki so jih izzvali zastareli skrajni nacionalizmi, so eklatanten dokaz, kako potrebne in kako realne so za vso Evropo - od Atlantika do Urala - tiste vrednote, ki so najbližje krščanskemu humanizmu. S temi jugoslovanskimi tragedijami se niso samo zožila tržišča, turistične, prometne in celotne razvojne možnosti vse Evrope, ampak so se prav ob konfliktih v bivši Jugoslaviji začele kazati politične razlike med glavnimi državami Zahodne Evrope: med Francijo, Nemčijo in Anglijo, ki so prav glede konfliktov v Jugoslaviji zavzele delno različna stališča.

Vsi evropski humanisti (ne glede na to, iz katerega evropskega zgodovinskega kroga izhajamo: ali religioznega ali liberalnega ali socialističnega) želimo, da se ohrani dosedanja enotnost teh velikih Zahodnoevropskih držav, ki je glavni politični temelj enotnosti vse Evrope na skupnih vrednotah. Prepričani smo, da ta enotnost med Nemčijo, Francijo in Anglijo še ni bistveno zrušena in da je šlo v njihovih delno različnih politikah (do novih držav bivše Jugoslavije) bolj za taktične, kot za temeljne politične razlike. Na srečo je ves čas jugoslovanske krize - kljub taktičnim razlikam - ostala prisotna enotna težnja ZDA, Anglije, Nemčije, Francije, Rusije in Italije, da se čimprej obnovi mir v bivši Jugoslaviji.

Toda: da bi se ta temeljna enotnost Zahodne Evrope ohranila in še poglobila v smeri, ki bi omogočala nacionalne posebnosti vsake evropske nacije, velike ali majhne - je potrebna skrajna pozornost vse evropske politike in znanosti, da se ne bi nehote znašli pred takimi prepadi kot leta 1914 in leta 1939. Odgovorni v Evropi (politiki, duhovni delavci, znanstveni delavci) morajo še enkrat temeljito premisliti slabe in dobre izkušnje vse Evrope v 20. stoletju, posebno pa najnovejše izkušnje najnovejših burnih procesov v Vzhodni, Srednji in Jugovzhodni Evropi.

Sklep te študije bo navidez pragmatičen. Vendar upam, da bo ta sklep v doslednem duhu aristotelovskega in krščanskega filozofskega realizma, v duhu entelehijske občega v konkretnem posebnem in posamičnem. Zato v zaključku navajam nekaj imperativnih aktualnih modusov uresničevanja običnih krščanskih vrednot v sedanjih posebnih pogojih Jugovzhodne, Srednje in Vzhodne Evrope:

- ostra ločitev intenzivnih humanih nacionalnih stremeljenj in brezumnih nacionalizmov v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi,
- vnašanje morale v politiko kot glavna transcendenca politične nemoči političnih elit v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi,
- dosledna gojitev skupnih vrednot krščanskih, socialističnih in drugih strank, delovanje teh strank ali v obliki koalicij ali izključno konstruktivne opozicije v cilju prevlade interesov ekonomskega in socialnega razvoja celotne družbe nad ozkimi egoizmi "elit" vseh vrst,
- podpora vseh evropskih humanistov vsem kreativnim in moralnim političnim skupinam, ne glede na njihove formalne politične etikete in na deklarirane svetovne nazore,
- privilegirane možnosti etničnega razvoja nacionalnih manjšin v vsej Evropi,
- najostrejša obsodba vsakega "etničnega čiščenja" in visoko vrednotenje multikulturnega sožitja v vsej Evropi.

Fenomenologija ali pojavoslovje, organska enotnost in učenje

I. del

MATJAŽ POTRČ

POVZETEK

V prvem obširnejšem delu poteka razprava o razmerju fenomenologije oziroma pojavoslovja ter organske enotnosti. Na podlagi pridobljenih spoznanj je nato pregledan pomen učenja tako za določitev pojavoslovja kot tudi za določitev umetne inteligence. Tako je načrtana ena močna pot od pojavoslovja oziroma fenomenologije h kognitivni znanosti oziroma k znanosti o spoznanju.

ABSTRACT

PHENOMENOLOGY, ORGANIC UNITY AND LEARNING

First, the relation between phenomenology and organic unity is discussed. Building on the acquired results, and particularly stressing the importance of environment, there follows an overview of the meaning of learning for determining of phenomenology and of artificial intelligence. By this means, one possible itinerary from phenomenology towards the cognitive science is sketched.

FENOMENOLOGIJA IN ORGANSKA ENOTNOST

V naslednjih vrsticah bo govor o fenomenologiji ter o organski enotnosti.

Najprej bodo predstavljeni pojavi oziroma fenomeni in pojavoslovje oziroma fenomenologija. Ob tem bo stopila na prizorišče organska enotnost. Nato bo tekla beseda o tezi glede omejitve bitnosti, in sicer sprva ob primeru običajnih stvari, potem pa še glede organizmov in pojavov. Na koncu bom razpravljal o nekaterih točkah, ki bodo prišle v ospredje pri obravnavi omenjenih vprašanj.

I. POJAVI OZIROMA FENOMENI IN POJAVOSLOVJE OZIROMA FENOMENOLOGIJA

Pojavi oziroma fenomeni so stvari, ki pač so. Korenita trditev pojavoslovja oziroma fenomenologije je, da so pojavi oziroma fenomeni edine bitnosti, ki obstajajo. Da bi te trditve lahko razumeli, si bomo najprej ogledali močne kandidate za to, da nekaj velja kot pojav.

Vrste in deli pojavov

Pojavi oziroma fenomeni v najširšem smislu so stvari, procesi in še marsikatera druge zadeve, ki pač so. Tako lahko kot različne pojave oziroma fenomene naštejemo kamen, mizo, mačko ter mojo misel, ki zadeva mačko.

Lahko opazimo, da obstaja med tako naštetimi pojavi ožja povezava med nekaterimi pojavi ter med njihovimi deli, ki jih sestavljajo, kot pa je to pri drugih vrstah pojavov ter pri njihovih delih. Tako so bili deli oziroma minerali, ki sestavljajo ta kamen, nekako naključno zbrani ob procesu nastajanja kamna v dokaj zgodnjem Zemljinem obdobju. Karkoli primernega je že obstajalo v okolju, je sodelovalo v procesu nastanka skale. Kamen pa je pozneje nastal kot proizvod različnih naključno obstoječih fizikalnih in kemičnih sil, ki so se nahajale v njegovi bližini. Vkolikor si sedaj ogledamo tole mizo, lahko opazimo, da gre za proizvod, katerega deli so bili dani skupaj, oziroma so sestavljeni z določeno namero. Kljub temu lahko te dele brez težave zamenjamo s katero koli ustrežno vrsto drugih delov. Tako se lahko zgodi, da umanjka mizi noga, manjkajočo nogo pa lahko nadomestimo s katerim koli ustreznim oblikovanim predmetom. Drugače pa je pri mački, vkolikor revica izgubi nogo. V takšnem primeru so omejitve veliko bolj stroge, vkolikor gre za močno nadomestitev mačjih delov, kateri naj bi odslej služili za mačkino nogo. Lahko rečemo, da mora mačje telo (genetsko) prepoznati nogo kot nogo iste vrste in pripadajočo istemu individuu, da bi lahko ta nova noga prevzela vlogo kot nova noga ravno tele mačke. V primeru, ko se ozremo na mojo misel o mački, moram biti slednji v oporo jaz sam, oziroma mislec, vkolikor naj bi bilo prav tej misli omogočeno, da se pojavi.

Razvrstitev delov pojavov glede na njihovo rastočo odvisnost od pojavov kot celot

Opazujemo lahko, da obstaja rastoča odvisnost delov od njim pripadajočih celot, ko se zaporedoma odpravimo od kamna k mizi, potem pa zopet k mački. Mineralni del kamna bi lahko postal tako rekoč del neskončno mnogih kamnov, če bi se v obdobju svoje geološke zgodovine nahajal na kakšnem drugem mestu. Mizina noga če ne more biti del vsakršne mize, ampak lahko nastopa zgolj kot del določene omejene množice miz, ki so jo zmožne vključiti vase ob podpori nekogaršnje namere. Mačjo nogo pa lahko ustrežno vključimo v prav zares izredno omejeno število posameznih mačk, pri čemer je pomembno genetsko ujemanje. Torej lahko rastočo odvisnost delov od njim pripadnih celot dojamemo kot oženje možnih celot, h katerim lahko ti deli pripadajo.

Oseba kot nosilec misli

Položaj pa je malce drugačen ko gre za mojo misel na mačko. Kaj lahko v tem primeru rečemo glede odvisnosti dela od celote? Najprej moramo določiti nekaj temeljnih izhodišč. Kaj je v našem primeru celota in kaj je njen del? Zdi se, da imamo dva kandidata: mene samega in pa misel. Če naj bom kot celota dojet jaz sam - je v tem primeru mar tako, da je del misel, katera se nanaša na mačko? Vkolikor naj če bo del, pa je ta del nedvomno dokaj čuden, saj je naključen. Jaz sam bi prav lahko obstajal, tudi če se mi nikoli ne bi pojavila prav tale misel, ki meri na mačko. To dejstvo je nasprotno nekemu drugemu dejstvu, in sicer da prav gotovo ne bi mogel tako udobno bivati, vkolikor bi mi umanjala tale moja noga. (Vendar pa bi kamen prav lahko obstajal, ne da bi zajemal prav tegale posamičnega mineralnega kosca: namesto tegale kosca bi na tem mestu v kamnu prav lahko obstajal kakšen drug kos kamenine.) Dočim pa bi jaz sam prav brez težave še nadalje obstajal, ne da bi se mi pojavila določena misel, ali pa celo določena vrsta misli.

Vkolikor sedaj nadaljujem razglabljanje o prejšnjem vprašanju, opazim, da se odvisnost misli od mene samega nadaljuje, vkolikor gre za mojo lastno misel o mački. To posamično misel lahko kot svojo lastno misel podpiram zgolj jaz sam.

Misel kot celota

Sedaj pa si oglejmo možnost, da je misel celota in da sem jaz sam del te celote. Prva tukajšnja razlaga je, da misel o mački opazujemo kot neodvisno bitnost, na kateri more biti udeleženo večje število oseb. To bi predpostavilo možnost misli, ne da bi ji kdo lahko bil v oporo (kljub temu da možnost misli, ki si jih z drugimi ne delimo, še ne pomeni, da niso možne misli, ki si jih z drugimi delimo). Vendar pa misel, ki ji nihče ne bi bil v oporo, ne bi bila v svetu, in zagadelj ne bi bila pojav oziroma fenomen.

Druga močna razlaga bi bila, da je misel odvisna od nosilca misli. V tem primeru bi bila misel odvisna zgolj od prav določene osebe, denimo od mene samega. V tem primeru bi se nagibali k temu, da bi misli dejali pojav oziroma fenomen. Vendar pa se osredotočimo na dejstvo, da je tod poudarek na položaju, ko je misel pojav oziroma fenomen, vkolikor je pač zavezana določenemu organizmu, v nasprotju z močnim primerom, ko bi misel obstajala neodvisno od pojavov, organizem pa bi bil pri njej zgolj nekako udeležen.¹

Naključnost pojavov oziroma fenomenov

Vkolikor naj bo misel na ta način pojav oziroma fenomen, mora biti celota. Vendar pa misel ne sme biti neodvisno obstajajoča celota. Ne sme biti neodvisna celota v takšnem smislu, da ne bi rabila nikakršne opore. Pričeti moramo z mislijo kot z naključno bitnostjo, ki je na nek način povezana z organizmom.

Čas bo že, da se vprašamo, kaj je pravzaprav pojav oziroma fenomen. Pojav je najprej naključno obstoječa bitnost. Kamni in mačke obstajajo naključno. Ni nujno, da bi kamni in mačke obstajali. Vkolikor pa bi obstajala misel, ki bi bila neodvisna od tega, ali ji je kdo v oporo (takšno dejstvo bi lahko bilo tedaj v oporo temu, da bi si misel med seboj delili mnogi), se zdi, da takšni vrsti misli ne bi pripadal obstoj na način pojava oziroma fenomena. Kdo ve: morda bi takšna misel bila bistvo ali substanca. Bistvo pa ni pojav oziroma fenomen.

Pojavi kot celote

Pojav oziroma fenomen bi prej bil nekaj naključnega. Ravno tako pa je pojav dojel Brentano kot začetnik pojavoslovja oziroma fenomenologije. Glede na mojo misel o mački, pa jaz sam nisem naključen. Zdi se, da se v razmerju s svojo mislijo pojavljam kot substanca. Zato je Brentano dojel naključje ali pojav (fenomen) kot celoto, ko je želel razložiti razmerje odvisnosti dela od njegove celote. Substanca oziroma jaz sam pa bi sedaj bila del tega pojava oziroma fenomena.

Kaj pa glede odvisnosti dela, substance, od celote? Ali del, substanca, sedaj pripada zgolj tej posamični misli, tako da bi še bolj zožila način, ko mačja noga pripada zgolj nekaterim mačkam? Mar to sedaj pomeni, da del, jaz sam, pripada zgolj misli, ki zadeva mačko? Tako prav gotovo ne more biti. Vendar pa lahko obstaja določena ozko omejena vrsta pojavov oziroma fenomenov, denimo misli, ki jim pripadam jaz sam kot substanca: tako bi jaz sam pripadal prav in izključno tem mislim. Ne glede na to, ali se te misli ukvarjajo z mačkami ali z mizami, postane pomembno, da so to moje misli.

¹ Menim, da je takšna od organizma neodvisna misel značilna za Fregejeva stališča.

S tega zornega kota lahko del pripada zelo svojevrstnemu in omejenemu področju pojavov ali fenomenov. Substanca oziroma jaz sam pripada kot del zgolj nekaterim pojavom. Kot sem bil ravnokar zatrdil, je za te pojave značilno, da so to moji pojavi ali fenomeni, da so to moje misli in zopet moje predstave.

Na ta način postaja vse bolj jasno, da bomo zgolj pridobili, če pojavov ne bomo dojemali na tak način, kot da pripadajo zgolj meni samemu. Pojave moramo dojeti kot neodvisne, takšen pa je ravno pomen izraza pojav oziroma fenomen v okviru pojavoslovja oziroma fenomenologije. Pojave moramo dojeti tako, da stojijo sami zase, da so samostojni, ne pa kot nekogaršnje naključne lastnosti. Pojavi oziroma fenomeni so naključne bitnosti. So celote. So neodvisni. Vendar pa niso neodvisni v smislu platonskih ali fregejevskih idej oziroma misli. Pojavi so neodvisne naključne celote, vendar pa so - prav zato, ker so naključni - še naprej nekako zavezani tisti osebi (organizmu), ki jih ima.

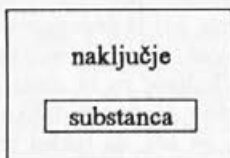
Temeljna skica pojava oziroma fenomena

Dejali smo že, da je Brentano začetnik pojavoslovja ali fenomenologije, oziroma znanosti, ki si je zadala kot nalogo opis pojavov ali fenomenov. Menil je, da je filozofovo opravilo prav opis pojavov oziroma fenomenov.

Če smo želeli razumeti Brentanovo obravnavo pojavov oziroma fenomenov, je bilo koristno, da smo si najprej ogledali različne vrste pojavov ali fenomenov, za katere se zdi, da obstajajo.

Sedaj pa je zopet pomembno, da si ogledamo skico, ki predstavlja brentanovski pogled na pojave oziroma na fenomene.

(B)



Trdil bom, da je prav to skica, ki predstavlja zgradbo organske enotnosti.

II. ORGANSKA ENOTNOST

Opis brentanovske skice pojava oziroma fenomena

Skica kaže zgradbo pojava oziroma fenomena, kot jo je dojel Brentano. Vodi jo načelo, ki je že bilo razvidno ob naši doslejšnji razpravi, in ga lahko ubesedimo takole:

Pojav oziroma fenomen = Naključje kot celota, ki vsebuje substanco kot svoj lastni del

Kot smo bili ravnokar zatrdili, je pojav ali fenomen celota, obenem pa je tudi nekaj naključnega. Vsebuje en lastni del, in sicer je ta del substancia.

V tej celoti, ki je naključje, obstaja zgolj en lastni del - substancia.

Organska enotnost

Lahko rečemo, da je tako predstavljen pojav ali fenomen organska enotnost.

Pojav oziroma fenomen je na vsak način enota. Vkolikor to zarišemo s pomočjo pravokotnika, se pokaže, da je pojav oziroma fenomen neodvisna enota. Vendar pa na

drugi strani pojav oziroma fenomen zopet ni docela neodvisna enota. Vsebuje namreč substanco kot svoj lastni del, in od te substance je odvisen. Vkolikor bi pojavu oziroma fenomenu odvzeli substanco oziroma njegov edini lastni del, ne bi ostalo ničesar.

To se ujema z načelom organske enotnosti, ki ga lahko povzamemo takole

Organska enotnost = Naključje kot celota, ki vsebuje substanco kot svoj lastni del.

Torej je pojav oziroma fenomen organska enotnost. To je docela brentanovski pogled na organsko enotnost. Vendar pa je takšen pogled združljiv z načeli živega. Živa bitnost je razmejena od svojega okolja - to je v zgornji skici predočeno s pomočjo robov, kateri sodijo h kvadratu. Živa bitnost pa ima svoje življenje - kar je zopet predočeno s pomočjo substance kot lastnega dela tiste celote, ki jo tvori organska enotnost.

Pojavoslovci oziroma fenomenologi in organska enotnost

Prav lahko se zdi nenavadno, če trdimo, da je organska enotnost pomembna za pojavoslovje oziroma za fenomenologijo. Vendar pa si je mogoče ogledati različne predstavnike pojavoslovja oziroma fenomenologije, kot da zagovarjajo različne možnosti, ki jih nudi teza organske enotnosti.

Brentano je začetnik fenomenologije, in ravno zavoljo tega njegovega pomena so njegova stališča tod precej podrobno predstavljena.

Načelo organske enotnosti pa je temeljno tudi za takšne pojavoslovce oziroma fenomenologe, kakršna sta Husserl in Heidegger. Husserlu je bila mereologija pomembna. Vzdolž različnih obdobij svojega razvoja je najprej zagovarjal naturalistični pogled na mereologijo. Tako je števila kot enote utemeljil empirično, vendar pa jih je zopet združil s pomočjo sintetične moči celote. Pozneje je v Husserlovem delu zavest kot sintetična moč poenotenja vse bolj utirala pot drugačni vrsti organske enotnosti organizma, kakršen se pojavlja v življenjskem svetu (Lebenswelt). V Heideggrovem primeru je organska enotnost dosegla odločilni preobrat. Sedaj tvori organsko enotnost organizem oziroma Dasein skupaj s svojim okolnim svetom. Tako postane organizem določena vrsta substance, s pomočjo čigaršnje dejavnosti pridobi svet svoj smisel.

Pojavi oziroma fenomeni so pomembni za vse pojavoslovce oziroma fenomenologe v njihovih različnih obdobjih. V vseh primerih so pojavi oziroma fenomeni dojeti kot naključne oziroma akcidenčne celote. Tako je Heideggerju svet pojav oziroma fenomen kot naključna (akcidenčna) celota: Svet je celota, v katero sodi organizem. Vendar pa je svet tudi nekaj naključnega (akcidenca), kajti v svetu ni ničesar nujnega ali substančnega (bistvenega). Z izjemo organizma ali Daseina, kateri je lastni del, substanca tega sveta, po kateri (po Daseinu) pridobi svet svoj ob-stoj. Podobne poglede na pojave oziroma fenomene kot na naključne (akcidenčne) celote lahko pokažemo tudi pri Husserlu in tudi pri ostalih pojavoslovcih oziroma fenomenologih.

Skica za argument

Moja trditev je, da je organska enotnost pomembna za razumevanje pojavoslovja oziroma fenomenologije. Tukaj predstavljam skico za argument v tej smeri:

Pojavoslovje oziroma fenomenologija je stroka, ki se ukvarja s pojavi oziroma fenomeni.

Pojave oziroma fenomene moramo razumeti kot naključne (akcidenčne) celote, katere vsebujejo substanco kot svoj lastni del.

Naključne (akcidenčne) celote, ki vsebujejo substanco (in nič drugega) za svoj lastni del, so organske enotnosti.

:Organska enotnost je pomembna za razumevanje pojavoslovja oziroma fenomenologije.

Nasprotje z aristoteljanskim pogledom na razmerje med substanco in akcidenco

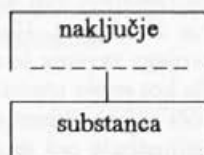
Bistvenega pomena je, da razumemo, čemu je organska enotnost pomembna za pojavoslovje oziroma za fenomenologijo.

Pojave oziroma fenomene moramo razumeti kot organske enotnosti. V pojavoslovju oziroma fenomenologiji pojavi oziroma fenomeni obstajajo sami po sebi (ali pa bi jih vsaj morali preučevati same zase).

Od tod sledi, da ni tolikšnega pomena, če imamo substanco, potem pa bi pojave oziroma fenomene opazovali kot nekaj dodatnega, kot nekaj, kar je glede na substanco drugotnega reda. Takšna zamisel je jasno začrtana pri Brentanu na samem začetku fenomenologije oziroma pojavoslovja. Čeprav so pojavi oziroma fenomeni akcidenčni oziroma naključni, jih ne smemo obravnavati kot da bi bili ontološko drugotnega reda. Takšna je teza Brentanovega poznega reizma: Ne obstajajo misli, možnosti, modalnosti, lastnosti kot nekaj, kar je ontološko drugotne vrste, obstajajo zgolj substance, kakršna je denimo misleča-stvar². Za Brentana obstajajo zgolj stvari (res: reizem), četudi lahko opazimo, da je zgradba stvari včasih precej daleč od enostavnosti.

Primer v nasprotni smeri: Aristotelu je akcidenca (naključje) nekaj dodatnega k substanci, ki brez akcidence brez težav še nadalje obstaja:

(A)



Substancia je neodvisna. Lahko bi obstajala docela sama zase, ne da bi ji bilo karkoli dodano. To je temelj zamisli, da predstavimo substanco kot docela omejen pravokotnik. Tako je substancia za Aristotela nekaj bistvenega, pojavi oziroma fenomeni pa so nekaj naključnega oziroma akcidenčnega. Zato pri Aristotelu ne more biti govora o pojavoslovju oziroma o fenomenologiji: pojavi oziroma fenomeni niso v središču pozornosti. Substancia pa seveda je v središču pozornosti. (In substancia ni pojav oziroma fenomen.)

Substancia je po Aristotelu eno-stransko ločljiva od vseh svojih akcidencev oziroma naključnih prituklin.

Akcidence so v svojem obstoju odvisne od substance. Na to odvisnost kaže tako črta, ki povezuje akcidenca s substanco, kot tudi črtkana spodnja stran pravokotnika, v katerem je nastanjena akcidenca oziroma naključje. črtkana spodnja stran pravokotnika pomeni, da akcidence ne moremo eno-stransko ločiti od njene substance: če odvezemo substanco, ne ostane dobesedno nič.

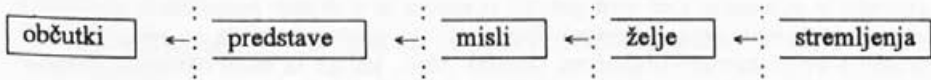
Ker pa substancia ni pojav oziroma fenomen in ker je akcidenca pojav oziroma fenomen, se zdi jasno, da se lahko v aristoteljanskem okviru brez težav znebimo pojavov oziroma fenomenov. V tem okviru ni ničesar, kar bi bilo odvisno zgolj od opisa pojavov. Pojavi oziroma fenomeni so zgolj stvari, ki označujejo substanco. Pojavom

2 Glej Barry Smith: "The Substance of Brentano's Ontology", Franz Brentano: Kategorienlehre. Roderick Chisholm: "Brentano on Substance and Accident", Matjaž Potrč: "Zakaj je Miklošič pomemben za Brentana?".

kot takim ni namenjena posebna pozornost.

Vebrovska izkustva

Franc Veber navaja v svojem sistemu izkustev naslednjo odvisnost med različnimi vrstami pojavov oziroma fenomenov:



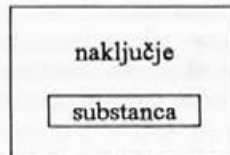
Tod lahko zgolj skrajno levi pravokotnik kot surovino oziroma gradbeni material pojavov (občutki) eno-stransko ločimo od vsega ostalega. Tako je vse ostalo (misli, želje) glede svojega obstoja odvisno od substanc, od občutkov (zato so bila izkustva zadevanja realnosti za Vebera tolikšnega pomena).³

Zdi se, da občutki na določen način pridobijo mesto, ki sicer pristaja substanci. Ta vebrovski sistem je aristoteljanski, kar ni težko videti, če si ogledamo skico. Je pa tudi fenomenološki, glede na to, da vsak od pojavov vsebuje substanco kot svoj lastni del (opravka imamo s sistemom izkušenj, kjer je misel potemtakem izkušnja⁴).

Brentanovska reistična utemeljitev pojavoslovja oziroma fenomenologije

Oglejmo si zopet brentanovsko skico pojava:

(B)



Za reističnega Brentana je v ospredju naključje oziroma akcidenca, in zategadelj pojav oziroma fenomen. Da bi prišli do takšnega položaja, pojava ne smemo obravnavati kot nekaj drugotnega, kot nekakšno bitnost, ki je za svoj obstoj odvisna od česar koli drugega, denimo od substance. Zato je pomembno, da je pojavom oziroma fenomenom dopuščen neodvisni obstoj.

Vendar pa pojav oziroma fenomen še vedno rabi nekaj ali nekoga, s čigar podporo tudi je pojav. To nekaj je substancia. S pomočjo te poteze pojav (akcidenca oziroma naključna celota) pride v središče pozornosti.

Dejstvo, da so pojavi oziroma fenomeni akcidenčne celote, ki imajo substance za svoje lastne dele, lahko vidimo kot znak vezanosti pojavov oziroma fenomenov na organizme (kot so denimo ljudje), za katere in skozi katere so to tudi pojavi oziroma fenomeni.

Razmislek nam lahko pokaže, da so zavoljo tega dejstva pojavi oziroma fenomeni zavezani substancam. Edine substance, ob podpori katerih pojavi oziroma fenomeni obstajajo, pa so organizmične substance. Torej kamni ali griči sami po sebi niso

³ Franc Veber: *Občutki in filozofski pogled na svet. Vprašanje stvarnosti.*

⁴ Zato moramo na misel gledati kot na pojav, ki potemtakem vsebuje substanco. Povedati pa je treba, da je bilo to vprašanje prej neodvisno razvito v Vebrovi antropologiji (*Filozofija*). Vprašanje izkušenj zadevanja realnosti je sistematično razvito v njegovem delu *Vprašanje stvarnosti*, pozneje pa še v knjigah Vebrovega učenca Ludovika Bartelja.

pojavi oziroma fenomen, kajti ne obstajajo zavoljo opore organizmov (kakršni so ljudje). Kamen je akcidenčna oziroma naključna bitnost, ni pa pojav oziroma fenomen. Kajti če naj če dopustimo, da je celota, zagotovo ni taka celota, ki bi imela substanco za svoj del. (Edini način, da postane kamen povezan s pojavom oziroma s fenomenom, je denimo, da postane del nekogaršnje misli. Vendar pa to potem ni v tolikšni meri zadeva kamna samega, ampak prej na kamen usmerjene misli. O tem sem že nekaj povedal v odlomku, kjer sem govoril o mislih in o drugih psiholoških zadevah.) Zopet tudi stoli niso pojavi oziroma fenomeni, ne glede na to, da so njihov obstoj povzročili s svojo namero organizmi (ljudje). Stoli, knjige in mize obstajajo, vendar pa organizmi niso njihove substance. Edine stvari, ki obstajajo s podporo organizmov kot substanc, so misli, pravzaprav misleče-stvari, ter še druge stvari, katere so povezane s tistim, čemur bi mi običajno dejali psihološko: želeče-stvari, pričakujoče-stvari.

Ugovor: Kako lahko trdiš, da je pojavoslovje oziroma fenomenologijo zasnoval reistični Brentano, ko pa je na Husserla in Meinonga vendarle vplival Brentano v svojem bolj zgodnjem obdobju.

Najbolj znano vejo pojavoslovja oziroma fenomenologije je razvil Husserl. Husserl pa ni gradil na poznem, reističnem Brentanu. Tako rekoč vsi Brentanovi učenci - vključno z Meinongom - kateri so razvili različne panoge pojavoslovja oziroma fenomenologije, so za svoje izhodišče vzeli delo zgodnjega Brentana. Dejstvo je, da je Brentano precej ostro polemiziral s Husserlom.

Vendar pa od tod še ne sledi, da je pojavoslovje oziroma fenomenologija, kakršno je bil zasnoval Husserl, tista prava. Veliko vprašanje je, ali je Husserl sploh razumel pomen pojavov oziroma fenomenov.

Na drugi strani pa lahko prav tako trdimo, da je zgodnji Brentano že zasnoval pojavoslovje oziroma fenomenologijo. To lahko nadalje pomeni tudi, da Brentano v svojem poznejšem razvoju ni ostal na sledi razvoja pojavoslovja ter pomembnosti fenomenov.

Takšno sklepanje pa ne bi bilo ustrezno. Ko namreč razpravljamo o tej točki, se moramo vprašati, kaj je pri pojavoslovju oziroma fenomenologiji najbolj pomembno. Odgovor je, da je v temelju pojavoslovja oziroma fenomenologije mereologija. Mereologijo pa zasledimo že pri zgodnjem Brentanu.⁵

Če pa že obstaja mereološka predstavitev pojavov, potlej gre za predstavitev pojavov kot neodvisno obstoječih bitnosti. To so neodvisno obstoječe bitnosti, ki imajo substance za svoje dele.

Čemu je reizem pomemben za pravilno predstavitev pojavov oziroma fenomenov?

Brentano je menil, da naj filozofija - psihologija - raziskuje duševne pojave. Ni pa se ji treba ukvarjati s fizikalnimi pojavi. (Vkolikor to meri na občutke⁶, ni imel prav, kajti pri občutkih če zasledimo poglobitve spoznavne mehanizme individuacije in razločevanja, ki jih pozneje najdemo tudi še pri višjih zvrsteh pojavov oziroma fenomenov.⁷) Raziskovati mora duševne pojave oziroma fenomene, kajti zgolj ti so takšni, da imajo substanco za svoj lastni del. Imeti substanco za svoj lastni del, pa je značilno za pojave oziroma fenomene, ki lahko obstajajo zgolj v določeni odvisnosti

5 Franz Brentano: *Metaphysik*, rokopis.

6 Brentano je menil, da so občutki fizikalni pojavi, in da zategadelj niso vredni pojavoslovnega oziroma fenomenološkega (filozofakega) preučevanja.

7 Matjaž Potrč: "Sensory and Perceptual", *Acta Analytica*, 8, Würzburg.

od organizmov.

Ko reizem predstavlja pojave oziroma fenomene kot nekaj neodvisnega, na ta način zgolj dopolni mereološke začetke, kakršni že obstajajo pri zgodnjem Brentanu. Zgodnji Brentano razlikuje med šibkimi in krepkimi celotami, kjer so šibke celote v bližini skupkov oziroma agregatov (trop ovac), krepke celote pa bi bile bližje organski enotnosti (živa ovca, ki je sestavljena iz svojih delov).

Še en ugovor: pojavi oziroma fenomeni niso nujno povezani z organsko enotnostjo.

Zdi se, da moja teza trdi, kako so pojavi oziroma fenomeni odvisni od organskih enot.

Možni ugovor moji tezi bi bila nasprotna trditev, da pojavi oziroma fenomeni nimajo nujno opraviti z organsko enotnostjo.

Če se ozremo na pojav oziroma na fenomen, bo to nekaj takega kot misleča stvar, ali pa zopet začudena stvar. Pojav oziroma fenomen je akcidenčna celota, katera vsebuje substanco kot svoj lastni del.

Toda mar ne bi bilo neumestno razširjati te teze s trditvijo, kako so pojavi oziroma fenomeni zavezani organski enotnosti, in sicer zavoljo naslednjega razloga. Organska enotnost bi bila krepka celota (kakršna je celota žive mačke, ki je pač sestavljena iz svojih delov). Vendar pa v mački kot taki ni ničesar, kar bi imelo zgradbo brentanovskega reističnega pojava oziroma fenomena. Kajti mačka kot taka ni posamični pojav oziroma fenomen, ki bi imel substanco za svoj lastni del. Mačka je sestavljena stvar, ki sestoji iz različnih delov. Nima zgolj enega lastnega dela, kot je to z brentanovskim reističnim pojavom oziroma fenomenom. Brentanovski pojav oziroma fenomen ima le en lastni del, substanco.

Kaj je potem s tezo o organski enotnosti? Če velja teza za pojave oziroma za fenomene, je potemtakem razvidno, da v istem smislu ne more veljati tudi za organizme. Vkolikor jo uporabimo za pojave, bi teza organske enotnosti trdila, da je vsak pojav oziroma fenomen celota (z eno substanco kot s svojim lastnim delom) ter da ta celota ne more obstajati brez substance - pri tem pa substanco lahko razumemo kot organizem. Vkolikor tezo o organski enotnosti uporabimo pri organizmih, pa trdi, da so organizmi krepke celote (njihovi deli se držijo skupaj z določeno nujnostjo). Vendar pa potem morda ne bi bilo jasno, zakaj naj razumemo substanco kot organizem. Kajti organizem je sestavljen iz mnogih delov. Vendar pa organizma samega ne moremo razumeti kot da bi bil del.

Mar lahko tedaj trdimo, da obstaja pri pojavih in organizmih podobna zgradba? Zdi se, da tega ne moremo trditi, kajti pojave obeležata zgradba akcidenčnih celot, katere vsebujejo substanco za svoj lastni del, dočim pa je organizem krepka celota, sestavljena iz mnogoterih delov. Zadeva je lahko takšna, da so pojavi psihološke bitnosti.

Mar pojavi oziroma fenomeni obstajajo?

Nagnjeni smo lahko k sklepu, da pojavi oziroma fenomeni ne obstajajo, medtem ko pa organizmi obstajajo.

To pa bi tedaj predstavilo organizme kot aristoteljske substance, katere imajo pojave oziroma fenomene za svoje akcidence.

Čemu pojavi ne bi obstajali? Iz aristoteljskega zornega kota morda tudi ne bi bili realni, medtem ko pa bi bile substance realne.

Po Brentanovem mnenju ne obstajajo organizmi, pač pa obstajajo pojavi.

Če naj to razumemo, si moramo ogledati zgradbo kakšnega organizma. Če sestoji

organizem iz delov, tedaj ti deli na primer zajemajo noge, vendar pa prav tako tudi misli. Vendar pa to ni pravi način organizmovega obstoja. Dejal bi, da organizem obstaja po pojavih oziroma po fenomenih. V tem smislu tudi mačka obstaja po svojih izkustvih (in pri tem ni tolikšnega pomena, če vemo, da je sestavljena iz nog ter podobnih delov.)

Organizem obstaja po pojavih oziroma po fenomenih. Jaz obstajam po svojih mislih, in zopet skozi svoje želje. Vendar pa tisto, kar obstaja, ni tolikanj jaz, ampak so prej pojavi oziroma fenomeni. Tisto kar obstaja, so potemtakem misleče-stvari. Takšni smeri razmišljanja sledi Brentano.

Zdi se smotrno trditi, da so ljudem na voljo drugačne vrste pojavov, kot pa je to pri mačkah.

Glede na takšno stališče moramo pojave oziroma fenomene dojeti kot zaporedno obstoječe v času. To se zdi eno stališče pojavoslovja oziroma fenomenologije: Pojavi obstajajo zaporedno kot akcidenčne celote.

Organska enotnost

Razprava v zvezi z organsko enotnostjo se prične z razliko med enotnostmi ter med organskimi enotami. Organske enote so podrazred vseh možnih enot.

Pojma celote in dela, potemtakem pa tudi mereologija, so pomembni pri razpravi o enotnosti.

Enota je celota. To je enota, katere deli se drže skupaj z določeno nujnostjo. Pričnemo lahko s precej šibkimi vrstami enotnosti, kjer so različne zadeve združene zavoljo kakšnega smotra.⁸ Medtem ko lahko nekatere zadeve postavimo skupaj kar nekam naključno, za različne namene, pa druge zadeve zopet sodijo skupaj po določeni nujnosti, nekatere zadeve pa sploh lahko obstajajo zgolj kot celote. Tako gledano lahko na Chisholmovo levo nogo in na železniško postajo mislimo, kot da glede nekega smotra sodita skupaj. Vendar pa to zagotovo ne bi bila kaj preveč krepka enota. Organizem, kakršen je mačka, bi bila bolj krepka vrsta enotnosti: tukaj so deli postavljeni skupaj z določeno nujnostjo.⁹ Medtem ko pa bi misel bila krepka enotnost, ki ne bi mogla obstajati ne da bi bila enotnost (da bi bila akcidenčna celota, ki ima substanco za svoj lastni del).

Teza o organizmih kot o edinih bitnostih: mar sploh ima kaj opraviti s pojavi oziroma s fenomeni ter s tezo o organski enotnosti?

Prva možnost je, da imamo tri različne teze.

1. Teza o organizmih kot o edinih bitnostih ima posledico, da razen organizmov ni nikakršnih drugih bitnosti. Ena posledica je tudi, da ni stolov in knjig.

2. Pojavi oziroma fenomeni: akcidenčne celote, ki imajo substanco za svoj del.

3. Teza o organski enotnosti: krepka celota (iz delov sestavljena ovca, v nasprotju s skupkom oziroma agregatom -tropom ovac).

Vendar pa pojav ni krepka celota. Je naključna celota.

8 Misli so glede svojega obstoja odvisne od tega, da so najprej enote.

9 Tod je na mestu teza, da so organizmi edine bitnosti. Čemu ne bi bilo tako, da so pojavi oziroma fenomeni edine bitnosti?

Najprej lahko na pojave oziroma fenomene gledamo tako, da so možni zgolj z obstojem ljudi.

Tak pristop pa lahko tudi obnememo, tako da govorimo o prvotnosti pojavov oziroma fenomenov. To pa je prav tisto, kar počne pojavoslovje oziroma fenomenologija.

III. KAKO LAHKO TRDIMO, DA SO POJAVI OZIROMA FENOMENI EDINE OBSTOJEČE BITNOSTI

BITNOSTI, ORGANIZMI IN POJAVI OZIROMA FENOMENI

Uvod

Teza, ki je v naslednjih vrsticah začrtana in jo skušajo slednje tudi braniti, bo brentanovska teza o pojavih kot o edinih bitnostih. Teza bo torej "Edine bitnosti so pojavi oziroma fenomeni".

Če naj takšno trditev razumemo, pa je priporočljivo, da najprej nekoliko razpravljamo o možnih oblikah trditve glede omejenega obstoja bitnosti.

Tezo "Edine bitnosti so ..." bomo dopolnili s tremi vrstami bitnosti: z običajnimi stvarmi, z organizmi ter s pojavi oziroma s fenomeni. Ogleдали si bomo te tri načine dopolnitve teze, kljub temu, da nedvomno obstajajo še kakšni drugi.

(1) Običajne stvari ali bitnosti v najširšem smislu lahko razdelimo na (a) predmete v najširšem smislu ter na (b) izdelke. Tako si bomo ogledali dva primera.

(a) Prva različica teze je potemtakem, da so edine bitnosti običajne stvari, oziroma predmeti v najširšem smislu, kakršni so na primer kamni. Ta teza bi izključila takšne bitnosti kot so števila, abstraktne in meinongovske predmete.

Razmišljanje, da naj bodo predmeti v najširšem (materialnem) smislu edini pojavi oziroma fenomeni, je omejevalnega značaja, prav na podoben način, kot so omejevalnega značaja tudi vse naslednje teze s podobnim učinkom. To sklepanje mora zatorej bitnosti razvrstiti v takšne stvari, kot so kamni, katere pač lahko imamo za bitnosti, pa zopet v takšne stvari, kot so števila, glede katerih morda ne bomo trdili, da so bitnosti.

Malce drugače povedano lahko isto vprašanje postavimo kot "Ali X-i obstajajo?". Teza bi tedaj trdila, da kamni obstajajo, vendar pa da števila ne obstajajo. In vendar številom pogosto priznamo posebno vrsto obstoja - platonskega obstoja. Tukajšnje trditve so postavljene proti take vrste predpostavkam. Glede na takšno trditev števila ne obstajajo. In sicer ne glede na to, da lahko o številih govorimo. (Trditev je, da morda lahko obstajajo stvari-ki-štejejo, ne pa števila.) Govorjenje o nečem nima za posledico obstoja prav te stvari. Dejstvo je, da včasih govorimo o duhovih in strahovih, vendar pa zato obstoj strahov ni nič manj dvomljiv, in je dokaj negotov. To je posledica moči besede, da se nanaša na neobstoječe. Glede na našo sedanjo tezo je takšna posledica neprimerna. Tako teza trdi, da ne glede na obstoj govora o strahovih pravzaprav strahovi ne obstajajo. In na podoben način tudi števila ne obstajajo, ne glede na to, da govorimo o številih.

Zastavlja se vprašanje utemeljitve tega, zakaj naj v nasprotju z neobstojem števil kamni obstajajo. Kamni, v nasprotju s števili, so stvari, glede katerih razpolagamo z neposredno empirično evidenco. Kamna se lahko dotaknemo, v kamen se lahko z nogo udarimo, kaj podobnega pa se ne more zgoditi s kakšnim številom (seveda v nasprotju z nekaterimi materialnimi udejanjenji števnikov: iz lesa lahko kdo izdelava veliki števniki tri).

Naslednji razmislek je, da so kamni v enem kosu, v nasprotju z močnimi raztrošenimi predmeti, kakršnega tvorita Chisholmova noga ter železniška postaja.

Sedanja trditev pravi, da ne obstajajo nikakršni takšni predmeti, kot je tisti, ki smo ga pravkar omenili. Potemtakem smo pričeli s kar precejšnjo omejitvijo, ko smo izključili možne raztrošene predmete. Zopet lahko rečemo, da ne obstajajo takšni predmeti, kot ga tvori skupek Chisholmove noge in železniške postaje, ali pa zopet raztrošena predmeta, kot sta trop ovac ali množica ljudi. Obstajajo zgolj ovce, in zopet

obstajajo le posamični ljudje, ti pa so vsak posebej svoj predmet. Vendar pa ni takšnega predmeta, kot je trop ali množica.

(b) Druga teza je, da so edine bitnosti izdelki. Glede na to tezo bi obstajali stoli in mize, avtomobili in knjige. Ne bi pa obstajale takšne stvari, kot so kamni ali hribi.

Najprej smo dolžni pojasniti, zakaj ne bi obstajali kamni in hribi. Kot se bomo spomnili, smo se že znebili raztrošenih predmetov, kot so tropi ali množice. Razlog je bil v tem, da se na množico lahko nanašamo s pomočjo jezikovnih izrazov. Težko pa je zanikati razliko, ko se na trgu zbere množica ljudi, ali pa v primeru, ko česa takega ni. Če se zbere več ljudi, temu v našem jeziku pravimo množica. Vendar pa to še ne pomeni, da množica tudi obstaja, če se sedaj ozremo na naš prejšnji način sklepanja. Obstajajo mnogi ljudje na trgu, ni pa množice. Takšnemu sklepanju v prid je mogoče navesti, da so elementi množice v sebi čvrsti, da pa v množici sami ni zadostne čvrstosti. Tako bi storili napak, če bi na množico gledali, kot na kakšno bitnost. Ne obstaja nikakršna takšna bitnost kot je množica. In na podoben način lahko sedaj rečemo, da ne obstaja nikakršna takšna bitnost, kot je kamen. Pri kamnu se zdi, da se ta drži skupaj, vendar pa pri kameninah, ki kamen sestavljajo, ni nikakršne medsebojne krepke povezave. Kamenine v kamnu niso postavljene skupaj z zadostno nujnostjo, tako da bi lahko kamen obravnavali kot bitnost. Tako lahko rečemo, da morda obstajajo kamenine in da celo obstaja razlika glede tega, ali se kamenine na nekem prostoru pojavijo skupaj ali pa zopet če se ne. Vendar pa obstajajo zgolj med seboj zbrane kamenine. Ne obstaja takšna bitnost, kot je kamen. In na podoben način ne obstaja takšna bitnost, kot je hrib. Tako sicer lahko govorimo o hribih, vendar pa to še ne pomeni, da hribi tudi obstajajo.

Naslednje vprašanje meri na razloge, zaradi katerih naj bi sedaj sprejeli izdelke med bitnosti. Izdelki so bitnosti, ki se pojavijo s pomočjo smotnega izdelovanja. Nekdo si je moral zamisliti, da je stol narejen na tak način na kakršen potem tudi je. Tako pri stolu nimamo opravka zgolj z raztrošenim zbirom delov, ampak je dejstvo, da so stolovi deli zbrani z določeno nujnostjo, tako da tvorijo prav tisto bitnost, ki jo tudi tvorijo - stol. Smotna dejavnost je torej razlog stolovega obstoja kot bitnosti, in obenem razlog kamnovega neobstoja kot bitnosti.

Tod se pojavita dva možna ugovora. Lahko se zgodi, da je množico nekdo pač sklical in je na ta način od množice prišlo na podlagi smotne zamisli. In zakaj tedaj množica ne bi bila bitnost, če je pač smotna zamisel oziroma dejavnost merilo pri tem, ali naj nekaj štejejo za bitnost? Odgovor, zakaj množice kljub temu ne moremo šteti za bitnost, je lahko v tem, da so pri stolu posamični deli spravljeni skupaj natanko na tak način, kot je to želel izdelovalec, dočim pa pri množici ni nikakršne podobne razporeditve. In zato množici še nadalje ne moremo reči bitnost.

Obstajajo pa tudi množice, ki jih lahko razporedimo po vzorcih, kot so na primer vzorci na stadionu v primeru telovadne olimpiade. Mar te vrste množic obstajajo? Odgovor je, da te vrste množice še vedno ne obstajajo. Nič drugega niso kot skupki ljudi. Različne posamezne osebe obstajajo kot bitnosti, vendar pa urejeni telovadni vzorci ljudi še nadalje ne obstajajo kot bitnosti. Razlog je v tem, da nimajo čvrstosti, ki jo kažejo stoli. V tem smislu torej obstajajo različni radijski oddajniki, kajti vsak od teh je v sebi čvrst, vendar pa mreža radijskih postaj kot bitnost ne obstaja. Tako zgolj vzorci niso dovolj za obstoj bitnosti. Poleg slednjih mora obstajati tudi še določena čvrstost.

(2) "Edine bitnosti, ki obstajajo, so organizmi." Oglejmo si možne razloge, da bi nekdo trdil kaj podobnega.

V primeru predhodno obravnavanega mnenja so bili izdelki bitnosti zato, ker so bili sestavljeni s smotno dejavnostjo in ker so imeli obeležje čvrstosti. Sedaj pa si

oglejmo razloge, zakaj izključnost trditve, da je nekaj bitnost, ne bi bila pripisana izdelkom. Kljub temu da so deli izdelkov spravljeni skupaj po nekakšni nujnosti, s pomočjo smotrne dejavnosti, pa bi še vedno ostajalo vprašljivo, ali je njihova zgradba dovolj trdna, da bi bili, da bi obstajali kot bitnosti. Tako lahko trdimo, da je tukajle tale tranzistor, in da imamo zopet pred sabo kos žice, vendar pa ne obstaja nič takega, čemur bi upravičeno dejali radio. Za to, da bi nečemu priznali, da je bitnost, bi torej potrebovali bolj krepko vrsto čvrstosti.

Strožjo zahtevo čvrstosti lahko zadovolje organizmi. Organizmi imajo dele, ki so spravljeni skupaj z več nujnosti, kot pa to velja za dele, ki so spravljeni skupaj, ko sestavljamo radio. Pravzaprav imamo pri organizmih tudi že kar težavo, da bi govorili o delih, kajti posamični organi organizmov rastejo ter se oblikujejo iz istega jedra, in glede na to jedro organi med seboj delijo identični genetski vtisek. Vkolikor jo obravnavamo zgolj kot del, bi noga komajda bila zmožna samostojnega obstoja. Potemtakem posamične noge sploh ne obstajajo, mačkam pa po pravici lahko rečemo bitnosti, in upravičeno lahko trdimo, da mačke obstajajo.

Trditev, da obstajajo zgolj organizmi bi imela posledico, da ne obstajajo stolice, mize in radiji.

(3) "Edine bitnosti, ki obstajajo, so pojavi oziroma fenomeni." Sedaj bomo preučili še to trditev.

Trditev je izključujoča glede organizmov. S tega zornega kota gledano organizmi ne bi bili bitnosti.

Najbolje bo, če si v našem primeru zopet najprej ogledamo, kaj so pojavi oziroma fenomeni. Začenši s takšnim izhodiščem, lahko nato navedemo razloge, zakaj moremo trditi, da so pojavi oziroma fenomeni edine bitnosti.

Pojave oziroma fenomene bomo tod dojeli kot brentanovske pojave oziroma fenomene.¹⁰ To pomeni, da moramo pojave oziroma fenomene dojeti kot akcidenčne celote, ki vsebujejo substanco kot svoj lastni del. Tukajšnja predpostavka je, da ima pojav oziroma fenomen brentanovske vrste celo večjo obliko čvrstosti, kot pa jo ima organizem. Oglejmo si malce bolj od blizu, kakšna vrsta čvrstosti to lahko je.

Večja stopnja čvrstosti pri pojavu oziroma fenomenu glede na organizem je, da je pojav oziroma fenomen celota, vendar pa ta celota ne bi mogla obstajati, če ne bi imela enega svojega dela, in sicer substance. Substance pa pri pojavu ne more biti, dokler ni kje tudi organizma, ki ima zmožnost delovati kot opora pojavu, kot substanca.

Čemu s tega stališča gledano organizem ne bi obstajal? S tega stališča lahko trdimo, da organizma ni. O organizmih govorimo, vendar pa organizmov ni, kajti slednji nimajo dovolj velike stopnje čvrstosti.

Naše merilo za bitnost bi sedaj bilo, da je ta bitnost celota in da ima en sam lastni del, svojo substanco, če naj bo zmožna obstoja.

(3 a) Nadaljnja teza:

"Zgolj pojavi obstajajo, vendar pa, če naj obstajajo pojavi, morajo obstajati tudi organizmi (organizmom pripada vloga substanc pri pojavih oziroma fenomenih)."

To sedaj lahko ubesedimo s pomočjo trditve, da so organizmi materialne bitnosti.

Medtem ko so pojavi oziroma fenomeni bitnosti, ki obstajajo, ker jim je lastna dovolj velika stopnja čvrstosti, pa so organizmi edine materialne bitnosti, ki obstajajo.

¹⁰ Vsakič ko navajam Brentana, ima to seveda opraviti z mojim lastnim razumevanjem, kakšna so Brentanova stališča. Vsakdo pač lahko ima svojega lastnega Brentana.

(3 b) Pretanjenost teze

Obstaja pa še en argument v prid temu, da so pojavi oziroma fenomeni edine bitnosti.

Vkolikor tezo o pojavih oziroma fenomenih resno dojamemo, postane dvomljivo, če sploh so (če obstajajo) organizmi oziroma katere koli druge stvari. Glede na Brentanovo tezo bi pojavi oziroma fenomeni morali biti edine obstoječe stvari. Po Brentanovi tezi ni nikakršnih substanc, ki bi neodvisno obstajale, ampak so zgolj pojavi oziroma fenomeni, akcidence. Tako obstajajo misleče-stvari, nadalje pa tudi zaznavajoče-stvari. Vendar pa ni substanc. Tako ni neodvisno obstajajočih oseb. So zgolj pojavi oziroma fenomeni, in ti pojavi so celote. Osebe - materialne bitnosti - obstajajo zgolj po pojavih. Organizmi so substance pojavov oziroma fenomenov.

Če pa obstajajo le pojavi oziroma fenomeni, ne pa tudi neodvisno obstajajoče substance (kakršne so osebe oziroma živali), kako je potem mogoče, da pojavi oziroma fenomeni pripadajo organizmom, osebam?

Na to lahko odvrnemo, da je morda samo vprašanje napačno zastavljeno. Glede na našo tezo ni organizmov, ampak so zgolj pojavi oziroma fenomeni. Pojavi oziroma fenomeni so edine obstoječe stvari. To pa še ne izključuje možnosti, da lahko različni pojavi pripadajo eni in isti enoti. Enotnost obstaja zavoljo dejstva, da je ista substanca (isti organizem) del in tako substanca različnih pojavov oziroma fenomenov. Temu dejstvu lahko rečemo enotnost zavesti.

Še eno vprašanje se pojavi zavoljo dejstva, da če so pojavi edine obstoječe bitnosti, lahko še vedno pojasnimo pripadnost različnih pojavov eni in isti substanci, saj imajo vsi ti pojavi isto substanco za svoj del. Lahko pa se zgodi, da je ta pripadnost skupaj časovno skrčena zgolj na en sam trenutek. Kaj pa glede različnih pojavov oziroma fenomenov, ki imajo isto substanco kot svoj del vzdolž časovne razsežnosti? Vkolikor dodelimo prvotnost pojavom, potem bo predstavljal problem niz pojavov, ki jim je lastna ista substanca.

Vendar pa se ta problem ne pojavi brez intuitivne podpore. Razlagalni problem v obratnem primeru (na aristoteljanski način) je v tem, kako naj pojasnimo dejstvo, da se ista substanca, ista oseba, spreminja vzdolž časovnega niza. Ko sem bil star tri leta, sem bil zgrajen iz dokaj drugačne materije, kot pa je tista, iz katere sem sestavljen zdaj. Zopet so bile moje misli in želje precej različne takrat, ko sem bil star tri leta, če to primerjam s sedanjim stanjem na tem področju. Docela določno sem trenutno zavezan precej drugačnemu razredu misli, kot pa je bila množica misli, ki sem jih imel ob svojem tretjem rojstnem dnevu. Če vzamemo kot izhodišče substanco, bomo gotovo imeli težave pri razlagi nekaterih dejstev. Tako pomeni kar olajšanje naša odločitev, da bomo dojeli pojave oziroma fenomene kot edine bitnosti. Od tega trenutka dalje bodo pomembni zgolj pojavi oziroma fenomeni.

Pojave oziroma fenomene lahko dojamemo skupaj glede na merilo, da je njihov (skupni) del ista substanca. Cel kup pojavov, ki jih na tak način dobimo, lahko sestavimo glede na različne ozire. Če te ozire sedaj zopet same zaporedno razvrstimo, lahko na ta način pridemo do modela življenjskega poteka nekega organizma (osebe). Če niz trenutkov sedaj opazujemo kot verigo, se na nekatere člene te verige vsekakor navezuje več pojavov oziroma fenomenov kot pa na druge.

Če si ogledamo to sliko, lahko še na en način opazimo, kako pomembni so pojavi oziroma fenomeni. Malce po domače povedano, so pomembne stvari, ki se nekomu pač zgodijo, ni pa toliko pomembna ta oseba sama, kot je to predpostavljala prejšnja aristotelovska teorija, ki je dojela substanco kot nekaj temeljnega in osrednjega.

Čemu naj bi pojave oziroma fenomene v pojavoslovju oziroma v fenomenologiji idealizirali.

Moja razlaga pojavov oziroma fenomenov le-te navezuje na posamične organizme (osebe). Če pa je tako, bi zavoljo dejstva, da je vsak pojav enoten, tako da pripada prav določeni substanci ob prav določenem trenutku (tudi tisto, čemur pravimo ista misel, bi ob dveh različnih trenutkih določene osebe porodilo dve različni misleči-stvari, ne glede na to, da bi bila obema tema dvema mislečima-stvarema skupna ista substanca), znanost pojavoslovja oziroma fenomenologije sploh ne bila možna.

Za nas je bilo pomembno, da smo ob prejšnjih razmišljanjih pridobili (naturalistični) temelj za fenomenologijo oziroma pojavoslovje. Če pa se želimo do pojavoslovja oziroma do fenomenologije obnašati kot do znanosti, moramo odmisлити od posamičnih zavezanosti pojavov posamičnim osebam (organizmom). Zato so pojavoslovje oziroma fenomenologijo večkrat dojemali kot znanost o zvrsteh pojavov oziroma fenomenov, ne pa kot znanost o posamičnih enkratnih pojavih oziroma fenomenih. In zato fenomenologijo oziroma pojavoslovje včasih dojemajo kot znanost idealiziranih področij pojavov oziroma fenomenov. Še najbolj primerno pa je verjetno, če na fenomenologijo oziroma na pojavoslovje gledamo kot na characteristica universalis, kot na razumevanje, kako naj zgradimo splošno vrsto slovnice pojavov oziroma fenomenov.¹¹ Ta slovnica je bila napisana na temelju mereoloških načel. Mereološka načela pa pojave oziroma fenomene predstavljajo ravno kot akcidenčne celote, ki imajo substance za svoje lastne dele. Mereološka načela pravzaprav predstavljajo slovnico (dovoljene poteze) združevanja in skupnega nastopanja pojavov oziroma fenomenov ob te, tako da imajo substanco za svoj del.

IV. SKLEPNA RAZMIŠLJANJA

Mar poleg ljudi obstajajo še drugi organizmi, kot so na primer psi, ki lahko delujejo kot substance, in so potemtakem v oporo pojavom oziroma fenomenom?

Glede na uradno tradicijo pojavoslovja oziroma fenomenologije, lahko vloga podlage substanc pojavov pripade zgolj ljudem, oziroma kulturnemu (v precejšnji meri idealiziranemu) človeškemu svetu.

V nasprotju s tem bi moja teza omogočala, da pripada vloga substanc pojavov še drugim organizmom, kot pa so ljudje, na primer psom. To nas vodi k ekološki gibsonovski sliki fenomenov oziroma pojavov kot *afordans*¹²: pojavi oziroma fenomeni bi tako bili zavezani vrstam organizmov. Naprezanje, da bi prišel do kosa mesa bi bilo različna vrsta pojava v primeru človeka in zopet v primeru psa. Razvojna oziroma evolucijska fenomenologija oziroma pojavoslovje bi se tako lahko obogatila z opisom različnih na biološke vrste ali zvrsti vezanih pojavov oziroma fenomenov.

Teza o zanikanju

Teza o zanikanju¹³ trdi, da ne obstajajo mize, pa tudi ne knjige in ne stoli. Takšno tezo lahko prikažemo v njeni bližini s (strogo astronomsko izrečeno) trditvijo, da

¹¹ Glej Barry Smith, 1992.

¹² *Afordansa* (iz angl. *affordance*, iz *to afford*) je izraz psihologa Gibsona za značilnost stvari, da se organizmom za nekaj ponujajo: tako se stol ponuja meni kot človeku za sedenje, mravlji pa za plezanje.

¹³ Peter Van Inwagen: *Material Beings*, 1990.

ni sončnega zahoda. čeprav običajno pravimo kaj takega kot na primer "Včerajšnji sončni zahod pa je bil zares lep". V istem smislu lahko (strogo ontološko) trdimo, da ne obstajajo stoli, četudi običajno pravimo stvari kot "Moj starinski stol je lep".

Razumevanje teze, da ne obstajajo stoli, knjige in skale lahko nadalje razširimo, če si ogledamo možno trditev fizikov. Trditev bi sedaj bila, da ne obstajajo elektroni, pa tudi ne gluoni, temveč zgolj merjenja in štetja. Edine obstoječe bitnosti bi bile v skladu s takšno tezo meritve. Vkolikor pa so edine obstoječe bitnosti meritve, smo lahko nagnjeni k sklepu, da na podoben način kot ne obstajajo atomi, tudi ne obstajajo stoli ali pa knjige.

Vendar pa moramo zabeležiti, da je teza zanikanja v tej obliki zgolj posledica trditev fizikov, in zatorej ni posledica trditve, da so organizmi edine obstoječe bitnosti. Zato je teza o organizmih kot o edinih bitnostih bolj močna, kot pa je teza fizikov, da so edine bitnosti meritve. Teza o pojavih oziroma fenomenih kot edinih bitnostih pa je še močnejša.

Razlika med mojim - brentanovskim - pogledom na organsko enotnost ter med pogledom z zornega kota organske enotnosti.

Po Brentanovem mnenju je načelo organske enotnosti omejeno na področje psihološkega - pojavi oziroma fenomeni so psihološki. Ontološko pomembno pa je, da so pojavi oziroma fenomeni reistični - da niso drugotnega reda, oziroma da niso v kakšni odvisnosti. To neodvisnost pojavov oziroma fenomenov doseže pojavoslovje oziroma fenomenologija: vsak pojav oziroma fenomen je enota. Na ta način želi Brentano trditi, da je vsak pojav oziroma fenomen neodvisna enota.

Po mnenju Van Inwagena se načelo organske enotnosti razteza na tak način, da pokriva organizme. V tem primeru postane vprašanje, mar psihološke pojave oziroma fenomene zajema prav tisto načelo organske enotnosti, ki ga v prvi vrsti uporabljamo pri organizmih.

Pomembno je upoštevati, da imajo organizmi dele. Organizmi so enote, ki sestojijo iz več različnih delov. Vendar pa organizmi niso pojavi oziroma fenomeni. Morebiti je tako, da imajo zgolj psihološki pojavi oziroma fenomeni zgolj en (bistveni) del - substanco. To je lahko razlog, da vidimo psihološke pojave oziroma fenomene kot sploh edine pojave oziroma fenomene.

Vprašanje, kako morajo biti deli sestavljeni, če naj tvorijo celoto - posebno vprašanje glede sestavljenosti - morda ni najboljšo vprašanje za takšne celote, kot so pojavi oziroma fenomeni.

Pojavi oziroma fenomeni so stvari (reizeem). Potemtakem je lahko napačno, če menimo, da so stvari sestavljene iz stvari (iz takozvanih delov stvari). Če obstajajo zgolj stvari (misleče-stvari), potem ni drugotnih ali dodatnih stvari, iz katerih bi bile stvari sestavljene.

Stvar ima zgolj en del, svojo substanco. To pa lahko pomeni, da so edine stvari (pojavi oziroma fenomeni), ki obstajajo, duševne narave.

Tako je posebno vprašanje glede sestavljenosti lahko primerno za organizme (materialne stvari), ni pa nujno, da je primerno tudi za pojave, vkolikor bi ti na primer bili duševne stvari.

Najprej se zdi primerna trditev, da

- (1) so organizmi edine obstoječe bitnosti,
- (2) pojavi oziroma fenomeni obstajajo zgolj v svoji odvisnosti od organizmov.

Organizmi so pomembni za obstoj pojavov oziroma fenomenov, kajti brez organizmov ne bi bilo delov pojavov (pojavi brez delov ne obstajajo, vendar pa noben pojav ne vsebuje več kot zgolj enega dela) in potemtakem ne bi obstajali pojavi

oziroma fenomeni.

Na organizme zatorej lahko gledamo kot na edine obstoječe bitnosti, kot na materialna bitja. Poleg organizmov obstajajo tudi pojavi oziroma fenomeni: pojavi oziroma fenomeni so obstoječe bitnosti, vendar pa niso materialna bitja.

Organska enotnost in konekcionizem

Najbolj na splošno povedano je konekcionizem oziroma nauk o zgradbi nevronskih mrež združljiv s tezo o organski enotnosti.

Ena glavnih značilnosti, ki loči konekcionistično arhitekturo od simbolne, je njena bližina k načelom učenja in behaviorizma.

Teza vrojenosti je prevladovala pri modelih duševnosti, ki so se zgledovali ob klasični simbolni paradigmi (hipoteza jezika misli, katere predstavnik Fodor in Chomsky poudarjata pomen vrojenosti).

Pri konekcionistični arhitekturi pa prevladuje empiristična teza, ki večji pomen odmerja tudi učenju (empiristični model v bližini Locka). Konekcionistične mreže se uče in nekateri mislijo, da tudi tvorijo simbole. Na vsak način je simbol v konekcionističnem modelu sprejet v obdobju vaje, ko se sistem sooča z zadevami, iz katerih bo zgradil simbol. Če naj bo v klasičnem simbolnem modelu duševnosti sprejet simbol 'mačka', moramo predpostaviti vrojeno zmožnost organizma. Potemtakem sistem oziroma organizem ne bo mogel prepoznati mačke, če ne obstaja kakšna vrojena zmožnost organizma, če ne obstaja kakšen vrojeni simbol za mačko, katerega ima organizem že na razpolago. V nasprotju s tem je pri konekcionističnih mrežah soočenje organizma oziroma sistema s primerki mačk v obdobju učenja kar najbolj pomembno za to, da bo sistem oziroma organizem obvladal simbol za mačko.

Tako se zdi, da so konekcionistični modeli, s tem ko poudarjajo pomen učenja, bližje behaviorizmu, kot pa je nauk vrojenosti, ki je značilen za klasične simbolne modele duševnosti.

Kdo bi lahko na tem mestu pripomnil, da konekcionistični model ni združljiv z behaviorizmom že zato, ker je model duševnosti. Sklepanje bi se oprlo na to, da behaviorizem sploh ne more predpostaviti česa duševnosti podobnega, pa tudi ne česa takega, kar bi bilo razlagalno pomembno in bi se dogajala v notranjosti organizmova glave. Medtem pa je znano, da se konekcionizem zlasti zanima za razlago zgradbe možganov. Možgani pa so pri organizmih umeščeni znotraj njihove glave.

Na to je moč odvrniti, da je ravno kar opisani behaviorizem lahko le ena različica tega nauka v njegovi najbolj trdi obliki. Takšna oblika behaviorizma pa ne more biti realistična, saj behaviorizem možgan sploh ne namerava izključiti. Čeprav skuša behaviorizem izključiti notranjost organizma kot razlagalni dejavnik, obstaja najmanj ena oblika behaviorizma, in sicer tista, ki se opira na dispozicije, ki možganom dopuščajo vlogo pri razlagi. (Zakaj je Jaka vzel dežnik, ko se je odpravil v mesto? Zato, ker je opazil dež, in ker je imel na voljo dispozicijo, je reagiral na podlagi svoje poprej zbrane izkušnje ter vzel dežnik, da se ne bi zmočil. Potemtakem mora biti nekje znotraj njegovih možganov dispozicijsko stanje, ki je zmožno proizvesti reakcijo z zamikom glede na dane zunanje okoliščine, in ta reakcija oziroma odziv temelji na poprejšnjem zbranem izkustvu.)

Sedaj upoštevajmo, kako ne bi bilo upravičeno trditi, da vključitev možganov sama po sebi izključi behaviorizem. Prav nasprotno je dejstvo, da Hebbovsko učenje, ki predstavlja najmočnejšo povezavo med konekcionizmom ter med problematiko učenja, vključuje možgane in je behavioristično.

Na tej točki lahko trdimo, da je najbolj pomembna zgodba v tem sporu zgodba glede pridobitve simbolov. Konekcionizem in klasični simbolni model duševnosti bi

zgolj povedala različne zgodbe o tem, kako so pridobljeni simboli.

V nasprotju s tem bi jaz sam podprl tezo, da se narava simbolov v klasični in konekcionistični arhitekturi razlikuje. Narava konekcionističnih simbolov je mehka. (To pa je zopet združljivo z zgodbo o organski enotnosti, z zgodbo o organizmih kot edinih bitnostih (Van Inwagen), ter z behaviorizmom).

Najpomembnejša zadeva je morda, da je reistična zgodba o pojavih oziroma o fenomenih, ki trdi, da obstajajo zgolj misleče-stvari, želeče-stvari, združljiva z brentanovskim pogledom na pojave oziroma fenomene kot akcidenčne celote, ki vsebujejo substanco za svoj lastni del. S tega stališča sta konekcionizem in behaviorizem združljiva s tezo o organski enotnosti in z vrsto gibsonovskega dojemanja pojavoslovnih afordans. Takšno stališče ima morda oporo celo v meinongovski tradiciji¹⁴. To pa je že nadaljnja zgodba, ki naj jo začrtajo naslednje vrstice.

Ekologizem in pojavoslovje oziroma fenomenologija

Psihološki ekologizem tiste vrste, ki ga je razvil J.J. Gibson, ter pojavoslovje oziroma fenomenologija sta vsaj na prvi pogled kar se da daleč eden nasproti drugemu. Ekologizem se zanima za obnašanje določenega organizma v njegovem okolnem svetu. Medtem pa se zdi, da se fenomenologija, vsaj pojavoslovje v uradni husserlovski preobleki, ukvarja zlasti z notranjim življenjem zavesti. Vendar pa je naš pristop vzporejanja pojavoslovja in organske enotnosti pokazal, da si področji nista tolikanj vsaksebi, kot se zdi na prvi pogled. Bolj sistematski pregled pa bo pokazal še več skupnih potez ekologizma in pojavoslovja oziroma fenomenologije. Na tem mestu bom na hitro razpravljajal o nekaterih glavnih tezah ekologizma, ter jih nato postavil vzporedno z ustreznimi tezami v pojavoslovju oziroma pri fenomenologiji. Izkazalo se bo, da so poglobitve teze ekologizma in pojavoslovja združljive. Teze ekologizma bodo obeležene s črko E, ustrezne pojavoslovne oziroma fenomenološke teze pa s črko P.

E1: Ni razlikovanja med organizmom ter med njegovim okolnim svetom.

To je bržkone glavna teza gibsonovskega ekologizma. Pomeni pa, da ni razlikovanja, kakršno je na primer razlikovanje med subjektom in objektom, katerega pogosto predpostavljamo v zdravorazumskih in pri teoretskih razlagah, pa tudi v filozofiji in v eksperimentalni psihologiji. Po mnenju ekologizma organizma ter njegovega okolnega sveta ne smemo preučevati ločeno oziroma kot dve nasprotujoči si področji. Organizem in njegov svet prav nasprotno tvorita neločljivo celoto. Temu prepletanju med organizmom ter med njegovim okolnim svetom včasih pravimo tudi sinergija.

P1: Ni razlikovanja med organizmom (substanco) ter med pojavom oziroma fenomenom (akcidenčno celoto).

Podobno tezo glede opustitve razlikovanja med organizmom in pojavom oziroma fenomenom lahko zasledimo v pojavoslovju oziroma fenomenologiji. Organizem je opornik pojavu oziroma fenomenu: je pojavova substanca. Pojav oziroma fenomen je akcidenčna celota, vendar takšne vrste celota, da je glede svojega obstoja odvisna od substance. Tukajšnji pojav oziroma fenomen je natanko povedano brentanovski pojav oziroma fenomen. Tako smo se upravičeni vprašati, kakšna je primerjava z elementom sveta pri ekologizmu. Odgovor je, da obstaja vsaj ena oblika pojavoslovja oziroma fenomenologije, ki vpotegne svet v razpravo. To je heideggrovska

14 Paolo Bozzi.

bit-v-svetu tu-bit. Zamisel biti-v-svetu je prav v tem, da ni kakšne stroge ločnice med organizmom (tu-bit) ter med svetom. Tako imamo opravka z zvrstjo pojavoslovne oziroma fenomenološke sinergije. O svetu lahko upravičeno govorimo šele v primeru, ko obstaja tu-bit. Takšen pogled pa je imel svojega predhodnika v Husserlovih razpravah, ki so se ukvarjale z zornimi koti oziroma aspekti, zlasti pri zaznavanju.¹⁵

E2: Spoznavni oziroma epistemski posredniki ne obstajajo.

Ta druga teza gibsonovskega ekologizma je posledica prej navedene teze E1. Če ne obstaja razlikovanje med organizmom ter med njemu okolnim svetom, potlej tudi ni razloga, da bi predpostavili kakšno vrsto bitnosti, uvedeno zato, da bi premostila vrzel med organizmom ter med njegovim okolnim svetom. Takšni epistemski oziroma spoznavni posredniki so bitnosti, ki naj bi določenemu organizmu oskrbele dostop do sveta. Potreba za uvajanje take vrste bitnosti (predstave, miselne slike) pa se pojavi šele, če najprej predpostavimo kot nekaj že danega vrzel med organizmom ter med svetom. Če pa sedaj ne predpostavimo vrzeli, tudi ni nikakršne potrebe, da bi predpostavili takšne spoznavne oziroma epistemske posrednike, kakršne so predstave ali pa miselne slike. Navidezna nujnost uvajanja spoznavnih oziroma epistemskih posrednikov se je pojavila ob vprašanjih, kakršna so: "Kako je mogoče, da zaznavam tistole mačko tamle?" - "No," se je glasil odgovor, "mačko sem zmožen zaznavati, ker obstaja določena bitnost, neke vrste duševna predstava, ki mi omogoča epistemski dostop do mačke." Vendar pa ima takšno vprašanje nasploh pomen zgolj v primeru, če že prej sprejmemo razlikovanje med organizmom ter med svetom kot nekaj danega.¹⁶ Vkolikor takšno razlikovanje ne obstaja, tudi ni potrebe, da bi predpostavili kakršnekoli epistemske oziroma spoznavne posrednike. Pri psihologiji zaznavanja je epistemskim oziroma spoznavnim posrednikom pripadla vloga le zato, ker so zaznavanje preučevali ob umetelnih pogojih izključitve večine informacije, tako da so bili realni zaznavni poteki zvedeni na zamrznjene časovne utrinke. V nasprotju s tem kaže reistični pogled na zaznavanje to zaznavanje kot nenehno vpetost organizma v njegov okolni svet.

P2: Ni spoznavnih oziroma epistemskih posrednikov, ker so samo stvari.

Kot naj se že zdi nenavadno, pa dobimo vzporedno tezo tudi v okviru pojavoslovja oziroma fenomenologije. Tezo lahko ubesedimo kot trditev, da v pojavoslovju oziroma fenomenologiji ni nikakršne potrebe po spoznavnih oziroma epistemskih posrednikih, kakršne so denimo duševne slike ali pa zopet predstave, če se na pojave oziroma fenomene ozremo iz brentanovskega reističnega zornega kota. Po Brentanovem prepričanju obstajajo zgolj pojavi oziroma fenomeni. To pa pomeni, da obstajajo zgolj stvari. Od tod gledano je napačno trditi, da obstajajo misli. Obstajajo zgolj misleče-stvari, ali pa želeče-stvari, potemtakem pojavi oziroma fenomeni. Zdaj bi moralo biti že jasno, da ti pojavi oziroma fenomeni niso spoznavni posredniki. V nasprotju s tem so konkretne stvari. So akcidenčne stvari ali celote, ki vsebujejo organizme za svoje substance. Če obstajajo zgolj misleče-stvari, če obstajajo zgolj stvari, res, potem ni spoznavnih posrednikov. Prav tako pa tudi pojavi oziroma fenomeni niso spoznavni posredniki. Potemtakem v pojavoslovju oziroma fenomenologiji nimamo nikakršne potrebe po spoznavnih posrednikih. V ilustracijo je mogoče

15 O tem pišem v svoji študiji o Husserlovem delu *Ding und Raum*.

16 Morda še pomembneje je mimogrede pripomniti, da je uvajanje posrednikov za razlago česar koli že podložno kritiki takozvanega tretjega človeka. Če uvedemo še eno plast, nam to prav nič ne bo pomagalo pri reševanju prvotnega vprašanja, ki smo ga sedaj zgolj zameglili, trdi nasprotnik posrednikov.

navesti, da je bil Husserl istega mnenja. V njegovem primeru so bili spoznavni posredniki zavrženi kot dediščina psihologizma, ki ga naj pojavoslovje oziroma fenomenologija prav zamenja. Na tej točki so Husserlovi pogledi združljivi z brentanovskim dojemanjem pojavov oziroma fenomenov.

E3: Pomen je odvisen od organizmov, prihaja z afordansami.

Za gibsonovski ekologizem tudi ni kakšne neodvisne bitnosti, kakršna je denimo pomen. Pomen je odvisen od organizma. Bolj natanko povedano je pomen odvisen od organizma in od sveta, ki ju moramo opazovati kot celoto. Ravno tod je izhodišče gibsonovskega pojma afordanse. Gibson trdi, da je v procesu svoje vpetosti v svet organizem pozvan (afforded) od zadev v njegovem okolnem svetu. Tako me stol vabi, da nanj sedem. Afordansa pa je drugačna pri drugi vrsti organizma: ta isti stol poziva mravljo, da nanj spleza. Sorodna teza trdi, da pride do pomena s pomočjo takih in podobnih afordans. Pomen je odvisen od afordans. Organizem zbira informacijo v svojem okolnem svetu, ob tem ko se v le-tem praktično udejanja.

P3: Pomen prihaja po pojavih in je odvisen od substance (organizma).

Tudi pri pojavoslovju oziroma fenomenologiji ni na razpolago neodvisnega pomena. Pomen pride po pojavih oziroma fenomenih. Zgolj pojave oziroma fenomene lahko opazujemo kot nosilce pomena. Ni pa nobenega pojava, ki ne bi vseboval substance, in potemtakem, ki ne bi bil odvisen od organizma (substancia fenomenov je organizem). Pojavoslovje ni razdelalo vprašanje odvisnosti pojavov od različnih vrst organizmov. Vendar pa obstaja zelo jasna ilustracija odvisnosti pojavov od organizmov, ko se na primer Husserl spusti v opis zbiranja različnih zornih kotov predmeta v vidnem zaznavnem deju. Če naj se pojavoslovje oziroma fenomenologija razširi tako, da bo vključevala različne vrste organizmov (opice, mačke, mravlje), tedaj obstaja možnost razvoja sistematske pojavoslovne oziroma fenomenološke pojasnitve pojavov oziroma fenomenov pri različnih organizmih.

Multikulturalna družba in njeni sovražniki

PETER GSTETTNER

"AVSTRIJA NAJPREJ" IN SPLOH ...

Za začetek pojasnimo pojem: z "multikulturalno družbo" ne mislimo niti utopije niti eksperimenta. Razumevamo jo kot stvarnost, ki velja, in to ne šele od danes, v vseh evropskih deželah. Z "multikulturalno družbo" označujemo takšno obliko sožitja raznih skupin različnega etničnega izvora, kulture, jezika, vere itd., ki se opira na mir in razumevanje. Naša definicija je skladna z ministrskim odborom Sveta Evrope, ki se je septembra 1984 čutil pozvanega k ugotovitvi, "da predstavljajo z migracijskimi gibanji zadnjih desetletij v Evropi nastale multikulturalne družbe ireverzibilen, to je neobrnjiv in nepovraten fenomen, ki ga je kot celoto moč pozitivno ovrednotiti" (cit. po FISCHER 1986, str. 26).

"Multikulturalna družba in njeni sovražniki" je tema, ki se kot rdeča nit vleče skozi naše prizadevanje, da bi rekonstruirali zgodovino multikulturalnih prepletanj v naši deželi in našli mirne oblike občejanja s tujci. Ta rdeča nit se je začela odvijati že v času, ko referendum proti tujcem - plod iniciative Haiderjeve stranke (FPÖ/Avstrijska svobodnjaška stranka) - še ni bil tema dnevne politike. Danes pa se sploh več ne moremo izogniti obravnavi povezav med tem ljudskim izjavljanjem in bojem nacionalističnih krogov proti multikulturalni družbi.

Vendar pa se v obravnavo teh povezav ne bi želel spustiti le zaradi aktualnosti, temveč zato, ker na celovski univerzi že leta analiziramo ta dvomljivi razvoj (glej Fischer/Gstettner 1990, Larcher 1991, Ottomeyer 1992) in se angažirano zavzemamo za vzpostavitev multikulturalnega učenja v otroških vrtcih, šoli, pri socialnem delu, v nadaljevalnem izobraževanju in izobraževanju odraslih. Vse to pa je bilo doslej vse prej kot poplačano. Prav nasprotno. Koroški deželni politiki (podprti z nekaterimi časopisi z zamejenimi pogledi) so sprva skušali izčrpati vse možnosti za obrekovanje in strokovno diskvalificiranje, da bi utišali kritične visokošolske učitelje. Jörg Haider (predsednika avstrijskih svobodnjakov) je maja 1989, ko je nastopil kot koroški deželni glavar, v vladni izjavi naznanil, da bo tem ljudem "že stopil na prste". Tega pa mu (domnevno zaradi pomanjkanja časa) ni uspelo spraviti pod streho, saj je bil po dveh letih z najvišjega deželnega oblastnega mesta odpoklican, potem ko je bil v koroškem deželnem zboru kar preočitno izrazil svoje simpatije do nacistične "urejene zaposlovalne politike". Danes pa poskuša zvezno ministrstvo za znanost in tehnologijo pod ministrom Busekom iz Avstrijske ljudske stranke (ÖVP) speljati načrte "redimenzioniranja" celovške univerze: spet najbolj sta na udaru pedagogika in kritično družboslovje, da bi se vendarle uresničilo tisto, kar si deželni oblastniki tako želijo: v

Celovcu bodi strankam prijetna "deželna univerza" z gospodarsko konformno in ideološko prilagojeno koroško deželno deco!

Zaradi tega je Haider odpoklic z mesta deželnega glavarja izkoristil za nov zalet: s svojo "priseljenci-stop!" in "tujci-ven!" politiko se poteguje za mesto zveznega kanclerja. V ta namen poskuša pritegniti desni ekstremizem in tujcem sovražno razpoloženje in ju uporabiti kot potisno silo. Referendum proti tujcem je pri tem samo oblika preizkusnega galopa za naslednje državnozbornske volitve in ga je treba videti v tesni povezavi s sedanjim Haiderjevim populističnim kurzom zoper avstrijsko vključitev v EGS.

Priznavam, da smo pri naših analizah novega desnega duha časa in napadov na multikulturno družbo, ki izvirajo iz njega, izkoristili prednost domačega terena: na kraju samem smo mogli opazovati in proučevati konfliktno zgodovino koroške večinsko-manjšinske družbe, na licu mesta smo videli, kako in kdaj je bil domači nemški nacionalizem s strani nacional-svobodnjakov preoran in preoblikovan v patriotizem zemlje in krvi. Ta tipični koroški patriotizem razume vsako medkulturno zahtevo ali celo "mešanje" z interesi slovenske manjšine kot tendenčno izdajo "nemške stvari".

Že zelo zgodaj smo mogli pokazati, da so koroški svobodnjaki (FPÖ) pod J. Haiderjem lokalno manjšinsko politiko uporabljali kot nekakšen vadbeni poligon, in kako so to delali. S konsenzom treh političnih strank je nastal zaščiten javni prostor za desno ekstremne eksperimente segregiranja in apartheida (glej Gstettner 1988): koroški Heimatdienst je mogel in še vedno more zahtevati, da so slovenski otroci zbrani v getoiziranih slovenskih osrednjih šolah, na ostalih šolah pa naj nemško-koroški učitelji poučujejo izključno t.i. nemško-koroške šolarje. Z obrazcem prastrahu o grozeči slovenizaciji je tukaj bilo in še vedno je mogoče podžigati manjšini sovražno razpoloženje. Tako so se zaklinjali zoper rabsodbo ustavnega sodišča iz leta 1989, ki je pravzaprav le potrdila eno izmed temeljnih manjšinskih pravic, zagotovljenih z avstrijsko državno pogodbo, kot zoper nevarnost za "nemško Koroško", kajti s to rabsodbo "utegnejo nekega dne tudi čvrsto nemško naseljeno področje (kakor Celovec? P. G.) preplaviti dvojezični razredi (sic!)" (Scrinzi 1990, str. 115).

Že takrat nam je bilo jasno, da na Koroškem (prav tako kot drugod v Evropi) druga v drugo zadevata dve poziciji, ki se v temelju izključujeta: na eni strani stojе pristaši družbene realnosti multikulturnih družb z medkulturno vzgojo kot svojim vodilnim ciljem, na drugi strani se nahajajo zagovorniki t.i. etnopluralizma. Etnopluralizem sicer v besedi priznava obstoj manjšin, vendar se zavzema za modele obveznega nacionalnega opredeljevanja in izjavljanja, za koncepte "ločenega razvoja" (model Južne Afrike) in za etnično ločevanje (segregacijo) na osnovi jezikovnih ali rasnih meril. Hkrati etnopluralisti polemizirajo proti multikulturni družbi in jo poskušajo razvrednoti kot "levi eksperiment": "Multi-kulti nestvor je obsojen na propad," je menil član FPÖ, ki v avstrijskem parlamentu formulira strankarska stališča o mladinski politiki (cit. po Der Standard, 25. 11. 1992); nasproti temu že kar zmerno tednik koroških svobodnjakov "Kärntner Nachrichten" (KN): "Multi-kulti evforija tako ali tako že izzveneva. Multikulturna družba enostavno pač ne funkcionira. To kažejo rasni nemiri v talilnem loncu ZDA..." (KN 26. 11. 1992). V istem mediju je že dva tedna prej predsnovalec mnenj svobodnjakov Andreas Mölzerubral mnogo radikalnejše strune, ko je hotel kot "multi-kulti-demo" denuncirati berlinske demonstracije proti nasilju in sovraštvu do tujcev (KN 12. 11. 1992). Mölzer, ki so mu te demonstracije ravno tako malo po godu kakor angažma nemškega zveznega predsednika Richarda von Waizsäckerja, v svojem komentarju meni, "da je nemško govoreča srednja Evropa nepričakovano postala sod smodnika. Sod smodnika etničnih in socialnih, a tudi ideoloških konfliktov, pri čemer so nabrali ideologije multikulturne družbe in

ultra levih povzročiteljev kaosa in izdelali razstrelivo, zdaj pa so na tem, da pristavijo še zažigalno vrstico" (KN 12. 11. 1992).

Očitno hoče Mölzer z navedenim citatom vsem empiričnim dejstvom navkljub posredovati vtis, da razstreliva in požarov niso zanetili desni ekstremisti in neonacisti, temveč da so bili tisti, ki so sod izdelali in povzročili njegovo eksplozijo "ideologije multikulturne družbe" oziroma njihovi kaotični "ultra levi" pristaši (kakor morda nemški zvezni predsednik, poslanci, škofje itd.). Da se kaj takega v Avstriji ne bi pripetilo, služi poziv k obrambi zoper "dotok tujcev" in proti oblikovanju multikulturne družbe. Geslo "Avstrija najprej" pomeni, da bi moralo ljudstvo zahtevati še radikalnejše obrambne ukrepe zoper etnično in državljansko tuje osebe. Cilj referendumu proti tujcem pa je tudi ponovno speljati vodo na mlin radikalnih populistov; to je morda celo poglavitni cilj celotne akcije: ustvariti razpoloženje in mobilizirati glasove za naslednje volitve. V referendumu vidi "svobodnjaška stranka spet možnost mobilizirati zase široke sloje prebivalstva". Tako se v časopisu "Junge Freiheit" pod naslovom "Referendum namesto ljudske vstaje" veseli Haiderjev podmladkar Jürgen Hatzenbichler (November 1992, str. 2).

MODEL IZLOČANJA DELA ŠOLO

V okviru svoje kritike manjšinskega šolskega zakona smo s poudarkom svarili pred uresničitvijo etnopolitičnega ločitvenega modela, ki so ga zahtevali koroški Heimatdienst in politične stranke. Kritiko smo argumentirali s tem, da vsaka oblika segregacije, tudi jezikovna, preprečuje medkulturno učenje in manjšino izolira. Presoditi smo mogli, da takšni koncepti prinašajo trajen nemir in konflikte ter vodijo v predmoderno, preddemokratično in monokulturno družbo. Našo napoved institucionaliziranega nemira potrjuje dejstvo, da ima Heimatdienst še naprej pred očmi etnično čiste šole in da sesedaj njegova agitacija dodatno usmerja tudi proti cerkvi in namestitvi učnih moči iz Slovenije.

Naša hipoteza je bila, da utegne dobiti prodorni uspeh, ki so ga s svojo "rešitvijo" manjšinskošolskega problema končno mogle slaviti politične stranke z nacional-svobodnjaki na čelu značaj modela za ravnanje z drugimi manjšinami in "tujci" na sploh. Nenazadnje je bil poziv za akceptiranje segregacijske rešitve tudi, ko je poleti 1988 dunajski parlament z glasovi vseh treh strank in celo z glasovi nekaterih poslancev zelene alternativne liste sprejel manjšinski šolski zakon. Ta urejuje ločen pouk nemško in slovensko učečih se otrok. Če danes FPÖ kot grozljivo sliko avstrijske šolske prihodnosti predstavlja učno situacijo v razredih z visokim deležem tujcev, če zahteva posebne razrede za tujce, če govori o "zapostavljanju" domačih otrok v mešanih razredih, če poziva ljudi h glasovanju o tem, koliko tujcev je mogoče prenašati, če jih je prenašati sploh mogoče, vse to pravzaprav ne bi smelo čuditi. Na Koroškem poznamo tovrstno demagogijo že od boja nemško-nacionalnih krogov proti dvojezični šoli, torej od groženj s šolsko stavko v letu 1958, ki so sesule obvezni dvojezični pouk, in od heimatdienstovskega referendumu iz 1984, usmerjenega zoper ostanke skupnega pouka. Obe akciji sta spodkopali obstoječo ureditev in zakone, ki jih oblast ni branila, temveč hitro spremenila. Obe akciji sta kot etnopolitični cilj hoteli doseči segregacijo ob jezikovni meji in meji izražene nacionalne pripadnosti. In: obe akciji je koroška FPÖ javno podprla.

Strategija FPÖ, na Koroškem, kakor se zdi, trenutno popularna in brez prave politične tekmice, je prozorna. To je strategija etniziranja. Z drugimi besedami: treba je načeti "narodne" teme in jih etnopolitično zaostriti; k cilju usmeriti socialne in

ekonomske frustracije ter latentno kulturno rasistično vzvišenost; kot "leve utopije" razvrednotiti ideje enakosti; kot nepravilnost ožigosati "zapostavljanje" nemških Korošcev, vse to pa ob pomoči ustrežljivih medijev in kulturnopolitično blizkih predstražnih organizacij predstaviti v javnosti. Cilj te Haiderjeve strategije je bil in je: gnati pred seboj "stare stranke" in postaviti neljubi koroški politični "sistem" podvprašaj. Predvaje v ta namen je mogla FPÖ eksemplarično uvežbavati s sklepanjem kompromisov in koalicij v zvezi z manjšinsko šolsko politiko.

Na ustreznih ideoloških srečanjih v FPÖ-krožkih je bilo že glasno rečeno, da ljudje pač niso "vsi enaki" (KN 3. 5. 1990) in da obstojajo "vnaprej dane razlike v nadarjenosti, sposobnosti, nagnjenju, da, celo v človeški časti" (Lorenzenerjeva izjava v: Aula št. 10/1989, str. 2). Tam bi bilo vendarle kar preveč razumljivo, "če mi Korošci jasno pravimo, da so nam ljubši nekoč iz Gnesaua pregnani naši ljudje, kot druga ponujena delovna sila, naj je bila prišla od koderkoli. In vsakemu podjetniku -od mojstra do generalnega direktorja - bi bili, če pač že tako mora biti, ljubši nemški povratniki, ki razumejo naš jezik. In znajo delati!" (KN 3. 5. 1990). Na takšnih srečanjih pa so "domovini zveste" etnobojevnice že povedale, kdo je novi sovražnik: to so zagovorniki multikulture družbe. Na nekem dunajskem sestanku je to mnenje prav v sozvočju s strankarskim prijateljem Andreasom Mölzerjem zastopala visoka funkcionarka FPÖ in bivša predsednica koroškega deželnega zbora Kriemhild Trattinig: "Zagovorniki multikulture družbe ali multikulture domovine so največji uničevalci kulture, kar jih je kdaj v človeški zgodovini bilo. "Zakaj "uničevalci kulture"? Zato, ker se zavzemajo za množičen prihod in "integracijo tujcev. Toda integracija, o kateri govorijo multikulturisti, ni nič drugega kot - tako Trattinigova-njihova selearija, saj integracija v resnici ni mogoča. Nobena etnična skupina se namreč ne bo odrekla svojemu etnosu in načinu. Ob množičnem priseljevanju tujcev in njihovem, kot je znano, grozljivo hitrem razmnoževanju pa je le še vprašanje časa, kdaj bodo te skupine tako velike, da bodo z namenom "majorizirati gostiteljski narod" (Trattinig) svoje zahteve uveljavljali "z zakonom ali z nasiljem". Sicer pa je referentka na tem srečanju tudi pozvala k referendumu o kvotah tujcev (primerjaj: K. Trattinig, Gradivo za referat Multikulturena domovina - priložnost ali nevarnost na srečanju avstrijskega Landsmanschafta 27. 4. 1991 na Dunaju). Na podiju tega simpozija je sedel tudi družboslovec in raziskovalec javnega mnenja Ernest Gehmacher. Ni pa mi znano, če je Trattinigovi ugovarjal, ali svojim prijateljem iz SPÖ poročal, kaj se je tam v zvezi z "referendumom" skuhalo.

Ob vsem tem pa se je moglo videti še nekaj: poskus kompromisa s priganjačem ali poskus prehiteti ga z namigom, da se izločevalna politika, ki jo predlaga, že zdavnaj in bolje izvaja, ne vodi drugam kot v samoslepilo. Malček apartheida, nežna segregacija, pazljivo razmejevanje, vse to ni izvedljivo. Z etnopolitičnim konceptom segregacije ni mogoče skleniti kompromisa, kajti tudi "majhna ločitvena rešitev" deluje kot ojačevalec in simbolična ohrabritev za to, da se etnopolitično zasedejo tudi druga področja in postavijo zahteve po novih in obsežnejših razmejitev in zamejitvah. Vsako apartheidno rešitev označujem kot sistemsko lakoto: prav vse, s čimer pitaš takšno rešitev, je použito in povzroča novo lakoto, ki za potešitev zahteva nov, obilnejši zalogaj. V tem smislu je logično, da sedaj po šolski ločitvi koroški Heimatdienst zahteva še ločitev nedeljskih maš na slovenske in nemške. Logično je tudi, da vpije o zapostavljenosti nemško-koroških družtev, jih poziva, naj pristopijo k domovinski zvezi in naj na zvezno vlado vložijo subvencijske zahtevke. Prav tako so logične heimatdienstovske zahteve po odstranitvi vseh partizanskih spomenikov na Koroškem in mnenja, da je "integracija" prosilcev za azil v tem, da "se jih v povečani meri pritegne k skupnosti koristnim dejavnostim". Slednje vsaj je predstava koroške

FPÖ oziroma vodje njenega poslanskega kluba Martina Strutza: Prosilci za azil "naj po določenem času dobijo možnost, da se z delom v nekaterih deficitarnih poklicih sami vzdržujejo. Tako prihranjeni denar pa naj bo uporabljen za domače interese": (v: Kärntner Grenzlandjahrbuch 1993, str. 18).

Etnična segregacija, kombinirana z "urejeno zaposlitveno politiko", ki ustreza čisti ločitvi, je torej predpostavka za odpiranje računov: koliko kdo plačuje za koga? Kdo je pri tem zapostavljen in kdo privilegiran? Kdo ima koga na plačilni listi? Kdo je "gostitelj" in kdo "gost" oziroma "prisklednik"? Tudi računi iz preteklosti se dajo poravnati na ta način: Kdo je bil prvi tukaj? Kdo je večina in kdo manjšina? Kdo je koga asimiliral? Kdo je koga izkoriščal? Kdo je koga pregnal? Kdo je koliko pobijal? Itd.

Etnična segregacija je in je že vedno bila zgodovinska predstopnja čiščenja. V najboljšem primeru se je vršila v smislu etnične kantonizacije, v najslabšem primeru v smislu etničnega čiščenja. Da vsi ti ukrepi izključujejo miren razvoj multikulturne družbe in pomagajo legitimirati vojne in etnocid, je v preteklosti zelo jasno razvidno na primeru Hitlerjeve "narodnostne politike" (kot Scrinzi 1990, str. 41, afirmativno poimenuje nacistične zločine), v sedanjosti pa v etnibesnilu na tleh bivše Jugoslavije.

Zdaj se bom - s pritegnitvijo nadaljnjih primerov- nekoliko bolj sistematično ukvarjal s pogosto neopaženimi začetki napadov na multikulturno družbo.

ZMERJANJE Z IMENI IN JEZIKOVNA DISKRIMINACIJA

Kdor je vsaj malo senzibilen (in v tem skušamo šolati študente), dobi jasno predstavlo, kako mehanizmi etničnega razmejevanja delujejo, ko negativno markirajo manjšine in njihove jezike in kako javna polemika o imenih ter jezikovna diskriminacija postajata psihičen in socialen napad na nosilce imen.

Primer: Glasilo FPÖ Kärntner Nachrichten je v svoji izdaji z dne 26. 4. 1990 objavilo glosso, v kateri je kritiziralo dunajskega socialističnega mestnega svetnika za planiranje Hannesa Swobodo, oziroma njegovo študijo "Dunaj v letu 2010". Študija je po mnenju časnika primer, kako v "bivšem cesarskem mestu" s priseljevanjem iz vzhodne Evrope sedaj javno začenjajo "forsirati multikulturno družbo". Nato pa prispevek -na videz brez logične zveze, zagotovo pa z asociacijo na ime Swoboda-tako čisto mimogrede namigne na "ironično podrobnost":

"Kdo je bil na primer vedel, da se zvezni kancler Vranitzky po prevodu svojega češkega priimka imenuje 'Vranječrni' in aktualnifinančni minister Lacina 'Ceneni', njegov bivši sodrug Sekanina 'Sesekljani' ali njegov strankarski prijatelj Blecha 'Bolha'?" (KN 26. 4. 1990)

Deželno vodstvo svobodnjakov na Gradiščanskem je leta 1989 v svoji resoluciji o tujcih v točki 6 med drugim zahtevalo: "Kaznovati je treba navidezne poroke tujcev." Kärntner Nachrichten pa so "poročne goljufije" civilnih uradov v tujskem "miljeju" okarakterizirale s pomočjo naslednjega etnopolemičnega posmehovanja imenom:

"Jasno, večina uradno priznanih 'nevest za najem' izhaja iz ustreznih okolij in nikoli in nikdar ne bodo čakale, 'dokler jih smrt ne loči' od njihovega Jusufa ali Ibrahima, ki ga pred 'ceremonijo' nikoli niso videle in ki jim tudi po njej nikoli več ne bo stopil pred oči. Toda za Haruna Tüktöktöka strogo uradni poročni list ni tako pomemben kot zdaj pripadajoče mu 'oprostilno dovoljenje' za opravljanje katerekoli dejavnosti v obljubljeni deželi Avstriji, četudi je to poklic 'ženitnega posrednika' ali kakšna podobna 'častna' dejavnost." (KN 15. 2. 1990)

Dietz Bering (1987) je s svojo knjigo "Ime kot stigma. Antisemitizem v nem-

škem vsakdanjiku 1812-1933" predstavil zelo zanimivo študijo, ki kaže, kako je bil židovski jezik od začetka prejšnjega stoletja dalje tarča fašistične polemike o imenih in stigmatizirajočega jezikovnega zasmehovanja. Študija prav tako kaže, kako se je nato med Židi, ki so se hoteli odtegniti stigmatizaciji, začel "jezikovni beg".

Tudi na Koroškem postanejo procesi segregacije in jezikovnega izrinjanja razumljivejši, če lokalizacijo slovenščine opazujemo kot rezultat etnokartografije (pogosto nezavednega ozadja). V tem smislu bomo našli številna opozorila, da slovenski jezik zemljepisno bolj pripada Balkanu (z vsemi negativnimi političnimi in socialnimi konotacijami) kakor na primer "srednji Evropi". Kadar so v koroškem Heimatdienstu interpretirali takoimenovano "brambovstvo" iz let 1918/19, so posebej poudarjali prav to nedvoumno lokalizacijo slovenščine. "Nemci in Vindišarji, z ramo ob rami" so se bojevali zato, da "njihova domovina" ne bi pripadla "balkanski državi Jugoslaviji". Tako z današnjega vidika, kakor z vidika leta 1920 se "Balkan" začne prav onkraj Karavank: tam naj ne bi vladale gospodarsko in socialno nižja razvojna stopnja, "drugačna narodna bit, drugačen način življenja", temveč predvsem "drugačna govorica, ki naj bi bila Koroščem vsiljena" (Fritz: 1970, str. 76). Tisto, kar je tukaj razen domačijske ljudske pojasnitve "brambovstva" dodatno sporočeno, je v bistvu star razmejevalni ritual: Slovenščina je doma v balkanski državi Jugoslaviji in zato "Koroščem" v načinu in biti tuja.

Bering (1987) izhaja iz teze, da postanejo z določeno etnokartografijo tudi kulturni krogi in družbeni odnosi mednarodni markirani in družbeno "začuteni" kot prijateljski, sosedski, enakopravni oziroma sovražni, grozeči, manj vredni.

Vsakdanost zveja kompleksnost takšnih govornih zemljevidov na enodimenzionalno vrednostno lestvico. Na njo so s svojimi jeziki "prisilno naseljene" osebe in narodne skupnosti. S to prakso je v družbi privzgjajana mentaliteta razlikovanja, ki izvaja nepreneh pritisk na stigmatiziran jezik in tiste, ki ga govorijo. Pritisk je tako rekoč merljiv tam, kjer se množično dogaja jezikovni beg, tam torej, kjer diskriminirani nosilci jezika iščejo zatočišče v etnično drugem identitetnem sistemu.

Nadaljni primeri, ki so značilni za negativno markiranje slovanskih in drugih "tujih" jezikov, so bili analizirani že drugod.

PROFILI IN PREPLETANJA EKSTREMNIH DESNIČARSKIH IDEOLOGIJ

Danes FPÖ v svojem boju zoper multikulturno družbo že zdavnaj ne stoji več osamljena. Enačbo "multikulturna družba = multikriminalna družba", ki so jo navrgli desni ekstremisti in neonacistične skupine, so nacionalci navdušeno prevzeli. Dodajmo k temu primer: v časopisu avstrijskega Landsmanschafta "Eckartbote für die Sache der deutschen Kultur, 39. letnik, medeni mesec maj 1991" v koloni "multikulturno" na primer piše:

"Senat višjega deželnega sodišča na Dunaju je zaradi roparskih napadov in preteпов na 3 leta zopora obsodil Turka Hakana H. in Jugoslovana Sevgula S., ki sta vodila neko mladostniško bando. Po izjavah policistov nasilni izgredi priseljenih mladostnikov v znatni meri naraščajo. "V sosednji koloni pa stoji: "Potem, ko kitajske restavracije že nekaj časa kakor razsevki rakaste bule izrivajo nekoč zdravo dunajsko gostinsko obrt, v zadnjem času kot gobe poganjajo turške Kebab-krčme."

To je nacionalna podlaga, s katero je že od nekdaj podšita pripravljenost za nasilje proti "vsiljivcem". Etnopluralizem omogoča povezavo takšnih "novic" s priznavanjem k "Evropi gentilizmov", ki si jo predstavlja lično sortirano "po ljudstvih" ter etnično čisto in nepomešano. Te predstave si kot motto nadevajo različna oblačila:

- "Nemčijo Nemcem, Turčijo pa Turkom" ali "Frankfurt mora ostati nemški" (Frey/DVU, Nemška ljudska zveza - lista D); - "Slovenijo Slovencem" (nacionalistični voditelj Zmago Jelinčič v Sloveniji) in "Koroško Korošcem" (bojni klic koroškega Heimatdiensta in treh koroških političnih strank); - "Arabijo Arabcem (in islamu), Evropo Evropejcem, celo Nemčijo Nemcem" (Dehoust, izdajatelj časopisa "Nation und Europa", Nemčija); - "Avstrija najprej" (volilno geslo predsedniškega kandidata ÖVP Klestila in referendumu FPÖ); - Predstava o Evropi kot kulturni kaši je za domovinsko in narodno zavedne ljudi grozljiva vizija" (Heider/FPÖ); - "Druge narode spoštujemo, svojega pa ljubimo" (Schönhuber/REP-republikanci, Nemčija); - "Ohranitev naravne raznovrstnosti - Rasna higiena je varstvo okolja od znotraj" (časopis "Sieg", Avstrija); - "Branite se! Nismo proti tujcem, ampak proti parazitom" (časopis "Kameradschaft" in Akcijska skupnost za politiko/AfP, Avstrija).

Etniziranje domovinskih misli in ekstremno desničarska zasedba evropske ideje ne padata z jasnega. Na vseh krajih in koncih Evrope se ta trenutek s pomočju gentilistične ideologije krvi in tal ter moderniziranega rasizma vzpodbuja etnično polariziranje in eskaliranje sovražnega vzdušja proti tujcem. Zato je morala "velika politika" - pozno sicer, a vendar - vzeti na znanje, da nemški nacionalizem ni noben specifičen fenomen Haiderjeve stranke in da poudarjeno nacionalistični desni ekstremizem ni nobena tipično avstrijska oblika reakcije.

Takole piše Claus Leggewie (1989) v poglavju z naslovom "Desna internacionala", v katero med drugimi prištevata stranke Schönhuberja, Le Pena in Heiderja:

"Sovražstvo do tujcev in vsega tujega, nasilje v govorici in nasilje kot politično sredstvo, zahteva po law and order in končno enkrat spet močni državi so pojavi, ki so skupni evropskemu vzhodu in zahodu. Ravno tam, kjer se 'vzhod' in 'zahod' kot politični prostor začenjata raztapljati, prihajata v ospredje skrajni nacionalizem in nasilniški rasizem. (...) Pod razstreljenim betonom hladne vojne žarči nacionalni razcepilni material" (Leggewie 1989, str. 130).

Posamezne frakcije desne internacionale se med seboj razlikujejo bolj iz taktičnih kot iz ideoloških razlogov. To pa ne sme zamegliti dejstva, da so širom Evrope povezane in sodelujejo, domnevno pa druga od druge prepisujejo tudi svoje programe. Zanimivo in vpadljivo je na primer, da je ekstremno desna, antisemitska in proti tujcem nastrojena stranka Gerharda Freya DVU- lista D (z njo je v najozjemem stiku bivši zvezni poslanec FPÖ dr. Scrinzi) šla leta 1989 na volitve za evropski parlament z naslednjimi programskimi točkami:

"1. Nemčija naj ostane nemška Nemčija naj ostane dežela Nemcev. Nemškemu narodu morajo pripasti enake pravice kot ostalim narodom. To vključuje pravico do rodne dežele, nacionalne identite in samoopredelitve. Iz tega sledi: omejitev deleža tujcev, stop naraščajočemu dotoku tujcev, pospešitev postopka za pridobitev azila, izgon tujcev, ki so kriminalci. (...)

2. Nemčija najprej... "

V Haiderjevem protitujskem referendumu slišimo danes "Avstrija najprej"; to, o čemer se bodo med drugim ljudje tudi izjavljali, namreč šolska segregacija priseljenskih otrok, je zraslo na ozadju časopisnih člankov, ki jih je bilo že pred tremi leti mogoče prebrati v rasističnih listih gospoda Freya. Na primer 2. 6. 1989 v njegovem "Deutsche Wochenzeitung" (št. 23) pod naslovom:

"ŠOLE: NEMŠKI OTROCI V MANJŠINI. POSLEDICE MULTIKULTURNE DRUŽBE. Da so nemški otroci v stotinah šol in tisoče razredih postali manjšina, kaže, kako daleč je že napredoval razvoj v smeri multikulture družbe. Učni tempo je v razredih z velikim deležem tujcev znatno počasnejši, saj se morajo učitelji ozirati na tuje otroke in njihovo pogosto pomanjkljivo znanje nemščine. Ob tem pa nastopajo še

globoke razlike v kulturi in mentaliteti. Nemški otroci so v razredih, kjer je veliko tujcev, glede svojih perspektiv močno zapostavljeni. Dejstvo, da je stopnja kriminalitete med tujimi otroki trikrat večja kot pri nemških vrstnikih, pa dokazuje popoln neuspeh integracijske politike po šolah. Tako bi bilo najpametneje, da bi delež tujih otrok v razredih določili na največ 10% in kjer je le možno, otroke razvrstili po narodnostih. Dalje bi odgovorna tajska in prebivalstvena politika morala poskrbeti za manjši priliv tujih otrok, z ukrepi pozitivne družinske politike pa za večje število rojstev nemških otrok" (Deutsche Wochenzeitung 2. 6. 1989).

POZIVI NA BOJ ZA GENETSKO PREŽIVETJE

Še trenutek ostanimo pri tem pozivu nemškim materam, naj več rojevajo. Glavni ideolog FPÖ A. Mölzer februarja 1990 trdi, da se v rokah (takratne) avstrijske ministrice za družinsko politiko nahaja "katastrofalno poročilo o družini". Mölzerja nikakor ne čudi, da ministrica ta dokument čuva kakor "državno tajno", saj po njegovem mnenju vsebuje "nadvse neprijetna dejstva":

"Z 1,44 otroka na žensko dosega Avstrija ta čas tretjo najnižjo stopnjo rodnosti na svetu. V tem oziru jo prekašajo le še nemški bratje na severu. Na ta način je bolj kot kdajkoli izpričan zaton institucije družine in zakona. (...) Prebivalstveno-politična posledica tega na videz neustavljivega upadanja rojstev je, da utegnejo Avstrijci v ne tako daljnem času izumreti. (...) Posebno brizanten postaja problem z ozirom na v zadnjem času bolj in bolj zaostren problem priseljevanja tujerodnega prebivalstva, ki prihaja iz dežel tretjega sveta ter vzhodnega bloka in jugovzhoda našega kontinenta" (KN 22. 2. 1990).

Svobodnjaški zvezni svetnik Andreas Mölzer hoče (v "Kärntnernachrichten" in v "Aula" št. 5/1990) o tujski in azilantski problematiki diskutirati pod reklom: "Avstrija naj ne postane dežela priseljencev". To pozicijo FPÖ hoče imeti Mölzer kar za konsens med državotvornimi silami Avstrije. Saj, če bo azilantska praksa dopustila množičen naval iz držav, kjer je "izbruhnila demokracija", potem bodo na široko odprta vrata "vsakemu lenuhu, ki v svoji domovini ni pripravljen delati, kot se spodobi". Dalje piše Mölzer:

"Tisti pretežno socialistični in zeleni politiki, ki vidijo v tem izravnano upadanja rojstev doma, izdajajo svojo pravo politično nalogo, ki pravi, da se je treba zavzemati za domače prebivalstvo, njegove pravice in s tem tudi za pravice njegovih potomcev. Kdor torej na račun domačega prebivalstva favorizira naseljevanje tujih ljudstev, se v principu zavzema za to, da se mi kot narod poslovimo od evolucije. Humani etolog Irāneus Eibl-Eiblsfeld v svojih znanstvenih delih govori, da je ksenofobija, sovraštvo do tujcev torej, pri prevelikem deležu tujcev nekako naravna. Potemtakem je ne bi mogli naprtiti demagogiji domnevno desno radikalnih podpihivalcev, temveč bolj predstavlja popolnoma naraven arhaičen vedenjski vzorec. Če sedaj marsikateri zagreti zagovornik nenemškega 'avstrijskega naroda' upa zgraditi in utrditi takšen narod s priselitvijo Romunov, Anatolcev, Poljakov in Čehov, greši zoper iz zgodovine zraslo raznolikost v Evropi. Kdor zganja 'prenarodovanje' Avstrijcev in skuša zatreti nemški značaj dežele, bo pač moralna svoj račun požirati očitke o proti germanskemu rasizmu. Za Evropo v celoti pa bi bilo dobro, če bi se od ostalega sveta dobro ogradila. Kakor to zveni brutalno, je vendar res, da Evropejcem ne bo preostalo nič drugega, če hočejo ohraniti družino odraslih zahodnih narodov in še naprej nuditi svetovni model humanitarnega razvoja" ("Aula" št. 5/1990, str. 7).

Rekurs k ohranitvi "zahodne družine narodov" izkazuje strokovnjaka za prena-

rodovanje Mölzerja kot etnopluralista najčistejše vrste. Končno, tudi njegov veliki vzornik J. Haider, ki se je v eni novejših številkih "Aule" pustil naslavljeni z etnopluralističnim teoretikom in europrekucuhom, je na neki prireditvi FDP v Stuttgartu zahteval "pravico do domovine" za narode Evrope in se odpovedal "tako grozljivi viziji enovitega evropskega človeka kot levim sanjam o multikulturni družbi". (Vinzenz Eschlauer v "Aula", št. 10/1992, str. 9).

V zgoraj citirani glosi A. Mölzerja je bil en "teoretik" poimensko naveden (sicer napačno zapisan; pravo ime se mora glasiti: Eibl-Eibesfeldt). Eibl-Eibesfeldt bi lahko označili kot glavnega raziskovalca in avtoriteto za politiko do tujcev Mölzer-Trattnig-Haiderjevega kova, ki daje o tujcih sovražno sliko (prim. Gstettner 1992).

Razumevanje človeka tako imenovanih humanih etologov, ki gradi na kvazi antropoloških temeljnih konstantah (kot strah, agresija, obramba teritorija, potreba po identiteti, avtoriteti, rangiranju itd.), pravzaprav izhaja iz primerjalnega študija živalskega vedenja, ki ga je opravil Eibl-Eibesfeldtov učitelj K. Lorenz. Te raziskave so na površje dvignile usedlino domnevno temeljnih plemensko-zgodovinskih zakonitosti, ki si jih je veda o človeškem vedenju sposodila pri biologiji oziroma neposredno pri Darwinovi teoriji: "zakoni razmnoževanja, težnje po ohranitvi čistosti krvi, varovanja teritorija, izrivanja šibkejših s strani močnejših, boja za preživetje". Da postajajo ti zakoni konjunkturni v današnjem postmodernem času, ki išče novo identiteto, sovпада z nevarnimi sanjami o "ponovnem rojstvu naroda". Tako nova "pomlad narodov" kakor stari nacionalni spori pa temeljijo na teritorialnem vedenju kot ga razumejo biologistično misleči ideologi gentilizma.

Govorijo o teritorialnem vedenju in mislijo na ponovno pridobitev "nemških narodnih tal" (Scrinzi 1990, str. 30). Govorijo o domačih tleh in mislijo na ponovno vzpostavitev "strnjenege (nemškega) narodnega telesa". Govorijo o nacionalnih konfliktih in mislijo na nezdržljivost domačih in "tujerodnih" kultur. Govorijo o Koroški in grozečem panslavizmu in mislijo, "da je dogajanje na južni meji nemškega narodnega in jezikovnega prostora treba gledati v zvezi s celotnim nemštvom" (Scrinzi 1990, str. 4)

Konflikti med etničnimi skupinami postajajo biološko-socialni boj za preživetje in, ker se kulture domnevo ne dajo mešati, "izločevalni proces, uperjen proti tujcem" (tako nedavno umrli Lorenzov učenec Otto Koenig; cit. po "Nation und Europa" 1992/zv. 1, str. 35).

"Preživetje spet enkrat pomeni genetično preživetje", piše Eibl-Eibesfeldt (1988, str. 186), da bi utemeljil obrambne ukrepe zahodne Evrope proti priseljencem in azilantom iz tretjega sveta. Po njegovem mnenju ti priseljenci niso pripravljeni ali sposobni opustiti svoje kulture in se vzpeti v zahodni kulturni krog, s katerim "genetsko niso v sorodu". Če se verskim znakom (na primer islamu) pridružijo še "fizično-antropološki" (ker ima priseljenska skupina mnogo potomcev, "ne da bi investirala mnogo energije v posameznega potomca"), potem so za Eibl-Eibesfeldt konflikti predprogramirani: Reprodukativno šibkejše etnije ki so v državah azila hkrati "narod-gostitelj" (za to terminologijo se trudi tudi zgoraj citirana Kriemhild Trattnig), pa ne bodo nikoli dopustile, da bi jih priseljenci in z njihove strani podvzeta naselitev izrinili (vsi citati iz: Eibl-Eibesfeldt, 1988, str. 186-202).

Da bi se ubranili "tujih ljudstev" in zahodni svet rešili pred biološko - kulturnim propadom, torej tako imenovani humani etologi in njihovi občudovalci evropske narode kličejo na boj za genetsko preživetje. Če pa se jih ubraniti ne da, potem pomeni, da priseljenci, a tudi prosilci za azil tiho in tajno izvajajo rop dežele. ("Rop dežele" je grda beseda za "naselitev" oziroma za teritorialne zahteve.) Eibl-Eibesfeldt oblači svoje psevdoznanstvene izjave v odličnejšo terminologijo: etnija, ki neki drugi

za "integriranje" nesposobni ali nepripravljeni etniji dopusti večje priseljevanje, s tem tujemu narodu odstopa kos svojega teritorija, svojega življenjskega prostora. "Etnija omejuje svoje možnosti razmnoževanja v korist drugega ljudstva, saj je kapaciteta nosilnosti neke dežele omejena" (Eibl-Eibesfeldt 1989, str. 187).

SEME SOVRAŠTVA VZKLIJE

Po tem, kar smo do sedaj rekli, je jasno, zakaj lahko politika do tujcev z nacionalističnim predznakom pomeni le: vkopati se, odvrniti, razmejiti in z vsemi obrambnimi sredstvi preprečiti "zavzetje". Od tu izhaja tudi veliko razumevanje desničarjev za vse oblike militantnega sovraštva do tujcev in njihove simpatije za desni radikalizem. Za A. Mölzerja je desni radikalizem le produkt (FPÖ sovražnih) medijev. Mölzer v resnici meni, da je "domnevni desni ekstremizem prej medijski zombi kot politična in družbena stvarnost." (KN 12. 11. 1992) Kaj pa brutalni napadi od Hoyerswerde prek Rostocka do Möllna? So le-ti tudi zgolj produkt medijev in fantazijskih slik, ki se "domnevno desnoradikalnim ščuvalcem" samo pripisujejo?

Neonacisti govorijo jasnejši jezik. Za njih so nasilje, požigi, atentati in zločini proti tujcem "signali odpora zoper "preplavljanje s tujci" Najbolj razločno je v tem pogledu pisal nemški časopis "Vorderste Front. Zeitschrift für politische Theorie und Strategie" (Frankfurt/Main), ki ga izdaja Nacionaldemokratska visokošolska zveza (NHB) (Povezave med FPÖ in NHB vidimo iz prisotnosti FPÖ-politikov v časopisu NHB: tja piše Andreas Mölzer; poleg vodje prepovedane neonacistične skupine ANR/ Aktion Neue Rechte, Bruna Haasa, sta pred nekaj leti dala intervju tudi Otto Scrinzi in Jötg Haider.) Zdjaj pa citat (avtor ni naveden):

"Vse bomo zastavili za to, da se predstoječe preseljevanje narodov zaustavi in zavrne na naših mejah. Če se pohod azilantskih goljufov ne prepreči, je v tem smislu naše geslo UČITI SE IZ HOYERSWERDE POMENI UČITI SE ZMAGATI. Tudi njihovi bogati in brezvestni podporniki iz ozadja, ki takega stanja ne le ne preprečijo, ampak celo privilegirajo, se morajo posloviti. Brez solze in na NIKOLI VEČ SVI-DENJE. Hoyerswerda, ostali militantni protesti in odločna obramba pred azilantskimi goljufi KLJUB ŠČUVANJU IN SOVRAŽNIM TIRADAM v sovražnikovih medijih kažejo, da je v Nemčiji še dovolj poguma, samozavesti in odločnosti za kaznovanje objestnosti, samopoveličevanja in sistematičnega ignoriranja ljudske volje s strani politikantarjev in njim podobnih. Sploh ni tako malo Nemcev, ki se s pranjem možganov po šolah in medijih in terorističnimi obsodbami na sodiščih niso pustili prestrašiti. So nemške žene in možje, ki so se pripravljene boriti za deželo, ki jim pripada že več kot 1500 let in se ne pustijo pregnati in podvreči" ("Vorderste Front" št. 3/1992; poudarki v originalu).

Ta odkritosrčna legitimacija nasilja proti tujcem je pravzaprav poziv k nadaljnim napadom, požigom in preganjanjem, tudi k takim s smrtnim izidom. V zadnjih letih smo lahko zasledovali, da so bile visoke državne in sodne instance bolj kot ne nerade pripravljene posredovati proti zmeraj bolj provokativnim javnim nastopom neonacijev, rasistov in antisemitov. Tako je v Nemčiji doslej (november 1992) zabeleženih ok. 2000 desnoekstremističnih nasilniških dejanj (z dosedaj 16 mrtvimi) in v Avstriji deset podtaknjenih požarov in 17 napadov na osebe (po časopisnih poročilih z dne 26. 11. 92, ki se sklicujejo na podatke notranjega ministrstva). Poleg tega se je v Avstriji v primerjavi s prejšnjim letom leta 1992 štirikrat povečalo število ovadb zaradi suma oživljanja nacistične dejavnosti (v smislu paragrafa 3 kazenskega zakona). Kdor spričo teh razsežnosti nevarnost z desne označuje kot "imaginarni radi-

kalizem" (Generalni sekretar FPÖ Herbert Scheibner) ali kot "domnevni desni ekstremizem" (Andreas Mölzer), ta malomarno kaže zadevo nedolžnejšo, kot v resnici je: prestaviti desni radikalizem v kraljestvo imaginacije, domišljanja, fantazije, pomeni bodisi izgubiti zvezo z družbeno resničnostjo bodisi kriti ideologije in smer, v katero ekstremno desne skupine udarjajo. V vsakem primeru pa je to nevarno, saj znajo ekstremisti takšno kritje izrabiti. Tako so neonacisti, tudi obsojeni, aktivni še naprej, na primer Voralberžan Walter Ochsenger. Ta še naprej razširja svoje ščuvalske spise, v katerih ni zamešan le čisti rasizem, temveč je nasilje ekstremnih desničarjev v Rostocku upravičeno kot "dejanje samoobrambe nemškega ljudstva" proti "plimi potujčevanja s strani milijonske množice prevarantskih prisklednikov", oziroma proti "navalu tujega dreka tujerasnih parazitov" (vsi citati iz "Flugblatt-Zeitung" Walterja Ochsengerja 1. letnik, št. 7/1992).

Tudi tisti, ki neonacizma ne jemlje na znanje, ne more resno trditi, da ni vedel, kam vodijo sovraštvo do tujcev, etnonorost in rasistično ščuvanje. Množični mediji poročajo o tem skoraj vsakodnevno; žal se taisti mediji še pred leti niso menili za opozorila o ključnem neonacizmu; namesto tega so bili svarilci difamirani, njihovim analizam pa se je odrekala vsaka znanstvenost.

Pravzaprav je danes komaj kaj drugače kot v nacističnem času, ko so verjeli, da morajo zavrniti nearijske "narodu tuje" in "narodu škodljive elemente". Danes primerjajo nevarnosti, s katerimi multikulturna družba grozi "narodno zdravemu ljudskemu telesu", z nevarnostjo okužbe z AIDS-om. Kadar ekstremno desni apologeti "socialne narodne skupnosti" naštevajo tista področja, kjer je ravnanje države nezadostno in za zamude krivijo "sistem", se seznam začne z azilom in konča z AIDS-om: nemški mesečnik "Junge Freiheit" takole razvršča ustrezna gesla, ki hkrati predstavljajo tista področja, na katerih upajo Schönhueberjevi republikanci s svojo agitacijo največ doseči: "azil, prekinitev priseljevanja, notranja varnost, nacionalna identiteta, prebivalstvena politika, borba proti AIDS-u" (Junge Freiheit, November 1992, str. 2). Leta 1992 umrli ideolog FPÖ, Werner Widmann, pripadnik vojne generacije, sicer pa heimatdienstovec, burš in pesnik bulvarskega "Kronen Zeitung", je evropske narode eksplicitno pozval k aktiviranju "nacionalnega imunskega sistema" proti multikulturnemu pomešanju ("vrsta AIDS-a") (cit. po "Aula" 9/1990, str. 15).

Tako izdelani strah postaja motor za to, da se domnevna grožnja odvrne z vsemi sredstvi ideološkega in nasilnega boja. "Domovina" postaja posest, teritorij trdnjava proti vsemu tujemu. Jasno je, da je na ta način stopil v ozadje razmislek o resničnih družbenih vzrokih bega, migracij, strahov pred tujci in razmislek o možnih motivih populističnih razpečevalcev sovražnih podob. Na tej osnovi pa uspeva nov "politični analfabetizem" (Gstettner 1990 b). Ta politična nepismenost enako kot princip vodje, in enostavno horuk oz. tujci-ven rešitev podpira tudi brutalne militaristične rešitve, ki jih danes imenujemo etnično čiščenje in države apartheida.

Medtem ko sta analiza in pojasnjevanje suspendirana, lahko populistični nacionalisti izrabijo vladajočo politično nepismenost in še naprej krepijo svoje oblastne pozicije - na stroške bolj in bolj skrčenega razumevanja človekovih pravic in pravic do izobraževanja.

POVZETEK: INTERKULTURNO UČENJE NAMESTO BRAMBOVSTVA!

Poljaki, Romuni, Turki, "Cigani". Tako kot so spremenljive etnopolitična tarča obrambnega gibanja, je variabilno tudi zanikanje dejanskega multikulturnega prepletanja. Domnevni "sovražnik" v tej zagrizeni obrambni borbi seveda ni bil izbran čisto

poljubno. Revni narodi z vzhoda oziroma jugovzhoda pa tudi narodi neevropskega izvora, so najbolj priljubljene žrtve etničnega zasramovanja, odrinjanja in razmejevanja. Tudi samoosvoboditev od komunizma in demokratično odpiranje teh dežel stvari ni mnogo spremenilo. "Tajna geografija" v vladajoči etnopolitiki nakazuje, da boj proti multikulturni družbi reflektira določene težnje in zahteve po moči in oblasti stare kolonialne politike ter sledi stigmatizirajočim definicijam nacionalistične "moderne" narodnostne politike.

Multikulturna družba, napolnjena z grozljivo vizijo instilizirana v novo "kraljestvo zla", naj bi za seboj pustila "narodnostno enotno kašo", v kateri uspejajo zločin, pregreha, kuge, kulturni in moralni propad. Tako postane multikulturna družba smetnjak za projekcije vsakršne neljube vsebine. Poleg te "koristne" naloge, multikulturna družba očitno ustvarja potrebo po političnem delovanju: boj proti njej gre vzporedno s klici po močnem možu, "ki si kaj upa" in stopa v boj proti "privilegijem", ki bo skrčil to novo etnično nepreglednost in v tej "narodnostni mešanici" z uveljavitvijo zakona končno spet napravil red, ki se bo torej predvsem lotil "etničnega razpletanja", ki bo na mejah selekcioniral in nič več spuščal k nam tistega, kar bi nas moglo ogrožati. Ta jasna zahteva pomočni in pogumni voditeljski figuri nakazuje, da nas stiskajo strahovi nerazčiščene preteklosti in da hočemo imeti prisilno definirano svojo skupinsko identiteto; tako hočemo na primeri meti z višjega mesta potrjeno, da smo (po možnosti čisto) nemški, da pripadamo nemškemu kulturnemu in jezikovnemu prostoru, ali: da smo dobri nemški Korošci in zato posebej domovini zvesti, da je Celovec popolnoma nemško mesto, sicer pa Dunaj tudi itd.

Neprestano ponavljajoče se potrjevanje in vbijanje v glavo teh "zanesljivosti" imata brez dvoma delež pri ponovnem vstajenju diskreditirane figure karizmatičnega nacionalističnega vodje (primerjaj Kirfel/Oswalt 1989). Nacionalističnim voditeljem ni za mobilizacijo proti tujcem in manjšinam treba iznajti nobene nove strategije. Lahko se navežejo na to, da so bila vsa vprašanja medkulturnega učenja in multikulturnega podružbljanja v medijih, politiki, šolah in izobraževanju odraslih zelo grobo zanemarjena in bodo zanemarjana še naprej. Novi vodje lahko posežejo po preverjenih strategijah, ki so se v teh družbah samoniklo razvile za hrbtom etabrirane politike ali z njenim tihim pristankom. Na izbiro ali za medsebojno kombiniranje pa je še več konceptov:

- strategije mehke ali nasilne asimilacije, izenačevanja subkulturnih razlik, pri čemer na primer pomaga razširjanje enojezičnosti;

- strategije socialno romantičnega idealiziranja manjšinskih kultur, na primer podpiranje tistih njihovih delov, ki obetajo imeti folkloristično menjalno vrednost in vrednost, da jih lahko kažeš;

- strategije represivne tolerance, ko "večinski narod" manjšino paternalistično treplja po ramenih in ji svetuje, naj za božjo voljo vendar goji svoj jezik in se priznava k svoji narodnosti;

- strategije zapiranja in getoiziranja s potuhnjenimi argumenti kot: "... da boste lahko nemoteno gojili svoj jezik in kulturo" itd;

- strategije etničnega čiščenja in nacionalne homogenizacije z uporabo strukturnega in/ali vojaškega nasilja (zapostavljanje, diskriminiranje, preganjanje, deportacije, državni teror itd.).

Upanje, da bomo razjasnili domnevno "preizkušnost" teh strategij in pojasnili resnična ozadja vladajoče politike in motive njenih ustvarjalcev, je v glavnem identična z upanjem na novo interkulturno pedagogiko, socialno delo, šolo, in dopolnilno izobraževanje.

"Pomembno je, da so otroci v šolah vzgajani h kritičnemu pogledu. Morda odkrijejo, da sovražnik ni zunaj, marveč da tiči v notranjosti; v notranjosti človeka in v notranjosti družbe. Tam so močni možje in nekaj malega žena, ki imajo interes ustvarjati zunanjega sovražnika, da ljudje pozabijo, kaj se dogaja znotraj" (Petersen 1985, str. 133).

Prihodnost bo pokazala, če so ta v pedagogiko vložena upanja upravičena. Vsekakor pa predstavljajo medkulturno učenje, protirasistična vzgoja, podpiranje bikulturne identitete in večjezičnost sklop nasprotnih konceptov, ki lahko veljajo kot obetaven izobraževalno-političen odgovor na družbene izzive nove Evrope (prim. Gstettner/Wakounig 1991). Tudi Avstrija se temu dolgo več ne more odtegovati, če noče plačati cene nacionalistične ozkosti, politične izolacije in nadaljnjega radikaliziranja v desno.

prevedel Marko Štuhec

UDK 72.011

JAKA BONČA

BARVA, PROSTOR IN GIBANJE V ARHITEKTURI

Arhitekturni prostor je fenomen, odvisen od zaznave, je tvorba, ki sledi direktno iz odnosov med objekti. Opredeljen je z razsežnostjo teles in razdaljo med njimi. Velikost, oblika in razdalja prostor konstruirajo, kvalitete objektov (barva, tekstura in optična temnost) pa prostor perceptivno realizirajo. Vsi skupaj določajo kvaliteto (svojevrednost) objekta, s katero lahko delovanje prostora realno izrazimo. Odnosi (povezanosti) objektov predstavljajo prostor kot danost, odnosi med subjektom in objekti pa odnos subjekta do prostora, ki je pogojen z mestom opazovanja.

UDK 321.728(497.12)

ALOZZIA ŽIDAN

DEMOKRACIJA - VREDNOTNA SESTAVINA NAŠE NOVE POLITIČNE KULTURE

V članku se avtorica loteva razmišljanja o demokraciji kot vrednotni sestavini naše nove politične kulture. Avtorica razmišlja o nekaterih kvalitativnih prvinah, ki bi jih morala vsebovati demokracija. Opozarja, da zahteva urednikovanje nove politične kulture razmišljujčega človeka. Nova politična kultura je vse dosedaj v našem družbenem prostoru premalo prisotna. Še ni resnično živeče dejstvo. In to v tem času, v katerem smo bili prisiljeni iskati jasne (nove) vrednote kot zelo pomembne smernice za oblikovanje našega osebnega ter javnega družbenega življenja.

UDK 316:2

SERGEJ FLEBE

DVA KLASIČNA PRISPEVKA SOCIOLOGIJI RELIGIJE

Že v XIX. stoletju nasledimo na prve znanstvene ideje o religiji znotraj že oblikovane sociologije. Šele v začetku našega stoletja pa pride do oblikovanja sociologije religije kot panoge, ki sociološko obravnava religijo. Odločilna sta dva prispevka E. Durkheima in M. Weberja in ju lahko štejemo za ustanovitelja sociologije religije. Izhajata iz sicer različnih socioloških tradicij in izhodišč, v bistvu pa gre za to, da je Durkheim sociološki pozitivist in realist, Weber pa nominalist in historist. To Durkheima pripelje do sociocentričnega pojmovanja bivanja religije, Weberja pa do modifikacije historične perspektive, kjer se podrobno analizirajo vsebine in vplivi verskih vrednot in nazorov na funkcioniranje in razvoj družbe. Tako postane sistema idej te dvojice delno komplementarna, glede ugotavljanja funkcionalnosti religije v družbi. Tudi Weberov pojem "kaxizme" in Durkheimov pojem porvečenega (sacre) sta si bliska. Z ozirom na Weberovo primerjalno analizo, na konceptualizacijo in razdelavo pojma teodocije, na njegovo hipotezo o protestantskem izvoru kapitalizma in druge prispevke, njegov pomem presega Durkheimovega.

UDK 321.011.5

IGOR LUKŠIČ

PLURALIZEM VERSUS NEOKORPORATIVIZEM, I. DEL

Pluralizem figurira kot vodilna tootetaka usmeritev pri študiju ameriške politike, skupaj s širitvijo begemonije ZDA v svetu, pa postaja pluralizem tudi hegemonatska teorija za razumevanje politike v skoraj celotnem svetu. Avtor prikazuje pluralizem skozi oči njihovih kritikov in braniteljev in ugotavlja, da je njegova identiteta težko določljiva. Pluralizem se je oblikoval prvotnem kot ideologija in dogma, ob kateri se meri odstopanje od idealnega tipa pluralizma, ki ga empirično poosebljajo ZDA. Neokorporativizem predstavlja najzrenejšo kritiko pluralizma na terenu liberalne ideologije. Avtor analizira stališča obeh doktrin do načela tekmovalnosti in do države.

UDC 321.728(497.12)

ALOUZIA ŽIDAN'
DEMOCRACY - THE VALUE COMPONENT OF OUR
NEW POLITICAL CULTURE

In this paper, the authoress sets out to explore democracy as the value component of our new political culture. She considers some quality elements which democracy should encompass, pointing out, that for the realisation of a new political culture an intellectual mind is required. So far, a new political culture has not been sufficiently manifested in our social ambience and is not, as yet, a true living fact. All this occurs at a time in which we are compelled to search for clear (new) values, which will provide crucial guidelines for the formation of our personal and public (social) life.

UDC 321.011.5

IGOR LUKŠIĆ
PLURALISM VERSUS NEO-CORPORATIVISM

Pluralism figures as the main theoretical direction in the study of American politics. With the expansion of US hegemony in the world, pluralism is also becoming a hegemonic theory for understanding politics in almost all the world. The author shows pluralism through the eyes of its critics and defenders and concludes that it is difficult to define its identity. Pluralism has been formed mainly as an ideology and dogma next to which deviation from ideal pluralism, empirically manifested by the USA, is measured. Neo-corporativism represents the most serious criticism of pluralism in the field of liberal ideology. The author analyses the position of both doctrines regarding the principle of competition and the state.

UDC 72.011

JAKA BONČA
COLOUR, SPACE AND MOVEMENT IN ARCHITECTURE

Architectural space is a phenomenon depending on perception, a formation issuing directly from the relationships between objects. It is defined with the dimensionality of bodies and the distances between them. Size, form and distance constitute space, and the attributes of objects (colour, texture, and optical lightness) implement space in terms of perception. All together they determine the quality (singularity) of the object, with which the action of space can be actually expressed. The relationship (connections) of objects represent space as an attribute, and the relationship between the subject and the objects represent the relationship of the subject to space, which is conditioned BY the point of observation.

UDC 316.2

SERGEJ FLERE
TWO CLASSICAL CONTRIBUTIONS TO THE SOCIOLOGY
OF RELIGION

The first scientific ideas on religion within sociology itself can already be found in the XIXth century. But the sociology of religion as a discipline within sociology - where religion is dealt with sociologically - is not to be found until the beginning of this century. The contributions of E. Durkheim and M. Weber were decisive in this respect and we may consider them as founders of the discipline. They proceed from different traditions and points of departure. While Durkheim is a sociological positivist and realist, Weber is a nominalist and historicist. This brings Durkheim to a socioeclectic view of the nature of religion, while Weber arrives at a modified historicist perspective, where the contents and influences of religious values and world-views on the functioning and development of society are analysed in detail. Thus the systems of ideals of the two become partly compatible, regarding the functionality of religion in society. Weber's notion of "charisma" and Durkheim's notion of the sacred are also close. Regarding Weber's rich and profound historical-comparative analysis, his conceptualisation and protestant origin of capitalism and other contributions, his relevance supersedes that one of Durkheim.

UDK 17.035.12

ARTUR ŠTERN

MOČ ZA ALTRUIZEM

Za altruizem je potrebna duhovna moč, in ta je sorazmerna z njegovo občno velikino - vse do skrajnega altruizma, ki definitivno temelji na skrajni duhovni moči. Ta moč je navidez paradoksalna, saj se za razliko od drugih oblik moči, na primer fizične moči ali pa psihične avioritativnosti, ne izraža skozi prevlado nad okolico, temveč ravno skozi odpovedovanje vsakršni prevladi nad njo.

Začetni obrisi te moči se pojavljajo že pri živalih. V človeku, zlasti v izjemnem posamezniku, postane tako izrazita, da sega že po transcendenci. Vendar pa povsem do tega ne zmote, vse dokler človek še ostaja naravno in živče biče. V tem času ga namreč nujno vodi eksistencialna moč, ki ji ob njenem vseskozi menjavem prehajanju od tod do večnosti v primerjavi s transcendentlno močjo manjka del duhovnega, zato pa je za slehernega njenega nosilca preživetveno neuprjemno koristnejša. Poleg naštetih vrst moči, je v realnem svetu pomembna tudi moč sposobnosti, brez katere bi vse ostalo le pri dobrih namelih.

UDK 316.72:379-85(497.12)

FELKO S. RUS, JOŽE ŠTER, DARKO ŠTEVANČEC,

MIRAN MURKO, MAJJA RUS-MAKOVEC

SAMOEVALUACIJA IN EVALUACIJA LASTNEGA KRAJA

KOT KOMPONENTI TURISTIČNE SOCIALNE KLIME

Enega od znanih slovenskih turističnih krajev (Puč) smo primerjali z drugim krajem (Bled) in urbaniimi centri različnih slovenskih regij, in sicer glede na samozoco prebivalcev in njihovo oceno lastnega kraja. Obe pravitaz omenjeni odvisni spremenljivki smo obravnavali kot (m)direktni pokazatelji implicitne turistične kulture (ki je pomemben dejavnik v implementaciji turistične marketinške strategije). Ničelne hipoteze v zvezi z omenjenimi razlikami smo zavrnili ($p > 0.05$) v številnih primerih posamičnih dimenzij, kot v primeru sumarnih skorov.

UDK 316.7-39

RAJKO MURŠIČ

NEKATERI (META)ANTROPOLOŠKI LABIRINTI ZNANOSTI

O ČLOVEKU

Osnovno vprašanje pričujočega teksta je vprašanje (možne) tehmosti "znanosti o človeku", antropologije oz. kulturne antropologije, katere temelji je etnologija. Raziskovanja človeka se zmeraj ustavijo na predmetih, ki jih človek producira (ne glede nato, če gre za tvare ali miselne predmete), sam subjekt raziskave pa ostaja ireducibilnem "presežek" te (samo)vedočajnosti. Najprej je treba pretresti splošne, potem pa še filozofske in znanstvene težave pri raziskovanju človeka. Izhodiščna težava je že samoopredelitev, saj je podvržena Godlovi pasti s krožnim opredeljevanjem znotraj nekakega konteksta. Ista težava se kaže tudi pri izhodišču človekovega samorazumevanja, samozavedanju, ki je pravzaprav prvi kolektivna kot individualna izkušnja. Še bolj se svani zapletajo pri znanstvenem obravnavanju življenja kot takega, in tudi kibernetična teorija, ki opetira z odprtimi sistemi, ne more do kraja razviti konsistentne razlage položaja človeka v svetu. V veliko pomoč pa sta lahko izposojena koncepta entropije in povratne zveze, še posebej pri preučevanju kulture kot primarnega okolja, v katerem (pre)živi človek.

Filozofija in kulturna antropologija morata biti holistični, sicer zgrešita predmet obravnave. Toda holistična znanost, ki obravnava človeka, ni v svojih temeljih prav nič bolj metodološko "neobčivna" od filozofije, pravzaprav se filozofskih predpostavk nikoli ne more zabiiti, čeprav se iz njih "lovati". Sklop: (kulturna) antropologija ni mogoča brez predhodnega temeljitega pretresa osnov družboslovnih, historičnih in humanističnih ved.

The basic question raised in the text is about the cogency of "the science of man", that is anthropology and ethnology based cultural anthropology. Human inquiry always stops at man-made objects - whether material or intellectual - while the inquirer remains an irreducible "excess" of such (self-)inquisitiveness. Firstly, general and then the philosophical and scientific problems of the study of man have to be discussed. The initial problem occurs in one's very attempt to define self, when one is caught in God's trap of circular definition within a certain context. The same difficulty is encountered at the starting point of human self-understanding and self-awareness, which, actually, are rather collective than individual experiences. Things become further complicated with the scientific treatment of life as such, so much so, that even cybernetic theory, operating with open systems, fails to fully develop a consistent explanation of the human condition in the world. Nevertheless, concepts borrowed from entropy and the feedback link can be of great help, especially in the study of culture as a primary environment in which a human lives and survives.

Philosophy and cultural anthropology have to be holistic, or else they miss the object of discussion. Holistic science, however, which deals with the human being, is methodologically no more "independent" than philosophy. Although it has been "hatched" from philosophical suppositions, it can never completely rid itself of them.

Conclusion: (cultural) anthropology is not possible without a thorough preceding investigation of the basis of sociological, historical and humanistic sciences.

Altruism demands a spiritual strength which is proportionate to its ethical magnitude - to the extent of extreme altruism which is definitely based on the utmost spiritual fortitude. Such a strength is seemingly paradoxical, since it is not manifested through the domination of its environment, as with other forms of power, such as a physical or psychical authoritarianism, but renounces any domination over its environment.

The first outlines of this strength can already be found in animals. In humans, particularly in exceptional individuals, this strength can become so explicit that it reaches out towards transcendence. It cannot, however, quite reach it as long as a person remains a natural and living being and, as such, governed by existential power. The existential power, in its constantly changing transition between here and eternity, is devoid of a spiritual dimension when compared with transcendental power. It is however, far more useful to its bearer in terms of survival. In the real world, apart from the above mentioned powers, the power of capability is also important, without which everything remains at the level of good intentions.

One of the well known slovene tourist place (Ptuj) was (is) compared with the other well known slovene tourist town (Bled) and with the urban centres of different slovene regions. They are compared regarding the self-evaluation of the inhabitants and regarding their evaluation of the own place (town). The both of the just mentioned variables were treated as the (mixed) indicators of the implicit tourist culture (which is very important factor of the tourist marketing strategy implementation. Null hypotheses regarding the mentioned differences were refused ($p > 0.05$) in the several cases of the particular dimensions, so as in the case of the total (summary) scores.

Nevronske mreže predstavljajo model sistema elementov (formalnih nevronov), ki so gosto povezani med seboj. Prodvsem v zadnjem desetletju (po razvoju asociativnih nevronskih mrež) je ta model našel zelo prester interdisciplinarni pomen pri obravnavah kolektivnih paralelno-distribuiranih procesov, tudi pod okriljem sinergitike. V tem članku je povzeto predstavljeno modeliranje možganov z nevronskimi mrežami (predvsem asociativnimi - Hopfeldovim in Hakenovim modelom) s poudarkom na miselnih procesih. Pokazano je, kako živčne celice (nevroni) oziroma njihove konfiguracije aktivnosti tvorijo vzorce, ki se nadalje hierarhično strukturirajo. Vzorci in njihovi skupki predstavljajo Gestalte različnih redov, asociativne zveze in verige med njimi pa so osnova za miselne procese. Višjim vzorcem ustrezni "parametri urjenosti" imajo funkcijo aktivnega koda, ki je povod in gonilo (re)konstrukcije vzorca (obeme, simbola, arhetipa ipd.) in njegove semantike. Prikazano je, kako

se v sinaptične vezi nalagajo spominke sledi vzorcev, ki so tako hkrati shranjeni. Osnova spomina so korelacije med vzorci, vilje pa je asociativna kontekstualnost zametek ti subjektivnosti. V obravnavo so vključeni "ključni elementi" spoznavnega in samoregulatornega aparata: selektivnost, adaptivnost, pozornost, ambivalentnost, sposobnost posploševanja in abstrahiranja itd. Nakazano so tudi analogije s sociološkimi in fizikalnimi sistemi. Posebej je poudarjena nujnost obravnave vsega sistema oziroma njegovih diferenciranih virtualnih nivojev tudi kot neločljive soodvisne celote.

Ena od najpomembnejših teorij sodobne biologije je Dawkinsova teorija o sebitnem genu, ki izhaja iz predpostavke o sebitnem replikatorju. Podrobna analiza slednjega pojma nam pokaže, da je notranje nekonistenten, saj pri mnogoceličarjih obravnava vedno povsem konkretne dele DNA kot abstrakčne bitnosti. Abstraktno obravnavanje replikatorjev pomeni zanikanje njihove inherentno dinamične narave. Pojem replikatorjev s tem v resnici ostane brez prave vsebine. Namesto njega smo postavili pojem toka kot dinamične in konkretne biološke entitete, ki se je sposobna razmnoževati in razvijati. Pričakujeemo, da bo omogočil globlje in realnejše teoretične modele življenja.

V preglednem članku poročamo o rezultatih novjših raziskav o stresu v času študija. Opisali smo močnejše razpoloženja, brezup, suicidalnost in zmanjšano študijsko učinkovitost ter načine (strategije) obvladovanja stresa. Med bližlici stresa smo izpostavili prijateljake in partnerne odnose in pojmasli vpliv primarne družine in sekundarne separacije.

UDC 573.01

IGOR JERMAN, ARTUR STERN
FROM THE REPLICATOR TO FLOW - THE INTRODUCTION
OF A NEW BIOLOGICAL NOTION

One of the most important theories of modern biology is the selfish gene theory (Dawkins) based on the notion of the selfish replicator. A thorough analysis of this notion reveals its inner inconsistency since it treats absolutely concrete pieces of DNA with multicellular organisms as abstract entities. This abstract treatment of replicators means denying their inherent dynamic nature. The notion of replicators thus almost loses its meaning. Instead of this notion we put forward the notion of flow as a dynamic and wholly concrete entity capable of self-replication and evolution. We expect it will make possible deeper and more realistic theoretical models of life.

UDC 378.18:616-001.36

POLONA SELIĆ
STUDYING AND STRESS

In the survey article we report on the results of a recent investigation on study related stress. We describe disturbances in mood, despair, suicidal tendencies and diminished study efficiency, as well as strategies for mastering stress. We expose friendly and partner relationship as mitigators of stress and explain the influence of the primary family and secondary separation.

UDC 612.82:159.95

MITJA PERUŠ
NEURAL NETWORKS AS A BRAIN MODEL

Neural networks represent a system-model consisting of elements (formal neurons), which are tightly linked. Especially in the last decade (after the development of associative neural networks) this model has become interdisciplinary important at researches of collective parallel-distributed processes, also under the cover of synergetics. In this article brain-modelling with neural networks (especially associative neural networks - Hopfield- and Haken-model) is introduced, with the stress on thought-processes. The article shows how nervous cells (neurons), or rather their configurations of activity, form the clusters which then structure themselves hierarchically. Patterns and their clusters represent Gestalts of various degrees; associative relations and chains among them being the basis for mental processes. "Order parameters" corresponding to higher patterns have the function of active codes, which are driving-wheels of the (re)construction of patterns (schemata, symbols, archetypes etc.) and their semantics. It is explained how memory-traces of patterns are

loaded into synaptic bonds, enabling them to be simultaneously stored. Correlations among patterns are the fundamentals of memory; associative contextuality being the origin of the so-called subjectivity on the higher level. The "key elements" of understanding and self-regulatory mechanism such as learning, selectivity, adaptivity, attention, ambivalence, generalization- and abstracting-ability etc. are discussed. Furthermore, analogies with sociological and physical systems are indicated. Special emphasis is placed on the necessity of researching the entire system and its differentiated virtual niveaus as an indivisible codependent whole.

UDK 316.47:316.62
TANJA LAMOVEC

MOTIVACIJA DRUŽENJA: KONCEPTI IZVORI IN DEJAVNIKI

Članek obravnava nekatere koncepte, ki so se uveljavili v zvezi s področjem družabnosti. Nekateri izvirajo iz antropologije, drugi iz sociologije, tretji iz psihologije. Glede raznolikosti disciplin, ki se ukvarjajo s to problematiko, je vsopodno spoznanje, da se kaže vedno več poskusov integracije s pomočjo modelov, ki vključujejo sprememljivke z različnih področij.

V začetku poskušam odgovoriti na vprašanje, katerim psihološkim funkcijam služijo družabni odnosi. Sodobni avtorji soglašajo, da je pojem družabnosti preširok in da ga je potreba diferencirati glede na funkcije, ki jih vključuje. Priказane so tudi nekatere raziskave, ki so preučevale proces razvoja prijateljstva.

Analiza socialne mreže je metoda, ki se je iz antropologije razširila v sociologijo in psihologijo. Nanaša se tako na strukturalne, kot tudi na interakcijske vidike socialnih odnosov posameznika. Opisane so najpomembnejše sprememljivke ter njihov pomen. Socialna mreža predstavlja

izvor socialne opore, koncepta, s katerim označujemo vse oblike pomoči, ki so na razpolago posamezniku, ki se sooča s stresom ali krizno situacijo. Vedno bolj se uveljavlja tudi koncept "družabništva", ki označuje socialne stike, ki so sami sebi namen in služijo prijetnemu preživljanju prostega časa. Kljub temu, da je to zelo občina funkcija družjenja, je bila v preteklosti med raziskovalci precej zanemarjena.

Mnoge raziskave so pokazale, da socialna opora blazi učinke stresa, še vedno pa nimamo prepričljive razlage, na kakšen način. V zadnjem času so našli številne oseboštne korelate socialne opore, kar morata lahko nekoliko osvetli te rezultate. Ugotovili so tudi, da je socialna opora dokaj konstantna v teku življenja, bolj stabilna kot mnoge oseboštne lastnosti. Na koncu podajam še pregled spoznanj o plašnosti in osamljenosti kot oblikah primanjkljaja v družabnih odnosih.

UDK 159.964.2:159.9.01
DUŠAN RUTAR
PSIHOLOGIJA SKOZI PSIHOANALIZO, VII. DEL

V našem prispevku smo poskušali elaborirati nekatere koordinate t.i. postmoderne psihologije, ki je v razviti teoretski misli dosegla že zavidljive in upoštevanja vredne dosežke. Problematizirali smo zlasti dva aspekta sodobnih živahnih razprav o naravi in statusu objekta psihološkega raziskovanja.

Prvi se nanaša na razpravo o subjektu, drugi na proizvodnjo, status in funkcije psihološke vednosti.

Prva teza je bila, da ne obstaja subjekt, potopljen v tekst sveta; le-tega na noben način ni mogoče misliti. Zagovarjamo raje fragmentirane tekste in teorijo subjekta, fragmentiranega in razsejane po tekstih.

Druge teza je radikalnejša: pomanjkanje znanstvene kredibilnosti psihologije je vzvod njene družbene in tehnološke moči ter učinkovitosti.

UDK 316.736

PESNA FUK-GODINA

SOCIALIZACIJSKA TEORIJA TALCOTTA PARSONSA,

III. DEL ANALIZA POTEKA SOCIALIZACIJE NA MIKRO RAVNI

- OD FAZE LATENCE DO FAZE ŠTUDIJA

Tekst predstavlja analizo poteka socializacije na mikro ravni kot drugi temeljni del Parsonsove socializacijske teorije. Prinaša torej podrobno analizo zadnjih treh faz individualne socializacije. Skozi analizo posamičnih faz - faze latence, faze adolescence in faze študija - je pokazano: mesto vsake od faz v socializacijskem procesu; ključne značilnosti socialnega sistema, v katerem vsaka izmed faz poteka; proces individualnega socialnega učenja; delitev dispozicij za potrebe; in najpomembnejši rezultati vsake izmed faz socializacije.

UDC 159.964.2:159.9.01

DUKHARUTAR

PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS

PART VII

ELEMENTS OF UNCERTAINTY

In our article we present an attempt to elaborate some coordinates of so-called postmodern psychology, which became, in recent theoretical discourse, very fruitful. We put under the question two aspects of contemporary lively theoretical discussions about the nature and status of the object of psychological research. First we talk about status of subject and second, about the politics of psychological knowledge.

Our first thesis is that there is no subject within the text of the world. In fact, there is no text of the world at all. Instead of the text of the world we would rather speak about fragmented text and subject, fragmented and displaced through the texts.

Our second thesis is more radical: the crucial element of psychology's social and technological power and a lever of it's efficacy is situated in its lack of scientific credibility.

UDC 316.736

PENYA PUK-GODINA

THE ANALYSIS OF SOCIALIZATION PROCESS ON MICRO LEVEL

- FROM THE LATENT PHASE TO PHASE OF STUDY

The analysis of socialization on micro level is presented in the text as the second basic part of Parson's socialization theory. It brings a detailed analysis of the last three phases of the individual socialization. Through the analysis of the latent period (phase), adolescence and phase of study the author indicates: the place of each of the phases in socialization process, the key characteristics of social system (into which it is implemented), the process of social learning, the differentiation of mood/disposition, and the most important results of each of the phases.

UDC 316.47:316.62

ZAVNA LAMOJEČ

MOTIVES FOR ASSOCIATING: CONCEPTS, ORIGINS AND

FACTORS

In this article contemporary concepts concerning sociability are reviewed. Some originated in sociology, some in anthropology, and others in psychology. In spite of their diverse origins, there is a marked tendency toward integration.

The first question to be addressed is concerned with the psychological functions of sociability. The authors agree that sociability as a concept is too vague and should be differentiated according to the different functions it serves. New data on the process of the development of friendship are presented at some length.

Social network analysis is a method, developed by anthropologists which is now widely used by sociologists and psychologists alike. It deals with the structural as well as with the interactional aspects of the total person's social relationships. Its principal variables and their significance are described. Social network is a source of social support, a well known concept to denote all forms

of assistance that a person encountering stress or a crisis can count on. Along with the support function, another one has been recently introduced, that of the concept of "companionship", to cover social contacts which are kept primarily as an end in itself, to be together to have a good time. This function, a very obvious one, has been quite overlooked in the past.

Many studies show that social support is associated with lower levels of stress reactions, however no convincing explanation has been found to account for that. Lately, many personality correlates of social support receipt have been discovered which may shed some light upon it. It has also been discovered that the level of social support tends to be quite constant through life, more so than many personality traits. In the end some findings regarding altness and loneliness are presented.

UDK 162.6

MITJA VELKONJA
DIALEKTIKA ZLOMA

V članku Dialektika zloma avtor skuša pokazati na neogibno prekratkost vsakršne vizije nevyprahuje totalnosti, na obsečnost utemeljevanja vsakdanosti z vidika globalne resitve, pravičnosti, Previdnosti, sreče v nedefinirani prihodnosti. Vulgarizacija dialektičnega soledja kot funkcionalnega uverturaja lebedečih elementov namesto potrditve manka v sintezi ikeo tam fantazmatično spravo, rajsko po(po)nost. Teodicaa cinično omisli najhujše in najbrkdikejke epizode zgodovine človeštva, in to s preprousim pogledom s sraljika celote, sub speede totalitasta. Ne gre torej za problematiziranje, "zlom" dialektike kot take, ampak za afirmiranje dialektike zloma, ki odina lahko razgali fetišizirane razsečnosti "zveličavne" poti, pokaže na njen neukaljivi defekt, na usodni razkol sredi samokonstruktije, ki ga ta skuša umetelno prikriti.

UDK 165.62:165.01

MATIJA POTRČ
FEMENOLOGIJA ALI POJAVOSLOVJE, ORGANSKA ENOTNOST
IN UČENJE

V prvem obširnejšem delu počeka razprava o razmerju fenomenologije oziroma pojavslovlja ter organske enotnosti. Na podlagi pridobljenih spoznanj je našo prgledan pomen učenja tako za določitev pojavslovlja kot tudi za določitev umetne inteligence. Tako je začrtana ena možna pot od pojavslovlja oziroma fenomenologije h kognitivni znanosti oziroma k znanosti o spoznanju.

UDK 1. Schelling F. W. J.

BORUT OŠLAJ
SCHELLING IN MITOLOGIJA / MITOLOŠKA REDUKCIJA
FILOZOFIJE

Če je bila filozofija pred Schellingom izrazilo sukcesivna, pojmovna, in v toliko nečrva sistematska struktura uma, potem se s Schellingom prvič zave svoje žive mitološke osnove. Postaviti isto živo, mitološko za ponovno najdeni temelji filozofije, je rdeča nit, ki se vleče od Schellingovih najzgodnejših spisov, pa vse tja do zadnjih. To Schellingovo prizadevanje, ki ga bomo skrbali v pričujočem članku potrditi, pa enkrat za vselej opravi s tistim klasičnim pogledom na njegovo filozofijo, ki zagovarja njeno nekonstistentnost, kjer da vsaka faza njegovega razvoja opotekla prejšnji. Schelling je vse življenje ostal dostleden v tem, kaj je treba storiti s filozofijo. Razlike v njegovih etapah so samo v različnih stopnjah radikalnosti odgovorov na temeljno vprašanje: Kako spodmakniti temelje same filozofije.

UDC 1. Schelling F.W.J.
BORUT OŠKALJ
SCHELLING AND MYTHOLOGY / MYTHOLOGICAL REDUCTION
OF PHILOSOPHY

In the philosophy before Schelling was emphatically successive, conceptual, and, consequently, a non-living system structure of the human mind, then with Schelling it became for the first time aware of its living mythological basis. His endeavour to establish this living mythology as the rediscovered basis of philosophy, is the golden thread going from his earliest writings through to the last. The paper presents our attempt to reaffirm his above mentioned efforts which dismiss, once and for all, the classical view of his philosophy as being inconsistent, on the grounds that each phase of his development contradicts the previous one. Schelling was indeed consistent throughout his life about what should be done with philosophy. Any differences between the stages of his philosophy are only the various grades of the radicalism in answering one basic question: How to pull away the very basis of philosophy.

UDC 162.6
MILVA VEJKOVA
THE DIALECTICS OF BREAK

In the article "The Dialectics of Break" the author endeavours to point out the inevitable short-sightedness of any vision of unquestioned totality and the absurdity of arguing for everyday reality from the view of a totality, justice, Providence and happiness in an undefined future. The vulgarization of the dialectic sequence as a functional chaining up of floating elements, rather than reaffirming the lack in synthesis, seeks for some phantom reconciliation and paradoxical fulfilment and perfection. Theology cynically gives meaning to the worst and the bitterest episodes of human history by simply viewing it from the position of the whole, sub specie totalitatis. The question here is not the "break" of dialectics as such, but a reaffirmation of the dialectics of break. It is the only one to expose the fascist dimensions of the "redeeming" way, pointing out its indelible defect and the fatal division at the centre of self-construction, which it ardently tries to conceal.

UDC 165.62:165.01
MILVA POIRÉ
PHENOMENOLOGY, ORGANIC UNITY AND LEARNING

First, the relation between phenomenology and organic unity is discussed. Building on the acquired results, and particularly stressing the importance of environment, there follows an overview of the meaning of learning for determining of phenomenology and of artificial intelligence. By this means, one possible itinerary from phenomenology towards the cognitive science is sketched.

SOLIDARNOST Z METAFIZIKO V TRENUTKU NJENEGA SESUTJA

Študija Solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja obravnava Adornovo pojmovanje metafizike in je razdeljena na tri dele. V prvem delu je podrobneje prikazana Adornova kritika tradicionalne metafizike, ki jo je Adorno zavlačal zaradi njenih težav po absolutnem. Na tej osnovi po njegovi oceni obstoj metafizike danes ni možen. Študija poudarja, da kritika metafizike ni isto kot njen konec. Prav tako tudi ni mogoče že a priori izključevati vsakršnega odnosa med metafiziko in materializmom. Adorno je izdelal novo pojmovanje metafizike, tj. negativno metafiziko, ki ni več povezana z nečim absolutnim in totalnim, ampak je kot "bečijiva konstelacija bivejočega". Drugi del študije opisuje Adornovo pojmovanje metafizike, ki izhaja iz novega pojmovanja filozofije zgodovine. Ta v sebi reflektira konkretno zgodovino, tudi umiranjje po koncentracijskih taboriških, tj. dejstvo Auschwitza. Po "transcendentalni brezdomnosti", ko je metafizika začela izgubljati domovinsko pravico v onstranstvu po platoniskem vzoru, se je docela preselila v tostranski svet, na

raven imanence, kar je reflektiral že Georg Lukács v Teoniji romana in Ernst Bloch v Duhu utopije. Tretji del študije opozarja na izrazite etične vidike pri sestopanju metafizike iz onstranstva v tostranstvo in s tem v zgodovino. Pri tem gre za obranjanje metafizike in transcendence, kajti brez tega ni upanja in utopije. Študija se zaključuje z Adornovimi nazori o mikrologiji, ki je prostor za metafiziko kot "pribeljalike pred totalnim". Vsebina njegovega pojma mikrologije ostaja pripravljnost dojemati na stvareh nekaj več, kot samo to, kar so. Zato je njegovo pojmovanje metafizike solidarno z metafiziko v trenutku, ko se je sesela.

EPILOG ALI ZAKAJ UMETNIŠKA DELA V ADORNOVI ESTETSKI TEORIJI SO IN NISO TO KAR SO

Ni dvoma, da ravno idealistična estetika predstavlja horizont Adornove estetske teorije. Prav iz tega dejstva pa lahko poskusimo izkhati strukturo okvir njegove estetske teorije.

Umetniška dela pa so v idealistični estetiki razumljena predvsem kot nek model sprave, to pomeni, da lahko le umetniška dela presežejo prepad med subjektom in objektom. V tem smislu umetniškega dela predstavlja mesto resnice. Prav zato nas Adorno, na podlagi svoje dialektične interpretacije umetnosti, opozarja na dejstvo, da so lahko umetniška dela uspešna le, če nam uspejo reprezentirati odhajev v vsej njihovi razsežnosti. Prepad med umetniškim delom in svetom tako predstavlja neko bistveno kategorijo Adornove estetike avtonomije.

Uspešnost ali že bočete veljavnost pa lahko naredi za neko središčno estetsko kategorijo le nečudo, ki meni da umetniška dela predstavlja mesto resnice in prav to dejstvo predstavlja glavni vir Adornovega decizionizma ter predstavlja pravi vzrok za ozkost njegovega izbora uspešnih umetniških del.

Ce pa je res, da umetniška dela predstavlja mesto resnice, očitno pa je da obstoji samo ena resnica, to v bistvu pomeni tudi, da obstoji samo eno pravo umetniško delo, ki ga mi dojemamo le v njegovih eksemplarijih.

Tako lahko mi z Adornom celotno zgodovino umetnosti razdelimo na neko manjšo skupino, del katere nam reprezentira resnico ter na večino, del katere ne reprezentira resnice ter vtioliko predstavlja zgolj proizvode množične kulture.

Kategorija resnice je torej za Adornovo estetiko bistvena. Toda Adorno po eni strani ne želi fiksirati vsebine resnice umetniških del a pomočjo racionalističnega pojma, saj bi to pomenilo njeno popačenje, po drugi strani pa nikakor neče zapasti v iracionalizem. Zato resnico umesti med glodalce in umetniško delo. Resnica umetniškega dela tako predstavlja nekaj, kar pulzira med svojimi možnimi utemeljitvenimi temelji in jo vtioliko ni moč fiksirati.

Prav to dejstvo pa predstavlja izhodišče za Adornovo estetsko trenutka. Po njegovem mnenju umetniška dela predstavlja epifenomen, se pravi nekaj kar se neprestano spreminja in kar vtioliko ni moč določiti. Vtioliko umetniška dela predstavlja križišča prohibicij katerih ni moč pojediniti enkrat za vselej.

Prav to pa je Adornova estetika umetnega med neoklasicizem in avangardna gibanja. Adorno namreč kot dedič idealistične estetike po eni strani ne more sprejeti avangardističnega napada na tradicionalni pojem umetnosti, po drugi strani pa si budi ne more in ne želi privoščiti padca v barbarstvo predmoderne.

Zato ima za prava uspešna dela le majhne pinnete, ki so umetščeni med neoklasicizem in modrimo umetnost in prav to predstavlja glavni vir njegovega estetskega decizionizma.

UDC 111.852 Adorno Th. W.

ADLEŠIĆ GREGOR

EPILOGUE OR WHY WORKS OF ART IN ADORNO'S ESTHETIC THEORY ARE AND ARE NOT WHAT THEY ARE

Idealistic aesthetics undoubtedly represents a horizon for Adorno's aesthetic theory. From this fact we can attempt to derive a structural frame of his aesthetic theory.

In idealistic aesthetics works of art are understood to be an ideal of reconciliation, meaning that only they can bridge the gap between subject and object. In this sense a work of art represents the place of truth. That is why Adorno shows us, on the basis of his dialectic interpretation of art, that works of art can only be considered successful, i.e. true works of art, if they succeed in presenting us with the full extent of the mentioned alienation.

The gap between works of art and the actual world therefore represents the essential category of Adorno's aesthetics of autonomy.

The success or, if you want, the validity of it can, however, only be a crucial aesthetic category for those who believe that works of art represent the place of truth. This fact is the main source of Adorno's aesthetic decisiveness and the reason for the narrowness in his selection of true works of art.

If a work of art is indeed the place of truth, and given that there is

obviously only one truth, then, as a matter of fact, there can only be one true work of art which we can comprehend in different exemplars.

We can, therefore, as Adorno did, divide the whole history of art into a minority of works of art which present us with the truth, being thus the true works of art, and a majority of works which cannot be considered works of art since they do not present the truth and are merely a product of cultural history.

The category of truth is essential for Adorno's aesthetics. Nevertheless, he cannot and does not want to determine the truth with the help of some rationalistic concept, on one hand, and yet he does not want to fall in the rationalism, on the other.

He, therefore, places the truth between the spectator and the work of art. The truth of the work of art is thus something that flows between his possible justificatory grounds and therefore cannot be determined. In this way, a work of art represents the crossroads of juxtapositions which cannot be explained once and for all.

In this way, Adorno's own aesthetics is situated between neo-classicism and the avant-garde movement. Being an heir of idealistic aesthetics, Adorno cannot accept the avant-garde's attack on the classical concept of art and the classical category of works of art, but he can neither let himself fall into pre-modernistic barbarism. Thus he prized as true works of art the border cases, placed between neo-classicism and modern art. And this is the main source of his aesthetic determinism.

UDC 1 Adorno Th. W.:11

CVETKA TOŠIĆ

SOLIDARITY WITH METAPHYSICS AT THE MOMENT OF ITS DISINTEGRATION

The paper *Solidarity with Metaphysics at the Moment of its Disintegration* delves into Adorno's conception of metaphysics and consists of three parts. The first concentrates on Adorno's criticism of traditional metaphysics; the reason why Adorno rejected it is its aspiration to reach the absolute. Proceeding from this premise, he concludes that today the existence of metaphysics is out of the question. The paper argues against equating the criticism of metaphysics with its termination. Similarly, there can be no a priori ruling out of a relation between metaphysics and materialism. Adorno in fact redefined metaphysics by introducing the so-called negative metaphysics which is no longer associated with the absolute and the total, but is more like "a legible constellation of things in being." The second part of the paper describes Adorno's conception of metaphysics, which derives from a new conception of the philosophy of history. This in itself reflects actual history, not excluding the deaths in concentration

camp, that is, the fact of Auschwitz. After the phase of its "transcendental homelessness," when metaphysics started losing its right to a homeland in the Beyond, thus following the Platonic pattern, it moved to this world, to the level of immanence, which both Georg Lukács in his *Theory of the Novel* and Ernst Bloch in his *Spirit of Utopia* were quick to point out. The third and final section underlines the markedly ethical aspects observable during the move of metaphysics from the Beyond to this world, and thereby to the realm of history. This process involves no preservation of metaphysics and transcendence, because there can be no hoping and no utopia without it. The concluding part discusses Adorno's views on micrology, the place where metaphysics finds "a haven from totality." The essence of his notion of micrology is readiness to perceive in things more than merely what they are. That is why Adorno's conception of metaphysics is sympathetic to metaphysics at the moment when it fall apart.

Krščanski evangeliji radikalno odprejo najglobljo vrednotno revolucijo hijerarhične nazredne družbe. Pomen te revolucije za sodobno človeštvo in zlasti za vso Evropo (od Atlantika do Urals) pa se narašča. V krščanskih evangelijih so prisotne implicitne teze filozofske antropologije, etike in aksiologije, ki so vrh vse dosedanje človeške misli in duha in ki so bolj radikalne in bolj utemeljene v izjemno naprednem in nihujočem človeškem bistvu kot vsa najbolj slavna dosedanja filozofija (bolj kot antična grška ali novoveška ali sodobna filozofija). V razpravi so podani dokazi, da je v drugi polovici 20. stoletja Zahodna Evropa dosegla (v novih izvirnih sintezah) največji humani napredek v vsej svoji zgodovini in največje (vendar še nepopolno in nestabilno) uresničevanje resničnih krščanskih vrednot. Prav tako pa je v članku podrobno dokazano, da so ti realni revolucionarni elementi imeli duhovno pripravo v visokokvalitetnem kulturnem in družbenem delu največjih ustvarjalcev Vzhodne, Srednje, Jugovzhodne in Vzhodne Evrope, ki so dvesto let (implicitno ali eksplicitno) povezovali izvirne krščanske vrednote s sodobno evropsko socialno, nacionalno in mednacionalno problematiko: Tolstoj, Dostojevski, Masaryk, Goethe,

Prešeren, Svetozar Marković, Tucović, Strossmayer, Slomšek, Janez Evangelist Krek, Cankar, Križevič, Matoš, Gramsci, Cesaire, Tito, Koček, pačež Janez XXIII, Janez Janšekovič, kardinal Koenig, Trstenjak, Fuzigar, Grmič in mnogi drugi. V študiji je podrobneje dokazano, kako so ti veliki duhovi s svojo mislijo in delovanjem zarezali globoko razliko med humano gradivno nacijo in kovinstičnim nacionalizmom in nerazdvojno povezali nacionalno in socialno problematiko. Normalizacija narodov in držav Vzhodne in Jugovzhodne Evrope bo zelo dolga in težka in bo najbolj racionalna, če bo upoštevala realne vrednote Zahodne Evrope v drugi polovici 20. stoletja, ki so tudi dela uresničitev krščanstva: socialno tržno gospodarstvo, socialna država, mir in mednarodno sodelovanje. Brez teh vrednot se lahko v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi pojavi uničujoči socialni razkroj, novi totalitarizmi, militarizmi in vojno uničevanje. To pa lahko retrogradno razkrasjoče vpliva na Zahodno Evropo pa je zato tudi v njenem interesu panevropsko uresničevanje naprednih vrednot, ki so modernega oblika krščanstva (socialna država, mir, vsebinska demokracija). Točnost analiz in predikcij socio-loških, politoloških in ekonomskih metodologij, ki so utemeljene na dialektični filozofiji in ki so pravočasno točno analizirale in napovedale družbeni razvoj v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi, je eklatanten dokaz njihove znanstvene prednosti pred metodologijami, ki se naslanjajo na katerikoli filozofski abstrakcionizem.

THE REALITY OF CHRISTIAN FOUNDATIONS IN A NEW EUROPE

The Christian gospels radically open the deepest revolution in the values of a hierarchical class society. The significance of this revolution for modern humankind, and especially for the Europe between the Atlantic and the Urals, is still growing. The Christian gospels contain the implicit theses of philosophical anthropology, ethics and axiology, the highest achievements of human thought and spirit to have existed to date, and which have a stronger foundation in the extremely contradictory and wavering human nature than any celebrated ancient Greek or modern philosophy. In the discussion proofs are presented that in the second half of the 20th century Western Europe has reached, by means of new and original syntheses, the highest level of human progress in its history, as well as the greatest - although imperfect and unstable - realisation of genuine Christian values. As proved in detail in the article, such genuine revolutionary elements had undergone a spiritual preparation in the cultural and social work of the greatest minds of Eastern, Midl, South-eastern and Western Europe. During the period of two hundred years, these great personalities had been linking, whether explicitly or implicitly, original Christian values with modern European social, national and international problems. Among them were Tolstoy, Dostoyevsky, Masaryk, Goethe, Presterin, Svetozar Marković, Turović,

Strossmayer, Šturmek, Janer Evangelist Krk, Cankar, Kličič, Matok, Gramsci, Cesareo, Tito, Koček, Pope John XXIII, Janer Janteković, Cardinal Kocung, Trstenjak, Furtgar, Gramić and many others. The study also details how these great minds, by means of their activity or thought, drew a deep dividing line between humane up-building of nations and chauvinist nationalism, thus inseparably binding together national and social problems. The inevitably slow and difficult normalisation of eastern and south European nations can be carried out most nationally if the genuine values of late 20th century Western Europe are taken into account. Such values being the social market economy, social state, peace and international co-operation are also, at least in part, the realization of Christianity. Without these values in Eastern and South-eastern Europe a destructive social disintegration could occur along with new totalitarianisms, militarisms and war destruction. This could also affect Europe with a retrospective disintegration. For this reason, it is in the interest of Europe that there is a pan-European promotion of progressive values, which are a modern form of Christianity (social state, peace, operative democracy). The accuracy of analyses and predictions of sociological, political and economic methodologies, which are based on dialectic philosophy, have timely and accurately predicted social progress in eastern and south-eastern Europe. They provide excellent proof of their scientific advantage over methodologies which rely on philosophical abstractionism of any kind.

**ANTHRO
POS**

**časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved**