

ANTHRO POS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

Psihologija

Puklek, Vodeb, Zupančič,
Cecić-Erpič, Russi Zagožen, Tušak

Filozofija

Pihlar, Ošljaj, Potrč,
Švajncer

Benedetto Croce danes

Kreft, Brozina, Croce,
D'Angelo

Družboslovje

Hrženjak, Kanduč

Prevod

Moore

Anthropos

leto 1998
letnik 30
številk 4-6

Psihologija
Filozofija
Benedetto Croce danes
Družboslovje
Prevodi
Povzetki



ČASOPIS ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektorica te številke: Karmen Kodarin

Angleške povzetke prevedel: AMIDAS

Članki so recenzirani.

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

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 2;

telefon: 17 69 200, e-mail: casopis.anthropos@uni-lj.si

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

Cena te številke je 2500 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

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

Tisk: SKUŠEK

Naklada: 1000 izvodov

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-222/92 mb z dne 4. 3. 1992 šteje časopis ANTHROPOS za proizvod od katerega se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev.

I. PSIHOLOGIJA

- 5-19 Melita Puklek: Razvoj socialne anksioznosti in njena povezanost z doživljanjem lastne kompetentnosti
20-31 Roman Vodeb: Libidinalno-investicijski model in etiologija športnega užitka
32-54 Maja Zupančič, Saša Ceci-erpič: Razvoj zgodnjih oblik igralne interakcije med mamo in malčkom: prečna primerjava
55-63 Ingrid Russi Zagožen: Struktura pojmovanj o strahu pred smrtjo
64-69 Maks Tušak: Človek in barve

II. FILOZOFIJA

- 70-78 Tanja Pihlar: Ob stoletnici rojstva Klementa Juga
79-90 Borut Ošljaj: Mit, sinhronost, odgovornost
91-98 Matjaž Potrč: Nejasnost je odporna
99-102 Marija Švajncer: Problem etike v delu Drugi spol Simone de Beauvoir

III. BENEDETTO CROCE DANES

- 103-105 Lev Kreft: Benedetto Croce danes
106-126 David Brozina: Estetika Benedetta Croceja
127-138 Benedetto Croce: Čista intuicija in liričen značaj umetnosti (prevedel: David Brozina)
139-154 Paolo D'Angelo: Ponovno zanimanje za Croceja (1980-1990) (prevedel: David Brozina)

IV. DRUŽBOSLOVJE

- 155-186 Majda Hrženjak: Mit in red - antropološke teorije in metode analize mita
187-208 Zoran Kanduč: Spolno nasilje (posilstva): kriminološke in kazenskoopravne perspektive

V. PREVOD

- 209-223 G. E. Moore: Obramba zdrave pameti (prevedla: Zdenka Erbežnik)

VI. POVZETKI

PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
Z BESANO PODJETJA AMEBIS

Razvoj socialne anksioznosti in njena povezanost z doživljanjem lastne kompetentnosti

MELITA PUKLEK

POVZETEK

V uvodu članka je predstavljen pregled razvoja različnih oblik socialne anksioznosti v otroštvu in adolescenci: opreznost v stiku s tujci, separacijska anksioznost, socialna plašnost in inhibiranost ter plašnost zaradi pozornosti nase. Prav tako so opisani različni intrapsihični dejavniki, ki so povezani z doživljanjem socialne anksioznosti. V empiričnem delu je predstavljena raziskava, ki smo jo izvedli na 325 adolescentih, predstavnikih treh starostnih skupin: zgodnje, srednje in pozne adolescence. Zanimale so nas starostne razlike v doživljanju dveh vrst socialne anksioznosti in povezanost socialne anksioznosti z adolescentovim pojmovanjem lastne splošne in socialne kompetentnosti. Mlajši adolescenti so poročali o večji zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem vrstnikov in občinstva kot starejši adolescenti, tesnoba in zadržanost v socialnih stikih pa se med tremi skupinami adolescentov nista razlikovali. Prav tako sta bili obe vrsti socialne anksioznosti pomembno pozitivno povezani z adolescentovim doživljanjem lastne nekompetentnosti.

ABSTRACT

THE DEVELOPMENT OF SOCIAL ANXIETY AND ITS RELATIONS TO THE PERCEPTION OF PERSONAL COMPETENCE

The introduction of the article presents the overview of the development of different forms of social anxiety in childhood and adolescence: wariness of strangers, separation anxiety, shyness, social inhibition and self-conscious shyness. It also describes intrapsychic factors related to the experience of social anxiety. The research was conducted on 325 adolescents of the three age groups: early, middle and late adolescence. We were interested in age differences in the two forms of social anxiety and relations between social anxiety and adolescents' perceptions of their global and social competence. Younger adolescents reported more apprehension and fear of negative evaluation from peers and audience than older adolescents. Tension and inhibition in social contacts did not differ in the three adolescent groups. The two forms of social anxiety were significantly positively related to adolescents' feelings of personal incompetence.

UVOD

Socialna anksioznost kot posledica dvoma v lastno (zlasti socialno) kompetentnost

Socialna anksioznost je vrsta anksioznosti, ki se pojavi v socialnih vrednostnih situacijah. Občutek ogroženosti vzbuja socialno okolje, ki vrednoti posameznika. Pri tem ima posameznik občutek, da je ogrožena njegova socialna samopredstaviteljska (social self-presentation). Schlenker in Leary (1982) celo govorita o socialni anksioznosti kot posledici samopredstavitvenih problemov. Samopredstavitvene težnje se izražajo v posameznikovi potrebi, da ustvarja v socialnem okolju ugoden vtis o sebi (Arkin, 1981). V ta namen posameznik poskuša kontrolirati svojo socialno podobo. V ospredje postavlja podobe o sebi, za katere meni, da bodo ustvarjale ugodno predstavo o njem v socialnem okolju (npr. telesno privlačnost, razne sposobnosti, marljivost, duhovitost itd). Zaznani ali anticipirani odzivi drugih oskrbijo posameznika s povratno informacijo, ali je bil v svoji samopredstavitvi uspešen. Če drugi odgovorijo v sozvočju z željenim vtisom, je posameznik v svoji predstavitvi uspešen (npr. mladostnik je uspešen pri uveljavljanju v vrstniški skupini). Socialna anksioznost pa se pojavi, kadar je posameznik prepričan, da:

- nima sposobnosti ali lastnosti, s pomočjo katerih bi ustvaril željeno predstavo o sebi pri drugih (npr. mladostnik se zaveda, da je telesna privlačnost pomembna komponenta navezovanja stikov z nasprotnim spolom, vendar ga vsakodnevni jutranji pogled v ogledalo prepričuje, da te lastnosti nima),
- kljub svoji atraktivni lastnosti ali sposobnosti ni sposoben izvesti vedenja, ki bo privedlo do željenega ugodnega vtisa (npr. študentu se porodi dobra ideja v diskusiji, vendar zaradi nezaupanja v svoje verbalne sposobnosti ostane tiho),
- lahko pričakuje negativno vrednotenje socialnega okolja (npr. nastopajoči ocenjuje publiko kot visoko kompetentno, kritično, nesuportivno).

Iz navedenega bi lahko zaključili, da socialnoanksiozni posamezniki dvomijo v svojo sposobnost ustvarjanja ugodnega vtisa in celo pričakujejo socialno negativno vrednotenje. Socialna anksioznost zato v veliki meri določa posameznikovo negativno vrednotenje samega sebe in dvom v lastno (zlasti socialno) kompetentnost. Kognitivni model samovrednotenja (Rehm in Marston, 1968; Meichenbaum, Gilmore in Fedoravicius, 1971; Halford in Foddy, 1982 idr.) izpostavlja prav negativno mnenje o sebi, podcenjevanje lastnih socialnih spretnosti, negativni notranji govor v interpersonalnih situacijah in nizka pričakovanja v zvezi s socialno uspešnostjo kot pomembne lastnosti socialnoanksiozних oseb. V mnogih raziskavah so avtorji ugotovili pomembne povezave med socialno anksioznostjo ter posameznikovo pozornostjo na javni vidik sebe, samospoštovanjem in negativnimi zaznavami lastne socialne kompetentnosti (Feningstein, Scheier in Buss., 1975; Crozier, 1981, 1995; Riggio, 1986; pregled drugih raziskav tudi v Cheek in Melchior, 1990).

Vendar pa omenjene ugotovitve izvirajo predvsem iz raziskav, ki so preučevale socialno anksioznost pri odraslih osebah. Leary (1991) ugotavlja, da se v raziskovanju socialne anksioznosti avtorji osredotočajo predvsem na preučevanje socialne anksioznosti v interpersonalnem kontekstu (npr. na fiziološke, kognitivne in vedenjske reakcije v socialnih stikih ali ob nastopanju), ugotavljanje njene povezanosti z drugimi psihološkimi fenomeni (samospoštovanjem, pozornostjo nase, osamljenostjo, socialno zaželenostjo, zlorabo alkohola itd.) in razumevanje ter zdravljenje ekstremne socialne anksioznosti (npr. socialne fobije ali socialne izolacije). Manj pa je znano, kako se socialna anksioznost manifestira v različnih razvojnih obdobjih in katere so tiste

značilnosti posameznika ali okolja, ki pomembno vplivajo na njen pojav.

V nadaljevanju bom opisala značilnosti in determinante socialne anksioznosti v otroštvu in adolescenci. V empiričnem delu predstavljam transverzalno raziskavo preučevanja različnih oblik socialne anksioznosti v adolescenci, starostnih razlik in razlik po spolu ter povezanost socialne anksioznosti z adolescentovim pojmovanjem lastne splošne in socialne kompetentnosti.

Socialna anksioznost v otroštvu

Thompson in Limber (1990) označujeta *opreznost v stiku s tujcem* in *separacijsko anksioznost* kot razvojno najzgodnejši obliki socialne anksioznosti. Oba omenjena strahova sta socialne narave, saj se pojavita v situaciji stika z otroku neznano osebo ali ob grožnji ločitve ali izgube objekta navezanosti. Čeprav najzgodnejši obliki socialne anksioznosti pojasnjujejo različni teoretski pristopi, so avtorji soglasni vsaj v časovni opredelitvi njunega pojava: čustveno neugodje v stiku z neznano osebo ali ob ločitvi od domače osebe se pojavi v zadnji četrtini prvega leta otrokove starosti (Schaffer, 1990; povzeto po Durkin, 1995). Njun nadaljni razvoj je manj jasen: ali pojava skozi starost linearno raste in nato upadeta ali so značilne normativne fluktuacije obeh strahov.

Zakaj se opreznost v stiku s tujcem in separacijska anksioznost sploh pojavita in kakšen je njun pomen za nadaljni otrokov razvoj, pojasnjujejo tako psihoanalitični kot kognitivno-razvojni in etološki pristop. Razvojni psihoanalitiki (npr. Mahler, Pine in Bergman, 1975) razumejo opreznost pred tujci in strah pred separacijo kot označevalca pomembnih sprememb v otrokovi intrapsihični organizaciji. Kažeta na otrokovo vzpostavljanje objektnega odnosa z eno osebo, začetke otrokovega samostojnega funkcioniranja ega, začetke procesa separacije od pomembne osebe, pa tudi na otrokov strah pred avtonomnim funkcioniranjem, željo po ponovni združitvi z objektom, ki daje varnost, in na še ne osvojeno konstantnost objekta. Najzgodnejši socialni strahovi naj bi bili torej odraz otrokovega strukturiranja ega in vzpostavljanja slike o sebi.

Bowlby in njegovi nasledniki Ainsworthova, Bretherton, Sroufe idr. (Bowlby, 1973; Holmes, 1993), ki so etologijo povezovali s spoznanji psihoanalize, označujejo separacijsko anksioznost kot biološko pogojen odziv na zunanjo nevarnost ali grožnjo ločitve od figure navezanosti. Navezanost, ki jo otrok razvija z domačo osebo po šestem mesecu starosti, se po Bowlbyu odraža v iskanju bližine z ljubljeno osebo, v fenomenu varne osnove, ki jo omogoča figura navezanosti, in v protestu ob ločitvi, ki predstavlja odgovor na grožnjo izgube vezi. Anksiozna navezanost, ki pomeni negotovo navezanost, je tista, ki bo spodbujala izgradnjo otrokove slike o sebi kot neučinkovitem in ne vrednem ljubezni in pozornosti ter pojmovanje sveta kot nevarnega prostora, kjer mora biti otrok previden in oprezen. Tehnika "Tuja situacija", ki jo je razvila Ainsworthova, kaže, kako se negotovo navezani otroci obnašajo manj prilagojeno kot varno navezani prav v situaciji separacije od skrbnika in interakcije z neznano osebo. Durkin (1995) povzema raziskave avtorjev, ki ugotavljajo, da je varna navezanost pri enem letu starosti povezana s kasnejšo večjo kompetentnostjo in pripravljenostjo raziskovanja fizičnega sveta, bolj usmerjeno in načrtovano igro ter bolj pozitivnim odnosom do tujcev.

Predstavniki kognitivnega razvojnega pristopa (npr. Kagan, 1974, 1978; povzeto po Thompson in Limber, 1990) izpostavljajo otrokove kognitivne sposobnosti kot pomembne dejavnike v otrokovem odnosu do domačih in tujih oseb. 7 do 8-mesečni otrok naj bi že imel izgrajeno mentalno predstavo domačih oseb in bil sposoben zaznati diskrepanco med novo situacijo in kognitivno predstavo znanih dogodkov (sproži se

strah ali opreznost pred tujci) in diskrepanco med zaznavo matrine odsotnosti in predstav o njeni prisotnosti (sproži se separacijski strah). Otrok sčasoma pridobi dodatne kognitivne sposobnosti, ki mu omogočajo boljše razumevanje trenutne ločitve od domače osebe (npr. sposoben je razumeti in si zapomniti materino zagotovilo, da se bo vrnila) in reakcije separacijskega neugodja se zmanjšajo.

Separacijske anksioznosti in opreznosti pred tujci ne moremo označiti kot vrsti socialne anksioznosti, če izhajamo iz njene že omenjene definicije. Gre sicer za reakciji čustvenega neugodja zaradi določenih značilnosti socialnega konteksta, vendar se neugodje vsaj v zgodnjem obdobju otrokovega razvoja ne pojavi zaradi otrokove pozornosti na socialno vrednotenje in dvoma v lastno kompetentnost izpolnitve zahtev socialnega okolja. Lahko pa predpostavljamo, da omenjena strahova predstavljata enega izmed temeljev za kasnejšo socialno anksioznost, zlasti če otrok ne izgradi modela varnega socialnega in fizičnega okolja in sebe kot učinkovite in vredne osebe.

Tudi *socialna plašnost* (shyness) kot naslednja oblika socialne anksioznosti, ki se pojavi v otroštvu, nima dokazanih korelatov s posameznikovo zaznavo ali anticipacijo socialnega vrednotenja. Socialna plašnost se izraža v čustvenem neugodju in vedenjski inhibiciji v interaktivnih socialnih situacijah (Cheek in Buss, 1981; Jones in Briggs, 1986). Avtorji, ki se ukvarjajo z razvojem socialne plašnosti, uporabljajo Bussovo teorijo dveh tipov plašnosti (Buss, 1980, 1986) kot teoretični okvir za raziskovanje socialne plašnosti:

Bojazljiva plašnost (fearful shyness) se začne razvijati v drugi polovici prvega leta starosti in se najprej manifestira v opreznosti v stiku s tujci. Oprezno vedenje (zmanjšana vokalizacija, umik pogleda in fizični umik pred tujcem, mrščenje, jok) naj bi se pojavilo tako zaradi novosti situacije kot tudi zaradi otrokovih temperamentalnih značilnosti. Prav temperamentne značilnosti so tiste, ki prispevajo k individualnim razlikam v opreznosti v stiku s tujci. Buss izpostavlja zlasti dve: negativno emocionalnost in sociabilnost. Buss in Plomin (1987) definirata emocionalnost kot emocionalno vznburjenje, ki variira na dimenziji od odsotnosti reakcij do intenzivnih nekontroliranih emocionalnih reakcij. Otroci z negativno emocionalnostjo so bolj vznemirjeni in oprezni v stiku z neznano osebo, imajo daljši čas adaptacije in nizek odzivni prag za averzivne dražljaje. Nizka sociabilnost je druga temperamentna značilnost, ki naj bi prispevala k reakcijam neugodja v nepoznanih socialnih situacijah in naj bi vplivala na prolongirano inhibiranost (tudi ko nova situacija postane domača).

Bojazljiva plašnost pri večini otrok skozi razvoj izgine, ko razvijejo strategije spoprijemanja z ogrožajočo situacijo. Pri tistih otrocih, kjer ostane, pa se kasneje izraža v inhibiciji govora in vedenja v pogojih fizične in psihološke vsiljivosti socialnega okolja.

Nekateri avtorji (Greenberg in Marvin, 1982; Asendorpf, 1986; Rothbart in Mauro, 1990) pa se ne strinjajo z Bussovo predpostavko, da je nizka sociabilnost tista, ki povzroča otrokovo plašnost. Omenjeni avtorji trdijo, da je socialna plašnost v otroštvu posledica delovanja dveh konfliktnih vedenjskih sistemov v interakciji z nepoznanimi osebami: opreznosti (tendence k umiku) in sociabilnosti (tendence po približevanju). Tako sta Greenberg in Marvin (1982) primerjala vedenje dve-, tri- in štiriletnih otrok v interakciji s "prijaznim" tujcem v prisotnosti in odsotnosti figure navezanosti. Ugotovila sta, da je v takšnih situacijah za mlajše otroke v večji meri značilen vedenjski vzorec opreznosti (umik ali ignoriranje tujca) in navezanosti (približevanje materi ali vratom, skozi katera je odšla, klicanje matere) ter inhibicija raziskovalnega vedenjskega sistema kot za starejše otroke. Za otroke, stare tri in štiri leta, pa je bila v večji meri značilna hkratna aktivacija opreznosti in sociabilnosti v stiku s tujo osebo. Fizično so se umikali tujcu, se izogibali očesnemu stiku z njim, vendar so se hkrati s tujcem pogovarjali.

Asendorpf (1986) meni, da socialna plašnost v otroštvu nasledi razvojno zgodnejšo opreznost v stiku s tujci, vendar se pojavi razlikujeta prav po jasno izraženi ambivalentnosti približevanja in umika socialno plašnih otrok. Prav ta ambivalentnost pomaga razlikovati socialno plašnost tudi od introvertiranosti in separacijske anksioznosti. Medtem ko socialno plašen otrok izraža interes za socialno okolje, vendar je pri tem zadržan in sramežljiv, introvertiran otrok nima interesa po vključevanju v socialno okolje, pri otroku z izraženo separacijsko anksioznostjo pa je aktiviran predvsem vedenjski vzorec navezanosti.

Plašnost zaradi pozornosti nase (self-conscious shyness) se pojavi okoli petega leta starosti. Njen vzrok je predvsem otrokova pozornost na javni vidik samega sebe. Pojavi se torej v obdobju, ko otrok že postaja občutljiv na vtis, ki ga s svojim vedenjem in videzom ustvarja pri drugih. Plašnost zaradi pozornosti nase je vrsta socialne anksioznosti, ki jo za razliko od prejšnjih opredeljuje zaposlenost s socialnim vrednotenjem. Rothbart in Mauro (1990) menita, da lahko o socialni anksioznosti govorimo šele takrat, ko se fiziološkemu vznurjenju, občutjem emocionalnega nelagodja in vedenjski inhibiciji v socialnih situacijah pridruži tudi kognitivna komponenta. Ta vsebuje zaskrbljenost zaradi negativnega vrednotenja drugih in negativna pričakovanja v zvezi s sposobnostjo učinkovitega socialnega komuniciranja. Tako bi Bussova plašnost zaradi pozornosti nase lahko bila ekvivalent tiste socialne anksioznosti, o kateri govorimo predvsem v adolescenci in odraslosti.

Avtorji so v raziskavah preučevanja socialno plašnih otrok poskušali odgovoriti na vprašanje, kako otrok, ki je plašen in zadržan v socialnih stikih, vzpostavlja odnose z vrstniki, kakšna je kvaliteta teh odnosov in ali so socialno plašni otroci tudi socialno manj spretni. S preučevanjem omenjenih problemov se je ukvarjal zlasti avtor Jens Asendorpf.

Asendorpf (1991) ugotavlja, da socialno plašen otrok rešuje konflikt približevanja in izogibanja v nepoznani situaciji na različne načine. V situaciji socialne interakcije, kot je igra, se najprej zaposli s podobno aktivnostjo kot nepoznan igralni partner, vendar z njim takoj ne naveže stika. Čez čas pa preide tudi v interakcijo. Druga možnost je, da se socialno plašen otrok umakne iz paralelne v osamljeno igro. Zimbardo in Radl (1981; povzeto po Asendorpf, 1986) ugotavljata, da za socialno plašne otroke veljajo določene posebnosti v igralni interakciji z drugimi otroki. Socialno plašen otrok se raje igra sam, raje opazuje, kot se aktivno vključi v igro z drugimi otroki, in kaže manj socialne iniciative (npr. manj sprašuje ali prosi za pomoč).

V svojem kasnejšem delu (Asendorpf in Meier, 1993) pa Asendorpf ugotavlja, da socialna plašnost zlasti vpliva na otrokovo verbalno udeležbo v situaciji, ki je zmerno do visoko tuja. V takšni situaciji so bili socialno plašni otroci, stari 7 let, govorno manj aktivni kot njihovi socialno neplašni vrstniki. Govorno manj so se angažirali v zmerno nezpoznanih situacijah v šoli ali v popoldanskem prostem času (npr. v interakciji z nepoznanim vrstnikom v šoli ali pri igranju z večjo skupino otrok iz sosesčine). Skupini pa se nista razlikovali v govorni aktivnosti v družinskem okolju. Raziskava pa ne potrjuje, da bi socialno plašni otroci imeli nizek motiv socialnega približevanja ali da bi se aktivno izogibali socialnim situacijam. Pogostost udeležbe v socialni interakciji in pogostost zamenjave družabnih partnerjev je bila bolj stvar otrokove sociabilnosti. Problem torej nastaja že pri samem izboru otrok v vzorec socialno plašnih otrok. Socialna plašnost se namreč pogosto zamenjuje z otrokovo nesociabilnostjo in v raziskavah se otroci pogosto uvrščajo v skupino socialno plašnih na podlagi postavk, ki jih ocenijo učitelji ali vrstniki, kot npr.: "Izgleda, kot da bi se vedno igral ali delal sam. Težko je spoznati to osebo."

Raziskave, ki bi preučevale socialno kompetentnost socialno plašnih otrok, so

redke. Vsaj za predšolsko obdobje ne moremo trditi, da bi socialno plašni otroci bili tudi manj socialno kompetentni. Socialno plašnost v tem obdobju bolj opredeljujejo otrokove temperamentne značilnosti (negativna emocionalnost, vedenjska inhibicija na neznano) in konfliktnost motivacijskih tendenc približevanja in umika. Asendorpf (1991) meni, da inhibicija v stiku z nepoznano osebo ne pomeni pomanjkanja socialne kompetentnosti, ampak le zmanjšano socialno aktivnost. Vendar pa je otrokova inhibicija v stiku z nepoznano osebo pomemben prediktor inhibicije v stiku z nepoznanim vrstnikom. Ni pa pomembno povezana z vedenjem v stiku z znanimi vrstniki. Na pomanjkanje socialnih veščin bi se v šolskem obdobju dalo sklepati na podlagi sociometričnega statusa socialno plašnih otrok, ki jih ponavadi uvršča med spregledane otroke, torej ne priljubljene, ne nepriljubljene (Vernberg in Abwender, 1992; La Greca in Stone, 1993). Vprašanje ostaja, ali je manjša priljubljenost med vrstniki posledica pomanjkanja socialnih veščin, ali pa anksioznost, ki se pojavi pri druženju ali občutku izpostavljanja pred drugimi, inhibira socialne veščine. Deficit ali inhibicija socialnih veščin se verjetno pojavita v specifičnih situacijah (npr. v novi skupini vrstnikov, pri vključevanju v večjo skupino znanih vrstnikov, pri nastopanju), izzovejo pa ju lahko tudi negativne socialne izkušnje (zbadanje, kritiziranje, zasmehovanje, vrstniško ignoriranje). Tako otrok raje ostane pasivni opazovalec kot aktivni udeleženec interakcije.

Socialna anksioznost v adolescenci

Medtem ko v zgodnejših razvojnih obdobjih avtorji preučujejo predvsem socialno plašnost kot neugodje in zadržanost v nepoznanih in domačih socialnih situacijah, pa se v adolescenci že omenja izraz socialna anksioznost. Ta zajema tudi kognitivno komponento, ki se izraža v strahu pred negativnim socialnim vrednotenjem in dvomom v uspešno samopredstavitve v socialnem okolju. Socialna anksioznost v adolescenci je primerljiva z Bussovim konceptom plašnosti zaradi pozornosti nase. Adolescent ima razvite določene sposobnosti mišljenja in prevzemanja socialne perspektive, ki mu omogočajo in celo spodbujajo osredotočanje nase in na svoje odnose s socialnim okoljem s perspektive drugih ljudi.

Elkind (1970; Elkind in Bowen, 1979) povezuje adolescentovo usmerjanje pozornosti nase s še nepopolno oblikovanim formalno-operacionalnim mišljenjem in z adolescentovim egocentrizmom, ki se nanaša na nesposobnost ločevanja med interesi drugih ljudi in lastnimi interesi. Tako je zgodnji adolescent sicer sposoben razmišljati o perspektivah drugih ljudi, vendar hipotetično predpostavljenih misli in reakcij ne sooča z dejanskimi reakcijami zlasti pomembnih drugih. Zaradi introspektivnega ukvarjanja z lastnimi psihičnimi procesi, zunanjim videzom in vedenjem bo tudi refleksija o objektu miselne perspektive pomembnega drugega egocentrična. Tako ga egocentrična misel vodi v prepričanje, da so npr. vrstniki prav tako miselno zaposleni z njegovim videzom in vedenjem, kot je on sam. V imaginarno publiko, ki jo adolescent sam ustvarja, tako projicira svojo samokritiko ali občudovanje samega sebe.

Adolescentovo pozornost nase in na svojo vlogo v socialnem svetu pa poleg sposobnosti hipotetičnega in introspektivnega razmišljanja spodbuja tudi razvoj medosebnega razumevanja. Ta dosega v adolescenci nivo recipročnosti med lastno in drugo perspektivo ("jaz mislim, da ti misliš, da jaz mislim,...") ter sposobnost miselnega izstopa iz medosebne interakcije in motrenje odnosa med sabo in drugo osebo s perspektive nevtralne tretje osebe (Selman, 1980).

Osredotočanje pozornosti nase, ki jo spodbujata razvoj formalno-operacionalnega mišljenja ter razvoj samorazumevanja in medosebnega razumevanja, je pomemben

dejavnik socialne anksioznosti. Vendar pa osredotočanje nase ni dejavnik, ki bi odločilno vplival na pojav socialne anksioznosti. Pridružiti se mu morajo posameznikove negativne predpostavke o svoji socialni podobi in anticipacija negativnega vrednotenja socialnega okolja. Adolescent, ki meni, da je v središču pozornosti in ima pozitivno samovrednotenje, bo tudi imaginarno publiko ocenil kot takšno, ki ga odobrava in občuduje. Kritično vrednotenje sebe pa je tisto, ki sproži adolescentovo egocentrično razmišljanje o tem, da ga drugi nenehno opazujejo, primerjajo z drugimi in kritizirajo. Takšni adolescenti imajo odpor do samorazkrivanja (Muuss, 1988), in lahko predpostavimo, da so prej pasivni kot aktivni udeleženci socialnih interakcij. Rezultati Elkinda in Bowena (1979) kažejo, da anksioznost, ki nastane zaradi pretirane pozornosti nase, doseže svoj vrh v zgodnji adolescenci (12.-14. leto) in potem upada. Zgodnja adolescenca je šele začetek izgrajevanja čvrste osebne identitete, ki se kaže v posameznikovem samospoznavanju in razumevanju sebe kot tudi v pozitivnih ali negativnih občutjih, ki jih goji do sebe. Dosežen identitetni status (ki ga pri večini lahko pričakujemo šele v pozni adolescenci) je med drugim povezan tudi z zmanjšano pozornostjo nase in z večjo pripravljenostjo samorazkrivanja pred drugimi. Ker je adolescent zadovoljen s samim seboj, pričakuje tudi pozitivno potrditev s strani drugih in zato reducira anksioznost, ko je v središču pozornosti (Adams, Abraham in Markstrom, 1987). Prav tako prevzame bolj sociocentrično pozicijo, saj začne preusmerjati pozornost s sebe na druge ljudi.

Sedanja raziskava je nadaljevanje preliminarne raziskave (Puklek, 1995), v kateri smo ugotavljali razlike v socialni anksioznosti med 15- in 20-letniki. Mlajša skupina je izražala več strahu pred negativnim vrednotenjem ter nelagodja in inhibicije v stiku z nepoznanimi vrstniki kot starejša skupina adolescentov. V raziskavi, ki bo predstavljena v nadaljevanju, smo uporabili modificirano verzijo takrat sestavljene lestvice socialne anksioznosti, ki ne ločuje več nelagodja in inhibicije v stiku z znanimi in nepoznanimi vrstniki. Teoretska izhodišča o razvoju socialne kognicije v adolescenci (zlasti razvoj prevzemanja perspektive drugega in samorazumevanja ter ustvarjanje imaginarne publike) in rezultati preliminarne raziskave navajajo k hipotezi o starostnih razlikah v intenzivnosti doživljanja socialne anksioznosti v obliki strahu pred negativnim vrednotenjem. Predpostavljamo, da bo strah pred negativnim vrednotenjem najbolj izražen pri zgodnjih adolescentih, najmanj pa bo ta oblika socialne anksioznosti izražena pri poznih adolescentih. Za neugodje in zadržanost v socialnih stikih ali socialno plašnost, ki je razvojno zgodnejša oblika socialne anksioznosti, predpostavljamo, da je tudi v adolescenci precej stabilna lastnost, saj jo manj določajo razvojne značilnosti obdobja adolescence in bolj osebnostne značilnosti in položaj v vrstniški skupini, katerih temelji so bili vzpostavljeni že v otroštvu. Zato za tesnobo in zadržanost v socialnih stikih ne predpostavljamo razlik med različno starimi adolescenti.

Avtorji dosledno ugotavljajo, da je socialna anksioznost povezana z nizkim samospoštovanjem in dvomom v lastno socialno in druge kompetentnosti. Vendar je le malo raziskav, ki bi ugotovljale omenjeno zvezo v obdobju adolescence. Crozier (1995) je na vzorcu 10-do 12-letnih predadolescentov ugotovil, da socialna plašnost srednje močno negativno korelira z akademsko in socialno kompetentnostjo ter globalnim samovrednotenjem. La Greca in Stone (1993) na vzorcu 11-do 14-letnih zgodnjih adolescentov ugotavljata pomembno negativno povezanost različnih oblik socialne anksioznosti (strah pred negativnim vrednotenjem vrstnikov, neugodje, izogibanje in vedenjska inhibicija v stiku z nepoznanimi vrstniki, generalizirano neugodje in izogibanje) z zaznavo socialne sprejetosti in globalnim samovrednotenjem. Lawrence in Bennett (1992), ki sta v vzorcu imela 11-do 18-letne adolescentne, prav tako ugotavljata visoko negativno povezanost ($r = -.70$) med socialno plašnostjo in globalnim samo-

spoštovanjem. Predpostavljamo lahko, da bo tudi v našem vzorcu adolescentov zaznava lastne splošne in socialne kompetentnosti (gre za občutke lastne sposobnosti in učinkovitosti ter prepričanje o možnosti za uspeh v splošnem in v socialnih situacijah) pomembno povezana s socialno anksioznostjo.

METODA

Preizkušanci

V vzorcu je sodelovalo 325 adolescentov. Skupino zgodnjih adolescentov predstavljajo 118 šestošolcev nekaterih ljubljanskih osnovnih šol, 55 fantov in 63 deklet. Njihova povprečna kronološka starost je bila 12.3 let. Skupino srednjih adolescentov predstavlja 99 dijakov treh ljubljanskih gimnazij, 52 fantov in 47 deklet. Njihova povprečna kronološka starost je bila 16.1 let. Skupino starejših adolescentov predstavlja 108 študentov Filozofske fakultete različnih študijskih usmeritev in Fakultete za strojništvo v Ljubljani, 54 študentov in 54 študentk. Njihova povprečna kronološka starost je bila 20.5 let.

Čeprav so adolescenti po starostnih skupinah in po spolu enakomerno zastopani, to ne velja za šolski uspeh in izobrazbeni položaj njihovih staršev. Distribucije šolskega uspeha so pokazale, da je učni uspeh izbranih šestošolcev nadpovprečen, učni uspeh izbranih dijakov pa se nagiba k slabšemu povprečju. Prav z izbiro nadpovprečnih osnovnošolskih razredov in povprečnih gimnazijskih razredov smo skušali zagotoviti primerljivost skupin. V vzorcu so šestošolci, ki po šolski uspešnosti odstopajo od povprečja, in zanje pričakujemo, da bo večina šolanje nadaljevala na gimnaziji. Z izbiro srednje dobrih gimnazijcev pa smo se skušali izogniti popolni pozitivni selekciji vzorca srednjih adolescentov. Še vedno pa lahko pričakujemo, da bo večina preizkušanih gimnazijcev nadaljevala študij na fakulteti. Za vzorec tako velja, da predstavlja šolajoče adolescente, je zato selekcioniran in ni povsem reprezentativen za populacijo adolescentov. Tri adolescenčne skupine se tudi pomembno razlikujejo po izobrazbenem položaju staršev. Višje stopnje izobrazbe staršev so značilne zlasti za skupini mlajših in srednjih adolescentov.

Pripomočki

1. Lestvica socialne anksioznosti za adolescente (LSAA; Puklek, 1997)

LSAA vsebuje različne manifestacije socialne anksioznosti in različne tipe socialnih situacij, v katerih se socialna anksioznost lahko pojavi pri adolescentu. Postavke vsebujejo naslednje socialne situacije: druženje z vrstniki, stik s predstavnikom nasprotnega spola in drugačnimi ljudmi, izpostavljanje pri šolskih aktivnostih, nastopanje in prisotnost na zabavi. Postavke tudi odražajo tri komponente anksioznosti: emocionalno (neugodje ali sproščenost, strah v zgoraj omenjenih situacijah), kognitivno (zaskrbljenost, anticipacija negativnega socialnega vrednotenja) in vedenjsko (zadržanost v socialnem stiku, manjša govorna aktivnost, pripravljenost samorazkrivanja in izpostavljanja).

Adolescenti so odgovarjali na 36 izbranih preizkusnih postavk s pomočjo 5-stopenjske lestvice. S pomočjo faktorске analize in analize postavk (Puklek, 1997) je bilo zadržanih 28 postavk, ki določajo dva faktorja:

- **Zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem** vsebuje 15 postavk, ki se nanašajo na strah in zaskrbljenost zaradi možnega negativnega vrednotenja vrstnikov

in občinstva. Strahovi in skrbi, vezani na vrstnike, se nanašajo na področje sprejetosti v družbi vrstnikov, ukvarjanje z lastnimi sposobnostmi in napakami, ki so vrstnikom očitne, občutke vsiljivosti v vrstniški družbi idr. Strahovi in skrbi, vezani na nastopanje, se nanašajo na možne napake pri nastopanju, uspešnost nastopanja, negativno kritiko občinstva idr. Notranja konsistentnost faktorja, izračunana s pomočjo Cronbachovega koeficienta alfa, znaša 0.89.

- **Tesnobnost in zadržanost v socialnem stiku** vsebuje 13 postavk. Postavke opisujejo tesnobnost, govorno in vedenjsko zadržanost v socialnih stikih ter pripravljenost samorazkrivanja in izpostavljanja pred skupino. Faktor je zadovoljivo notranje konsistenten ($\alpha=0.79$).

Zaradi statistično pomembne medsebojne povezanosti obeh faktorjev ($r=0.38$) je možen tudi izračun skupnega rezultata.

2. Lestvica zaznane nekompetentnosti (Bezinović, 1988)

Lestvica meri posameznikovo zaznavanje globalne nekompetentnosti. Vsebuje 10 postavk, na katere preizkušanec odgovarja s pomočjo 5-stopenjske lestvice. Visok rezultat kaže na posameznikove dvome v lastno kompetentnost, nezaupanje v lastne sposobnosti in zmožnosti uspešne izpolnitve naloge. Bezinović (1990) je na vzorcih različno starih adolescentov in odraslih ugotovil visoko notranjo konsistentnost lestvice (α med 0.83 in 0.90) in zadovoljivo test-retest zanesljivost ($r=0.70$). Tudi naša raziskava potrjuje notranjo konsistentnost lestvice ($\alpha=0.84$).

3. Lestvica zaznane socialne kompetentnosti (Puklek, 1997)

7-stopenjsko bipolarno lestvico sestavlja 13 trditev na nasprotnih polih. Socialna kompetentnost je v lestvici določena predvsem s sposobnostjo socialne izraznosti in nadzora, o katerih govori tudi Riggio (1986) kot o pomembnih socialnih veščinah. Vsebinske postavke se nanašajo na sproščenost, komunikativnost in odprtost v skupini ter vplivnost, zanimivost in priljubljenost med vrstniki. To so socialne veščine, ki omogočajo uspešno socialno samopredstavitel. Višji rezultat pomeni večje zaznavanje lastne socialne nekompetentnosti. Notranja konsistentnost lestvice je visoka ($\alpha=0.88$).

Postopek

Adolescenti so odgovarjali na lestvice v dveh skupinskih preizkušnjah v razredih ali predavalnicah. Za zgodnje in srednje adolescente smo pridobili pisno privolitev staršev o sodelovanju v raziskavi. Na začetku smo adolescentom pojasnili namen raziskave, vendar le na splošno. Povedali smo, da delamo raziskavo o tem, kako mladostniki razmišljajo o sebi in svojih odnosih z vrstniki. V skupinah zgodnjih in srednjih adolescentov je bilo tudi potrebno pojasniti način odgovarjanja na postavke. V skupinah zgodnjih adolescentov se je celo pokazalo, da je bolje prebrati vsako postavko na glas in počakati, da nanjo odgovorijo vsi preizkušanci. Za nekatere postavke smo predvideli, da bodo težje razumljive zlasti za mlajše adolescente, zato smo imeli pripravljene tudi standardne razlage teh postavk. V skupinah zgodnjih adolescentov je bila ob vsaki postavki, ki jo je testator prebral na glas, podana tudi standardna razlaga postavke, v skupinah srednjih adolescentov pa le na željo preizkušancev.

Rezultati

Vpliv starosti, spola in njune interakcije na rezultate obeh faktorjev Lestvice

socialne anksioznosti za adolescente (LSAA) je bil izračunan s pomočjo dvosmerne analize variance. Povezanost obeh oblik socialne anksioznosti z variablami lastne kompetentnosti je bila izračunana s Pearsonovimi koeficienti korelacije. V nadaljevanju so prikazane deskriptivne statistike in izračun analize variance za vsak faktor socialne anksioznosti posebej ter skupna tabela korelacij.

Tabela 1: Prikaz aritmetičnih sredin, standardnih deviacij in števila preizkušancev po variablah starostna skupina in spol za faktor Zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem

Starost	Spol	M	SD	N
12 let	fantje	41.55	10.61	53
	dekleta	43.83	9.62	58
	skupaj	42.69	10.13	111
16 let	fantje	38.65	11.02	46
	dekleta	44.91	10.35	44
	skupaj	41.78	11.10	90
20 let	fantje	35.57	10.17	54
	dekleta	38.23	12.22	53
	skupaj	36.90	11.26	107
Vsi	fantje	38.57	10.81	153
	dekleta	42.22	11.10	155
	skupaj	40.41	11.09	308

Tabela 2: Rezultati dvosmerne analize variance za faktor Zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem

Vpliv (vir variance)	df	MS	F	p
1	2	1030.74	9.03	.000*
2	1	1061.43	9.30	.002*
Interakcija 12	2	115.47	1.01	.365

* statistično pomembni vplivi

Legenda:

- 1 - starostna skupina
2 - spol

Rezultati dvosmerne analize variance so pokazali, da tako starost ($F(2, 302)=9.03$, $p<.000$) kot spol ($F(1, 302)=9.30$, $p<.002$) statistično pomembno razlikujeta preizkušance glede na faktor socialne anksioznosti. Scheffe test, ki ugotavlja statistično pomembnost razlik med posameznimi starostnimi skupinami, je pokazal pomembne razlike med 12- in 20-letniki ($p<.000$; 12-letniki imajo višji rezultat) ter 16- in 20-letniki ($p<.006$; 16-letniki imajo višji rezultat). Zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem vrstnikov in občinstva sta torej najbolj značilna za najmlajšo skupino adolescentov, najmanj pa za najstarejšo skupino adolescentov. Razlike po spolu kažejo, da adolescentke izražajo več zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem kot adolescenti.

Tabela 3: Prikaz aritmetičnih sredin, standardnih deviacij in števila preizkušancev po variabliah starostna skupina in spol za faktor *Tesnobnost in zadržanost v socialnih stikih*

Starost	Spol	M	SD	N
12 let	moški	33.12	6.34	51
	ženske	36.46	7.54	58
	skupaj	34.79	7.17	109
16 let	moški	34.47	8.30	49
	ženske	34.22	8.61	40
	skupaj	34.35	8.39	89
20 let	moški	34.11	6.84	54
	ženske	32.42	8.14	54
	skupaj	33.27	7.53	108
Vsi	moški	33.90	7.16	154
	ženske	34.27	8.18	152
	skupaj	34.17	7.67	306

Tabela 4: Rezultati dvosmerne analize variance za faktor *Tesnobnost in zadržanost v socialnih stikih*

Vpliv (vir variance)	df	MS	F	p
1	2	65.90	1.13	.323
2	1	16.86	.29	.591
Interakcija 12	2	180.59	3.10	.046*

* statistično pomemben vpliv

Legenda: 1 - starostna skupina 2 - spol

Adolescenti treh starostnih skupin se med seboj statistično pomembno ne razlikujejo v doživljanju tesnobnosti in zadržanosti v socialnih stikih. Prav tako ni statistično pomembnih razlik po spolu. Na meji statistične pomembnosti je interakcija starosti in spola.

Tabela 5: Korelacije med dvema faktorjema socialne anksioznosti ter variabla lastne kompetentnosti v posameznih skupinah adolescentov

Variable kompetentnosti	F1	F2
12 let (N=101)		
SPLKOMP	.32*	.37**
SOCKOMP	.19	.66**
16 let (N=79)		
SPLKOMP	.36*	.47**
SOCKOMP	.12	.70**
20 let (N=103)		
SPLKOMP	.64**	.40**
SOCKOMP	.39**	.70**

* p=.001 ** p=.000

Legenda:

F1 - rezultat na faktorju Zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem (LSAA)

F2 - rezultat na faktorju Tesnobnost in zadržanost v socialnih stikih (LSAA)

SPLKOMP - rezultat na Lestvici zaznane nekompetentnosti

SOCKOMP - rezultat na Lestvici zaznane socialne kompetentnosti (višji rezultat pomeni večjo zaznano socialno nekompetentnost)

Korelacije kažejo na statistično pomembno pozitivno povezanost obeh oblik socialne anksioznosti z zaznavo splošne in socialne nekompetentnosti. V vseh treh adolescenčnih skupinah sta zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem ter tesnoba in zadržanost v socialnih stikih pomembno pozitivno povezana z zaznavo splošne nekompetentnosti (r med 0.32 in 0.64). Večinoma gre za zmerne povezanosti omenjenih variabel, nekoliko odstopa le povezanost zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem z zaznavo splošne nekompetentnosti v skupini starejših adolescentov, ki dosega visoko povezanost.

Zaznava socialne nekompetentnosti se statistično pomembno povezuje zlasti s tesnobo in inhibicijo v socialnih stikih. Povezanost med omenjenima variablama je v vseh treh skupinah adolescentov visoka ($r=0.66, 0.70$).

Diskusija

V raziskavi smo ugotavljali razlike v doživljanju dveh oblik socialne anksioznosti v treh starostnih skupinah adolescentov. Preučevani obliki socialne anksioznosti sta bili zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem vrstnikov in občinstva ter tesnoba in zadržanost v socialnih stikih. Prav tako nas je zanimala povezanost doživljanja socialne anksioznosti adolescentov z zaznavo lastne splošne in socialne kompetentnosti.

Rezultati potrjujejo postavljene hipoteze. Zaskrbljenost in strah pred negativnim vrednotenjem, ki predstavljata emocionalno-kognitivno komponento socialne anksioznosti, najbolj doživljajo adolescenti v zgodnjem obdobju adolescence, najmanj pa starejši adolescenti, ki so že na prehodu v obdobje odraslosti. Sedanji rezultati potrjujejo rezultate preliminarne raziskave (Puklek, 1995), v katero sicer niso bili vključeni zgodnji adolescenti, vendar sta takratni skupini srednjih in poznih adolescentov primerljivi s sedanjima skupinama. Takrat je mlajša skupina adolescentov (15-letniki) doživljala več skrbi in strahov v zvezi z anticipiranim negativnim vrednotenjem socialnega okolja kot starejša skupina (20-letniki). Mlajše obdobje adolescence je torej čas, ko je adolescent zaradi specifičnih razvojnih značilnosti bolj pozoren in občutljiv na socialno vrednotenje kot v starejšem obdobju adolescence. Zaposlen je s svojim telesom in videzom, vrstniškimi reakcijami nanj, hitre biološke spremembe pa ogrožajo tudi adolescentov občutek samodoslednosti. Papalia in Olds (1992) navajata tudi socialne strahove, kot so konfliktnost med odvisnostjo in neodvisnostjo, strah pred nesprejemanjem vrstnikov in strah pred nekompetentnostjo, kot vire anksioznosti v adolescenci. Socialna anksioznost, ki se izraža v zaskrbljenosti in anticipacijah negativnega socialnega vrednotenja, pa zahteva tudi razvitejše stopnje miselnih sposobnosti. Adolescent mora biti sposoben zamišljati si situacije v prihodnosti in hipotetično razmišljati o možnem poteku nekega dogodka, v katerega je sam vpleten. Prav tako mora imeti razvito sposobnost samorefleksije in introspektivnega mišljenja ter sposobnost opazovanja lastnega življenja s perspektive samomotrečega ega ter vzajemnega odnosa z drugo osebo s perspektive tretje osebe (recipročno in vzajemno prevzemanje perspektive po Selmanu). Vendar pa se bosta strah in zaskrbljenost zaradi negativnega socialnega vrednotenja pojavila le v pogoju adolescentove pretirane osredotočenosti nase kot objekta socialnega motrenja in vrednotenja. Vežeta se predvsem na publiko, ki ji je adolescent imaginarno izpostavljen in se z njo miselno ukvarja, ker mu je pomembna (vrstniki, občinstvo). Zaradi egocentrične misli je adolescent prepričan, da je to, kar on misli, da druga oseba misli, natanko to, kar druga oseba dejansko misli. Če na imaginarno publiko projicira lastno samokritiko, je seveda tudi večja možnost anticipacije

negativnega socialnega vrednotenja. Skupina poznih adolescentov doživlja manj zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem kot mlajši dve skupini. Rezultat lahko interpretiramo tako z vidika značilnosti predstavnikov te skupine kot tudi z vidika razvojnih značilnosti pozne adolescence. Skupino poznih adolescentov predstavljajo študentje, torej posamezniki, ki imajo pozitivne izkušnje na akademskem področju (lažje dosegajo samopredstavitvene cilje) in izkušnje s situacijami vrednotenja, saj so jim mnogokrat izpostavljeni. Prav tako naj bi pozni adolescenti že bili osvobojeni egocentrične pozicije in naj bi svoj interes usmerjali v socialni svet (Elkind in Bowen, 1979; Enright, Lapsley in Shukla, 1979). Pozna adolescence je tudi obdobje, ko posameznik vstopa v odnose vzajemnosti in zaupanja (po Eriksonu), sposoben je integrirati čustva drugih z lastnimi in zato zmanjšati občutja samo lastne edinstvenosti in specifičnosti. Decentracija mišljenja omogoča poznemu adolescentu uvid, da je kritika, ki jo pripisuje socialnemu okolju, v bistvu njegova lastna kritika samega sebe.

Tesnobnost in zadržanost v socialnem stiku kot emocionalno-vedenjska komponenta socialne anksioznosti med tremi starostnimi skupinami adolescentov se ne razlikujeta. Različni stari adolescenti se torej ne razlikujejo v doživljanju čustvenega neugodja, govorne in vedenjske inhibicije v stiku s poznanimi in nepoznanimi vrstniki, pripadniki nasprotnega spola ter v pripravljenosti izpostavljanja v učni situaciji. Tesnobnost in zadržanost v socialnem stiku sta podobna fenomenu socialne plašnosti, ki je definiran prav z občutji napetosti, neugodja in vedenjske zadržanosti posameznika v socialnih interakcijah, kot so stiki z nepoznanimi ljudmi, avtoritetami in osebami nasprotnega spola (Jones in Briggs, 1986). Za socialno plašnost pa je značilen zgodnejši pojav v razvoju in tudi njena večja biološka pogojenost. Sklepali bi lahko, da tesnobnost in zadržanost v socialnem stiku predstavljata stabilnejšo osebnostno značilnost kot zaskrbljenost zaradi negativnega socialnega vrednotenja. Seveda pa zaradi transverzalnega značaja raziskave lahko govorimo le o razlikah v doživljanju različnih oblik socialne anksioznosti med različno starimi skupinami adolescentov. Le longitudinalna raziskava bi dala neposredni odgovor o starostnih spremembah ali stabilnosti doživljanja zaskrbljenosti zaradi negativnega socialnega vrednotenja ter neugodja in zadržanosti v socialnih interakcijah.

Socialna anksioznost adolescentov je pomembno povezana z zaznavanjem lastne splošne in socialne kompetentnosti. Adolescenti, ki izražajo več zaskrbljenosti zaradi negativnega socialnega vrednotenja in več tesnobnosti in zadržanosti v socialnih stikih, so tudi manj prepričani v lastno zmožnost uspešno izvesti neko aktivnost, ki vodi do cilja. Zlasti tesnobnost in zadržanost v socialnih stikih se povezuje tudi z manjšim samozaupanjem v socialnih situacijah, iniciativnostjo v socialni interakciji, družabno spretnostjo, spretnostjo v verbalnem izražanju in sposobnostjo vodenja skupine. Rezultati se skladajo s predpostavko Schlenkerja in Learya (1982), ki kot pomemben dejavnik socialne anksioznosti izpostavljata prav posameznikov dvom v uspešno samopredstavitve v socialnem okolju. Rezultati se tudi skladajo z izsledki mnogih že omenjenih raziskav, izvedenih na adolescentih in odraslih preizkušanecih, ki ugotavljajo nizko samovrednotenje in dvom v lastno kompetentnost kot pomembne lastnosti socialno-anksioznih oseb. Še vedno pa ostaja odprto vprašanje, ali so socialnoanksiozni adolescenti dejansko nekompetentni in socialno neveščji ali so le pretirano samokritični. Odgovor na to vprašanje bi dalo opazovanje vedenja ali ocene vrstnikov in drugih bližnjih oseb o socialnih spretnostih socialnoanksioznih adolescentov.

Zlasti visoka povezanost med neugodjem, vedenjsko in govorno zadržanostjo v socialnih interakcijah in zaznavo lastne socialne nekompetentnosti navaja k zaključku, da ima otrok ali adolescent, ki je socialno plašen in bolj pasiven kot aktiven v vrstniški skupini, manj socialnih izkušenj in zato tudi razvija manj socialnih strategij. Po drugi

strani je takšen socialno nevešč posameznik manj sprejet in dobrodošel v vrstniških skupinah ali v njih ostaja neopažen. Negativne socialne izkušnje pa ga lahko celo vodijo v umik iz socialnih interakcij.

Raziskava ima nekatere pomanjkljivosti. Zlasti problematičen je njen transverzalni značaj, ki nam ne daje informacij o spremembah v doživljanju socialne anksioznosti skozi razvoj. Nevarnost transverzalnih raziskav pa je prav v možnosti, da primerjamo različne generacije in ne kontroliramo različnih vplivov na isto variabla v različnih skupinah. Vzorec ni reprezentativen za populacijo adolescentov, saj predstavlja šola-joče, po večini akademsko kompetentne adolescente. Vključitev skupine predadolescentov pa bi nam dala tudi bolj precizen odgovor na vprašanje, ali je zgodnja adolescenca res čas povečane pozornosti nase in pretirane zaposlenosti s svojo socialno podobo.

LITERATURA

- Adams, G. R., Abraham, K. G., Markstrom, C. A. (1987). The Relations Among Identity Development, Self-Consciousness, and Self-Focusing During Middle and Late Adolescence. *Developmental Psychology*, Vol. 23, No. 2, 292-297.
- Arkin, R. M. (1981). Self-presentation styles. V: J. T. Tedeschi (Ur.). *Impression Management: Theory and Social Psychological Research* (str. 311-333). New York: Academic Press, Inc.
- Asendorpf, J. B. (1986). Shyness in Middle and Late Childhood. V: W. H. Jones, J. M. Cheek, & S. R. Briggs (Ur.). *Shyness: Perspectives on Research and Treatment* (str. 91-103). New York: Plenum Press.
- Asendorpf, J. B. (1991). Development of Inhibited Children's Coping with Unfamiliarity. *Child Development*, 62, 1460-1474.
- Asendorpf, J. B., Meier, G. H. (1993). Personality Effects on Children Speech in Everyday Life: Sociability-Mediated Exposure and Shyness-Mediated Reactivity to Social Situations. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 64, No. 6, 1072-1083.
- Bezinovič, P. (1990). Poimanje vlastite kompetentnosti i socialna anksioznost. *Sociologija*, Vol. 32, No. 1-2, 79-87.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and Loss, Volume 2: Separation*. Penguin Group.
- Buss, A. H. (1980). *Self-Consciousness and Social Anxiety*. San Francisco: W. H. Freeman and Company.
- Buss, A. H. (1986). A Theory of Shyness. V: W. H. Jones, J. M. Cheek, & S. R. Briggs (Ur.). *Shyness: Perspectives on Research and Treatment* (str. 39-46). New York: Plenum Press.
- Buss, A. H., Plomin, R., Goldsmith, H. H., Rothbart, M. K., Thomas A. in Chess, S. (1987). Roundtable: What is Temperament? Four Approaches. *Child Development*, 58, 505-529.
- Cheek, J. M., Buss, A. H. (1981). Shyness and Sociability. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 41, No. 2, 330-339.
- Cheek, J. M., Melchior, L. A. (1990). Shyness, Self-Esteem, and Self-Consciousness. V: H. Leitenberg (Ur.). *Handbook of Social and Evaluation Anxiety* (str. 47-82). New York: Plenum Press.
- Crozier, W. R. (1981). Shyness and Self-Esteem. *British Journal of Social Psychology*, 20, 220-222.
- Crozier, W. R. (1995). Shyness and Self-Esteem in Middle Childhood. *British Journal of Educational Psychology*, 65, 85-95.
- Durkin, K. (1995). *Developmental Social Psychology*. Cambridge: Blackwell.
- Elkind, D., Bowen, R. (1979). Imaginary Audience Behavior in Children and Adolescents. *Developmental Psychology*, Vol. 15, No. 1, 38-44.
- Enright, R. D., Lapsley, D. K., Shukla, D. G. (1979). Adolescent Egocentrism in Early and Late Adolescence. *Adolescence*, Vol. 14, No. 56, 687-695.
- Fenigstein, A., Scheier, M. F., Buss, A. H. (1975). Public and Private Self-Consciousness: Assessment and Theory. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Vol. 43, No. 4, 522-527.
- Greenberg, M. T., Marvin, R. S. (1982). Reactions of Preschool Children to an Adult Stranger: A Behavioral Systems Approach. *Child Development*, 53, 481-490.
- Halford, K., Foddy, M. (1982). Cognitive and Social Skills Correlates of Social Anxiety. *British Journal of Clinical Psychology*, 21, 17-28.
- Holmes, J. (1993). *John Bowlby & Attachment Theory*. New York: Routledge.
- Jones, W. H., Briggs, S. R. (1986). Shyness: Conceptualization and Measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 51, No. 3, 629-639.

- La Greca, A. M., Stone, W. L. (1993). Social Anxiety Scale for Children - Revised: Factor Structure and Concurrent Validity. *Journal of Clinical Child Psychology*, Vol. 22, No. 1, 17-27.
- Lawrence, B., Bennett, S. (1992). Shyness and Education: The Relationship Between Shyness, Social Class and Personality Variables in Adolescents. *British Journal of Educational Psychology*, 62, 257-263.
- Leary, M. R. (1991). Social Anxiety, Shyness and Related Constructs. V: J. P. Robinson, P. R. Shaver, L. S. Wrightsman, *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes* (str. 161-194), Academic Press, Inc.
- Mahler, M., Pine, F., Bergman, A. (1975). *The Psychological Birth of Human Infant*. London: Hutchinson.
- Meichenbaum, D. H., Gilmore, J. B., Fedoravicius, A. (1971). Group Insight versus Group Desensitization in Treating Speech Anxiety. *Journal of Clinical and Consulting Psychology*, 36, 410-421.
- Muuss, R. E. (1988). *Theories of Adolescence*. McGraw Hill, Inc.
- Papalia, D. E., Olds, S. W. (1992). *Human Development*. McGraw Hill, Inc.
- Puklek, M. (1995). Nekateri značilnosti socialne anksioznosti in njen pojav v adolescenci. *Psihološka obzorja*, Vol. 4, No. 3, 21-36.
- Puklek, M. (1997). *Sociokognitivni vidiki socialne anksioznosti in njen razvojni trend v adolescenci*. Neobjavljeno magistrsko delo. Ljubljana: FF.
- Rehm, L. P., Marston, A. R. (1968). Reduction of Social Anxiety Through Modification of Self-Reinforcement. *Journal of Clinical and Consulting Psychology*, 32, 565-574.
- Riggio, R. E. (1986). Assessment of Basic Social Skills. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 51, No. 3, 649-660.
- Rothbart, M. K., Mauro, J. A. (1990). Temperament, Behavioral Inhibition and Shyness in Childhood. V: H. Leitenberg (Ur.), *Handbook of Social and Evaluation Anxiety* (str. 139-157). New York: Plenum Press.
- Schlenker, B. R., Leary, M. R. (1982). Social Anxiety and Self-Presentation: A Conceptualization and Model. *Psychological Bulletin*, Vol. 92, No. 3, 641-669.
- Selman, R. (1980). *The growth of interpersonal understanding*. New York: Academic Press.
- Thompson, R. A., Limber, S. P. (1990). Social Anxiety in Infancy: Stranger and Separation Reactions. V: H. Leitenberg (Ur.), *Handbook of Social and Evaluation Anxiety* (str. 85-137). New York: Plenum Press.
- Vernberg, E. M., Abwender, D. A., (1992). Social Anxiety and Peer Relationships in Early Adolescence: A Prospective Analysis. *Journal of Clinical Child Psychology*, Vol. 21, No. 2, 189-196.

Libidinalno-investicijski model in etiologija športnega užitka

ROMAN VODEB

POVZETEK

Koncept libidinalne ekonomije, s katero je Freud interpretiral energetske procese v psihičnem doživljanju ugodja oz. neugodja in tudi različne patološke pojave (nevroze, psihoze), se je v poplavi številnih teorij skoraj izgubil. Tisti zanesenjaki, ki še vedno prisegamo na Freuda, pa trdimo, da je ta koncept teoretsko izjemno uporaben - ne samo v psihologiji, temveč tudi v sociologiji. V pričujočem spisu smo investicijski model libidinalne energije uporabili pri interpretaciji motivacijskih in socioloških dogajanj v športu. Osnovo te inventivne teorije predstavljata procesa zgoščevanja in premeščanja, ki ju je Freud predstavil že v Analizi sanj. Teorija razlaga etiologijo športnega užitka in posredno nakazuje tudi temeljne razlike v doživljanju športa glede na spol.

ABSTRACT

THE LIBIDINAL-INVESTMENT MODEL AND AETIOLOGY OF SPORTS PLEASURE

*The concept of libidinal economy through which Freud interpreted both energetic processes in psychic experience of pleasure or displeasure and different pathological phenomena (neuroses, psychoses), has almost been lost in the deluge of numerous theories. However, those of us, who enthusiastically swear by Freud, argue that this concept is indeed of the immense theoretical application - not only in psychology but also in sociology. In the present essay the investment model of libidinal energy is applied, while interpreting the motivational and sociological events in sport. The basis of this inventive theory is a process of condensation, as well as of displacement, which Freud both had already presented in his *The Interpretation of Dreams*. This theory then explains the aetiology of sports pleasure, and also suggests implicitly the basic gendered distinctions in how one experiences the events in sport.*

1. Teoretski uvod

Pri elaboriranju koherentne sociološke (in antropološke) teorije o športu kot sociološkem fenomenu je za epistemološko razumevanje potrebno osvetliti nekaj temeljnih pojmov t.i. (Freudove) libidinalne ekonomije. V naslednjem poglavju se bomo osredotočili in eksplicirali številna ugodja, ki jih športniki (predvsem moški) doživljajo v športni igri.

Sigmund Freud je novembra leta 1899 izdal svojo prvo knjigo *Analiza sanj* in v njej med drugim zapisal: "Ugotovili smo, da mnogostrana determinacija, ki odloča o tem, kaj gre v sanje, vsekakor ni odločujoč (primaren) faktor pri nastanku sanj, temveč sekundaren - rezultat neke, nam še nepoznane sile..."¹ Da je ta "neznana sila" sila spolnega nagona - libida, je Freud natančno opredelil šele pozneje. Za nas je pomembno dejstvo, da moramo vedno, kadar govorimo o nekem psihičnem dogajanju, vpeljati pojem psihične energije. J. Laplanche in J. B. Pontalis v svojem Slovarju psihoanalize² v zvezi s to psihično energijo in nanjo vezano ekonomijo razlagata Freudov pojem "besetzung" na naslednji način.

Da bi natančneje osvetlili pojem zasedbe oz. investicije, je potrebno bolje spoznati libidinalno ekonomijo, ki predstavlja temelje pojma zasedbe (investicije). Freud je menil, da se niti enega psihičnega procesa ne da natančno razložiti, če se ne vpelje koncepta ekonomije zasedbe (investicije).³ Govoriti je treba o premikanju, kroženju oz. razporejanju (razdeljevanju) psihične energije za psihične procese. Energija se lahko veča (intenzivira), manjša (prazni), izenačuje, kroži, obrača v nasprotno smer...

Zasedba (oz. investicija, zavzetje, okupacija, kateksa) naj bi bil predvsem ekonomski pojem, ki predpostavlja, da se določena psihična energija (libido) lahko veže bodisi na neko predstavo, skupino predstav, del telesa ali na druge objekte. "Besetzung" bi lahko prevajali kot energetsko zavzetje oz. zasedanje ali kateksa (angleško) ali celo investicija psihične energije, kar se precej uporablja v francoskih psihoanalitskih krogih in se v zadnjem času uporablja tudi v Sloveniji (Eva D. Bahovec, M. Dolar, S. Žižek, M. Dobnikar, V. Miheljak, R. Riha, A. Kuhelj, I. Štandeker, R. Močnik...)⁴ Nemški izraz besetzung pomeni več stvari, npr.: fizično zavzeti neko mesto, "obkoličiti" določen prostor v nekem okolju, v vojnem besednjaku pa pomeni okupirati neko mesto ali državo. Besetzung pa lahko pomeni tudi napolniti nekaj z nečim. Francoski izraz investissement pa v vojnem smislu pomeni samo obkoliti mesto, ne pa ga tudi zavzeti, v ekonomskem jeziku pa vložiti (usmeriti, plasirati) kapital v neko poslovno odločitev. To slednje je v moderni lingvistiki splošno sprejeto. J. Laplanche in J. B. Pontalis Freudov besetzung razumeta bolj v ekonomskem smislu.

Prvič je Freud uporabil izraz besetzung l. 1895 v študijah o hysteriji in v Načrtu znanstvene psihologije. Jasno je, da se je mladi Freud takrat navezoval na nekatere takratne avtoritete in pojem besetzung prevzel od njih (Brucke, Meynert). Pomensko sorodna izraza, kot sta "seštevek (vsota) vzburjenja" in "afektivna vrednost", se pri Freudu pojavljata že prej (1893, 1894). Že leta 1888 pa Freud v predgovoru k Bernheimovi knjigi O sugestiji in njenem delovanju pri zdravljenju govori o premikanju vzdraženosti v živčnem sistemu, kar bi lahko imeli za predhodnika klasičnega termina besetzung. Freud je vseskozi zagovarjal idejo, da obstaja razlika med predstavo in količino afekta, ki ga ta predstava vsebuje (zavzema, zaseda). Pojem afekta je Freud prevzel iz nemške psihologije, pomenil pa naj bi vsako afektivno stanje - ugodno ali neugodno, točno določeno ali nedoločeno. Afekt je torej kvalitetni izraz kvantitete nagnoske energije. V spisu *Nezavedno* (1915) je Freud o afektu med drugim povedal tudi naslednje: "Afektivnost se izraža predvsem v motoričnem (sekretornem, vazomotor-nem) odvajanju v (notranjo) spremembo lastnega telesa ne glede na zunanji svet, motiliteta pa v akcijah, ki so namenjene potlačitvi zunanjega sveta."⁵ Po Freudu pa se

¹ Tumačenje snova, MS, Bg. 1970, (str. 310).

² Rječnik psihoanalize, Naprijed, Zg. 1992.

³ "Brez domneve o taki premostitveni energiji sploh nikamor ne pridemo." (To trditev najdemo tudi v delu *Vpeljava narcizma*, 1914) - S. Freud: *Metapsihološki spisi*, SH, ŠKUC, Lj. 1987 (str. 341).

⁴ Glej S. Freud: *Metapsihološki spisi*, SH, ŠKUC, Lj. 1987 (opomba, str. 29).

⁵ S. Freud: *Metapsihološki spisi*, SH, ŠKUC, Lj. 1987 (opomba 17 - str. 139).

vsak nagon odraža v dveh registrih: predstavah in afektu, oboje pa je lahko povezano ali pa tudi ne (afekt brez predstave in predstava brez afekta). Neugodnemu afektivnemu stanju navadno sledi praznjenje investirane energije. Če se praznjenje (abreakcija) ne dogodi, lahko govorimo o "zataknjenem" afektu, kar se npr. zgodi pri raznih histeričnih simptomih. V tem, lahko bi rekli fiziologiziranem obdobju ustvarjanja, je Freud veliko govoril o afektu, pojem besetzung pa se je bolj nanašal na energijsko vzdraženje - zasedbo nekega nevrona ali skupine nevronov. Psihološki (in s tem tudi ekonomski) pomen pojma besetzung pa je Freud razvil šele pozneje v Analizi sanj iz leta 1899. Takrat je razvil teorijo o svobodni (giblivi) in vezani energiji. Freud je prišel takrat do ideje, da je energija, s katero je nek zastopnik nagona energetsko investiran, nagona energija, ki ima "notranji" (onojevski) izvor. Ta energija stalno pritiska v smer (popolne ali nepopolne) sprostitve oz. praznjenja - abreakcije (v smer ugodja) in psihični aparat prisili v proces pretvarjanja tega notranjega energetskega potenciala v novo kvaliteto - ugodje. Zaradi tega lahko rečemo, da gre pri zasedbi oz. investiciji za libidinalno zasedbo oz. investicijo, to je investicijo energije seksualnih nagonov. Ono preide tako v prvi plan ekonomske konceptualizacije pojma vseh vrst investicij. Ostali dve instanci - Jaz in Nadjaz si energijo Onega samo izposojata.⁶

J. Laplanche in J. B. Pontalis poudarjata, da Freud pojma besetzung (in ostalih ekonomskih pojmov) teoretsko ni nikoli do podrobnosti razčlenil, zato imamo pri uporabi koncepta investicije psihične energije določeno teoretsko svobodo. Kdor preučuje Freudov opus, nedvomno pride do dileme o nedorečenosti pojma besetzung. Gre za dvosmiselnost, ki jo psihoanalitična teorija do danes še ni do podrobnosti razčlenila. Najpogosteje gre za metaforično dojetje pojma energetske investicije, kjer je v ospredju energetski model.

Tudi pojem afekta, ki ga moramo vezati na ekonomijo libidinalnih investicij, je Freud spreminjal. Kot deskriptivna vrednost je afekt čustveni izraz splošnega močnega ("živega") doživljanja oz. energetska kvantitete investicije. Posebno v Metapsiholoških spisih Freud govori o subjektivnem prevodu kvantitete nagona energije. Energetski procesi torej pogojujejo stanje afekta. V čistem ekonomskem jeziku Freud vzporedno operira tudi s pojmom količina afekta (intenzivnost (raz)/vzburjenja). Omeniti velja še, da je Freud govoril tudi o nezavednem afektu (npr. nezavedno občutenje krivde), ki ga je strogo ločil od nezavednih predstav, vendar je to teoretsko postavko na določenih mestih demantiral.⁷

Po drugi strani obstaja tudi dilema o zavestni in nezavedni energetski investiciji.

6 "Investicijska energija je Nadjazu odvojena iz Onega. ... Jaz Onemu odteguje libido, spreminja objekte investicije Onega v tvorbe Jaza." - S. Freud: Metapsihološki spisi, SH, ŠKUC, Lj. 1987, (str. 350-353).

7 "Pričakovati bi morali, da je na vprašanje o nezavednih občutkih, čustvih, afektnih prav tako lahko odgovoriti... Predvsem se lahko primeri, da je afektni ali čustveni vzgib zaznan, ne pa prepoznani. S potlačitvijo svojega pravega zastopstva je bil prisiljen v povezavo z neko drugo predstavo in zdaj ga ima zavest za izraz slednje. Če obnovimo pravo povezavo, imenujemo prvotni afektivni vzgib "nezavedni", čeprav ni bil njegov afekt nikoli nezaveden, le njegova predstava je podlegla potlačitvi. Raba izrazov "nezavedni afekt" in "nezavedno čustvo" opozarja na usode kvantitativnega faktorja nagona zaradi potlačitve. Vemo, da je ta usoda lahko trojna: afekt ostane - ves ali deloma - tak, kot je, ali doživi spremembo v kvalitativno drugačno količino afekta, predvsem v tesnobo, ali pa je zatrt - njegov razvoj je sploh onemogočen. Vemo tudi, da je pravi cilj potlačitve zatoni razvoja afektov in da njeno delo ostane nedokončano, če cilj ni dosežen. V vseh primerih, kjer se potlačitvi posreči zavreti razvoj afektov, označujemo afekte, ki jih spet vzpostavljamo v popravljaju dela, ki ga opravlja potlačitev, za "nezavedne"... Strogo vzeto in kljub temu, da ostaja govorna raba brezhibna, torej ni nobenih nezavednih afektov, tako kot so nezavedne predstave, pač pa so v sistemu Nzv prav lahko afektne tvorbe, ki tako kot druge postanejo zavestne. Vsa razlika je v tem, da so predstave investicije - pravzaprav spominske sledi, medtem ko afekti in čustva ustrezajo procesom odvajanja, katerih končni izrazi so zaznani kot občutki." (S. Freud: Metapsihološki spisi, SH, ŠKUC, Lj. 1987, str. 137-138).

Če sprejmemo predpostavko, da je investicija libidinalnega porekla, to pomeni, da so energetske investirane predstave (zastopniki spolnega nagona) neprestano "porivane" v zavestno dogajanje in k motoričnim akcijam oz. prizadevanju po udeležanju investirane predstave oz. objekta. V tem primeru bi se lahko poenotili glede termina zavestne investicije oz. investicije, ki je v zavesti evidentna.

Freud je o nezavedni investiciji psihične energije govoril kot o kohezivni sili sistema nezavednega, ki je sposobna za seboj potegniti predstavo (npr. soočenje z možnostjo kastracije pri dečku). V tem primeru bi bila ta sila (energija) pri potlačitvah glavna. Lahko bi upravičeno govorili o drugačnem obeležju in vlogi pojma investicije. Tu je aktualen pojem *gegenbeziehung* (*anticathexis*) - protiinvesticija (protizasedba, nasprotna investicija). To je tista sila (energija), ki drži potlačeno predstavo v nezavednem in preprečuje prodor energetske investirane predstave v zavest.⁸

Čeprav vseskozi govorimo o nekaterih investicijah, ki imajo pozitivna obeležja, pa naj povemo, da so investicije lahko nabite tudi z negativnim nabojem. Ravno to se dogaja pri fobijah (glej primer malega Hansa). Razne fobije (npr. zoofobija - kot nekaj, čemur se moramo izogniti) so močno energetske investirane. Freud je to hiperinvesticijo oz. hiperzasedbo poimenoval *überbeziehung* (*hypercathexis*). To pomeni, da v neko že investirano predstavo investiramo še več libidinalne energije. V primeru malega Hansa je v zvezi z investicijo potrebno omeniti tudi dejstvo, da je deček potlačil nezanosnost ideje (predstave), da oče lahko dečku odvzame (mu odreže) organ - "lulček" (ga kastrira). Deček je s protiinvesticijskimi silami to idejo (predstavo) potlačil, zoofobija pa je postala t.i. vrnitev potlačenega (simptoma) te kastracijske grožnje in je stopila na mesto protiinvesticije.⁹

Tudi pri žalovanju gre očitno za hiperinvesticijo (prezasedenost) v odnosu do objekta, ki je postal odsoten oz. izgubljen. Žalovanje je značilno za zavest, iz česar lahko sklepamo, da zavest operira z gibljivo energijo, zato pride do hiperinvesticije (prezasedenosti). V predzavesti je energija vezana, v nezavednem pa je svobodna v primeru potlačitev pa tudi vezana na določeno predstavo v obliki protiinvesticij.

Na koncu je treba poudariti še Freudovo idejo o aparatu (sprva samo nevronske, pozneje tudi psihičnem), katerega funkcija je, da energijo, ki se skozenj pretaka, drži na najnižji možni ravni. Ta aparat opravlja določeno delo, ki ga Freud različno opisuje:

- kot pretvorbo svobodne energije v vezano energijo;
- kot odlaganje praznjenja energije;
- kot psihično obdelavo praznjenja energije.

Obdelava predpostavlja, da se predstava in količina afekta oz. vsota vzbujenja opazuje neodvisno od energetske investicije posamezne predstave (kompleksov predstav), s predpostavko, da lahko vzbujenje (vzdraženje) samo teče vzdolž asociativne verige. Iz povedanega je očitni ekonomski vidik procesov premeščanja in zgoščevanja.

2. Doživljanje ugodja pri športnih igrah

V vsaki študiji o motivaciji v športu je eden glavnih motivacijskih faktorjev tudi faktor športnega užitka oz. faktor ugodja, ki ga nekateri imenujejo tudi hedonski faktor. Jasno je, da bi do takega faktorja prišli tudi brez multivariantnih metod, z deskriptivno tehniko. Nihče ne more zanikati, da predstavlja šport za športnike ugodje oz. užitek. Če temu ne bi bilo tako, bi športniki že zdavnaj opustili svojo dejavnost. Po drugi strani je

⁸ S. Freud: *Metapsihološki spisi*, SH, ŠKUC, Lj. 1987, (str. 142-149).

⁹ S. Freud: *Metapsihološki spisi*, SH, ŠKUC, Lj. 1987, (str. 115 in 142) in Mali Hans, Volčji človek, SH, ŠKUC, Lj. 1989.

teza, da šport predstavlja neke vrste organizacijo užitka nekega občestva, logična, saj človeka dobesedno obvladuje načelo ugodja. Da bi natančno razložili ekonomski vidik in etiologijo športnega užitka, bi bilo z vidika teoretske analogije smiselno vpeljati koncept etiologije nevroze. Uporabno bi bilo vzporejanje tako s t.i. prisilno (opresivno) nevrozo oz. prisilo ponavljanja kot tudi s tesnobno histerijo, ki bi lahko imele precej stičnih točk z etiologijo športnega ugodja oz. užitka. Resnici na ljubo moramo reči, da teorije o športnem užitku nismo izpeljali iz teorije nevroze, temveč se je šele ob finalnem elaboriranju teorije športnega užitka izkazalo, da je mehanizem obeh etiologij podoben. Mehanizma pa temeljita na naslednjih teoretskih izhodiščih.

Iz Freudovega opusa je jasno, da deček (npr. mali Hans) sumi v obstoj koitusa že pri štirih letih, četudi mu tega ni nihče povedal.¹⁰ Spoznanje o obstoju ne-celosti oz. soočenje z anatomijo spolnih (ne)organov pri deklci ga vodi v indukcijo, da tudi sam lahko postane ne-cel. Zaradi telesne majhnosti in fizične nemoči ("švohnelosti") ter iz tega izhajajoče nekredibilnosti malega dečka v primerjavi z očetom oz. moškim postane dečka strah, da bi izgubil organ ("lulček"), ki mu v njegovi avtoerotični dejavnosti kot erogena cona in vir ugodja toliko pomeni (tudi v smislu identitete). Deček v svojih bojazenskih predstavah predpostavlja, da ga lahko fizično močnejša oseba (v največ primerih je to oče) kastrira. V realni situaciji v družini ga t.i. kastracijska bojazen oz. kastracijska pretnja (navadno s strani očeta) v takšno predstavitevno indukcijo nenehno napeljuje. Dečkova fantazmatska želja, ki bi jo lahko opredelili kot "početi nekaj z materjo," po možnosti "tisto, kar počne z materjo oče", je izjemno investirana.¹¹ Drugače povedano: seksualna (nagonska) energija - libido (fantazmatsko) predstavo o "početju z materjo", ki v tem primeru predstavlja zastopstvo seksualnega nagona, dobesedno zasede oz. jo investira z libidinalno energijo. Potencialna kastracijska pretnja s strani očeta pa mu veleva vzdržanost do matere (objekta ljubezni), kar z drugo besedo pomeni nerealizacijo izjemno investirane nagonske pobude - koitusa, ki ima (zaradi (pra)fantazmatske izpolnitve) že status želje. Energetski potencial se tako ne sprazni, in pride do nekakšnega libidinalnega zastoja v predstavi (pri zastopniku spolnega nagona) "početja z materjo". Zastopstvo nagona - koitus ("početi nekaj z materjo") dokončno funkcijo dobi šele za nazaj - po vnažajski (retroaktivni) potrditvi (takrat, ko deček izve za obstoj koitusa; prej je to le slutil). Tudi (mega)funkcija penisa kot (avtoerotičnega) organa, ki ob draženju prinaša ugodje, pri tem postane vnažajska. Deček pri štirih letih seveda (nezavedno in predzavestno) predpostavlja in sluti, da "lulček" vendarle nosi neko funkcijo pri "početju z materjo". Deček hkrati tudi v svojih spontanah indukcijah (pravilno) predpostavlja, da je njegov "lulček" spričo majhnosti v primerjavi z "lulčkom" očeta oz. odraslega moškega (če v družini ni očeta, mama tisto "nekaj" verjetno počne z odraslimi moškimi) ob vso kredibilnost. Deček je afektno (maksimalno investirano) hendikepiran predvsem zato, ker je njegov "lulček" v tej fazi psiho-seksualnega razvoja otroka vodilna erogena cona ter vir (samo)zadovoljitve. Ta hendikep oz. predstava je za njegovo zavest neznosna in jo Jaz potlači, kar za sabo povleče veliko psihične energije. Ta se v obliki nasprotne investicije angažira z name-nom, da obdrži potlačene vsebine - predstave (predvsem možnost kastracije in tudi hendikep zaradi majhnosti "lulčka") v nezavednem. V klasični psihoanalitični teoriji bi sicer sklepali, da protiinvesticija nastopa le v kontekstu kastracijske pretnje (grožnje). Vendar pa je iz spisa Mali Hans očitno, da ni samo kastracijska pretnja tista, ki je za dečka nevzdržna in ki sicer za potlačitev porabi največji del libidinalne energije v obliki

¹⁰ S. Freud: Mali Hans, Volčji človek, SH, ŠKUC, Lj. 1989, (str. 106, 110, 114, 115, 122).

¹¹ "Rad bi z mamo nekaj počel, nekaj prepovedanega, ne vem kaj, vem pa, da to počneš tudi ti (oče)." - S. Freud: Mali Hans, Volčji človek, SH, ŠKUC, Lj. 1989, (str. 106).

protiinvesticij. Nevzdržna je najverjetneje tudi velikost "lulčka". Lepljivost libida na nekaj univerzalnih zastopnikov spolnega nagona povzroči, da potlačitev zadane predstave, v katerih nastopajo ravno zastopniki spolnega nagona. Videti je, da so pri dečku (moškem) glavni predvsem štirje zastopniki spolnega nagona: koitus (in nanj vezana vagina - prostor, kamor "spada" penis), penis, preteči kastrator (oče-moški), ki je hkrati tudi ("pomožni") ljubezenski objekt (vendar ne v istem smislu kot mati), in mati kot čisti in prvi ljubezenski objekt. Zaradi specifikke infantilnih potlačitev postane prilepljenost libida na te zastopnike trajna in se kot vrnitev potlačenega preko nadomestnih tvorb (simbolov) simptomatsko perpetuira skozi celo življenje. V skladu s prvo zadovoljtvijo pa determinira tudi željo. Potlačitev, ki na eni strani zadane predstavo, na drugi pa povleče za sabo energetsko investicijo, je v nadaljnjem življenju (kot vir energije) izkoriščena za tvorjenje nadomestnih tvorb - simbolov kot vrnitev potlačenega, ki jih z določenega vidika lahko imenujemo simptomi. V klasični psihoanalitični terminologiji so v obliki patološke verzije značilni za nevrose, za nekatere druge človekove dejavnosti pa predstavljajo simptome, vendar ne v patološkem smislu (spodrsrljaji, naključne zmote v govoru, dejanjih, slišanju, branju...). Teh v normalnem besedišču sicer ne obravnavamo in ne razumemo kot simptomov, kar je s teoretskega vidika velika škoda. Mnogo družbenih fenomenov bi se nam skozi optiko simptoma (kot simbolne izpolnitve želje) predstavilo v popolnoma drugačni luči.

3. Šport je nastal zaradi ženske

Ob tem, kar smo do sedaj povedali, ne moremo prezreti aluzije, ki šport obravnava kot derivat in simptom libida. Šport moramo po vsem tem gledati skozi optiko simptoma kot nezavedne izpolnitve želje. Investicija psihične energije v šport in praznjenje (sproščanja - abreakcije) tega potenciala tako predstavlja za športnike novo kvaliteto, ugodje oz. užitek. Težnja po sprostitvi energetskega potenciala je konstitutivna. Gre za energetsko praznjenje, s katerim se v subjektu osvojuje tisti "zataknjeni" afekt, ki je bil prvenstveno vezan na potlačeno o. nikoli realizirano fantazmatsko predstavo "početja z materjo" in kastracijsko bojazen, ki navadno izhaja iz (kastracijske pretnje) očeta. Ključen je t.i. nezavedni spomin na travmatična doživetja v falični (ojdipalni) fazi psihične organizacije razvoja libida. Športni tekmelec je tako premeščeni oče oz. moški (ker deček predpostavlja, da tisto kar počne oče materi oz. z materjo, lahko počne katerikoli moški). Infantilna potlačena želja, sovražni impulz¹² oz. težnja po kastraciji očeta (zmagi nad očetom) je kot vrnitev potlačenega (sovražnega impulza) premeščena na zmago kot simbolično kastracijo nad športnim tekmelecem. Ker tako želene zmage nad očetom, v boju za mater kot prvim objektom ljubezni, v resnici nikoli ni bilo, so vse naslednje zmage v življenju energetsko založene z afektivno energijo, vezano na potlačitev predstav, ki so vezane na Ojdipov kompleks. Tudi športna zmaga v bistvu nadomešča tisto zmago nad očetom, ki je bila tako željena, a se nikoli ni zgodila. Športna zmaga z epistemološkega vidika ne more biti drugega kot simbolična kastracija seksualnega konkurenta, ki jo prepoznamo po afektivnem navdušenju, stanju evforije in vzhičenosti. To je temelj športnega ugodja oz. užitka. Boniteta športne zmage seveda ni prvi objekt ljubezni - mati, kot bi bil po prafantazmatskem imaginarnem scenariju v t.i. "psihični realnosti" v slučaju, če bi deček likvidiral očeta, ampak njegov ponovno najdeni ljubezenski objekt, zakoniti naslednik - ŽENSKA. Ta boniteta je v falični fazi nastopila v prafantazmi kot izpolnitev želje, v

¹² "Ta sovražni impulz do ljubljene osebe je tisti, ki ga zadane potlačitev." - S. Freud: Metapsihološki spisi, SH, ŠKUC, Lj., 1987 (str. 117).

odrasli dobi pa nastopa bodisi v obliki zavestne (predzavestne) ali (pri določenih tipih športnikov z močnimi ponotranjenimi normami in močno racionalizacijo) nezavedne fantazme. Navidezno spontan imaginarni scenarij fantazme je v temeljih vezan na izpolnitev želje po ženski kot ponovno najdenem ljubezenskem objektu in je delno vezan na družbeno-kulturni trenutek, v katerem se vselej ve, kaj fascinira žensko oz. kakšna je za moškega privilegirana pot do ženske želje. Zmagovalec je vedno prepoznan kot subjekt, ki ima privilegij v ženski želji. Atributi zmagovalcev pa so po definiciji falozirani.

Zaradi infantilnih interpretacij "lulčka kot majhnega in nepotentnega" v povezavi z opcijo premagljivosti in kastracije postane v športu (in ne samo v športu) vnzajsko (retroaktivno) marsikak senzorni dražljaj nadomestek oz. simbol penisa - FALOSA.

Protiinvesticija, ki je lahko tudi karakterna lastnost (t.i. potlačevalci), je pomemben teoretski pojem, saj iz nje lahko izpeljemo t.i. sublimatibilni del libida (prostogibljava investicijska energija). Predstave (včasih pa tudi (pra)fantazme), ki so nasičene z energetsko tenzijo, vezano na zastopnike spolnega nagona, težijo v skladu z načelom ugodja k sprostitvi (abreakciji). Ker jim načelo realnosti to onemogoča, energija ostaja in se kopiči do neznosnosti. Zato te predstave doleti potlačitev. (Nagon sam ni nikoli potlačen!) Potlačitev odtegne prvotno energijo predstave (umik investicije) zato, da se ta predstava lahko obdrži v nezavednem. Sistem Pzv-Zv bo na mesto predstave, ki je bila potlačena, po logiki asociativne povezave preko procesov zglaševanja in premeščanja in v sinergiji s še nekaterimi drugimi obrambnimi mehanizmi, slej ko prej (preko vrnitve potlačenega) našel nadomestne tvorbe, ki bodo imele latentni karakter. To pomeni, da moramo te nadomestne predstave sprejeti kot šifrirane in jih tako tudi prevesti iz manifestne v latentno formo, ki nam edina lahko kaj sporoči. Interpretacija sanj in interpretacija nevrotskih simptomov je analogna interpretaciji določenih družbenih fenomenov (npr. šport, umetnost, kajenje, nacionalizem...). Za teoretsko razumevanje določenega družbenega fenomena je nujno sprejeti predpostavko o dihotomiji neke družbene forme - manifestne in latentne. Cilj teh nadomestnih tvorb - simbolov je vedno isti: zadržati potlačene vsebine konstantno v nezavednem. Po definiciji je nezavedna želja neuničljiva in konstitutivni del libidinalne ekonomije. Če zavestno fantazmo (dnevno sanjarjenje) razumemo kot izpolnitev nezavedne želje, potem moramo v tem kontekstu vpeljati teoretsko novost - latentno (nezavedno) fantazmo, ki zadovoljuje željo zgolj na nivoju psihične realnosti. Po tej logiki npr. kajenje ne bi bilo kajenje, temveč dojenje, doseganje gola ali koša bi bilo koitiranje itd. Energija, ki se neprestano troši za vrsto obrambnih mehanizmov, ki manifestno formo šifrirajo v latentno, se hkrati tudi neprestano producira in je nikoli ne zmanjka. Utrjevanje simbolnih procesov pomeni večjo energetsko sproščanje in zato tudi večja ugodja in užitke. Psihična realnost nek manifestni senzorni dražljaj asociativno prepozna kot zastopnika spolnega nagona, ki v bistvu vseskozi "preži", da bi se v fizični realnosti preko procesa vrnitve potlačenega tudi udejanil. Ko se udejani, se v zavesti udejani skozi optiko manifestnega, v psihični, latentni realnosti pa udejanjanje povleče za sabo sprostitve različnih (infantilnih) tenzij - t.i. zataknjenih afektov.

Konstrukcija nekaterih športnih panog oz. iger (kot tudi npr. "iznajdba" kajenja) je seveda le simptomatski odraz infantilne gonske slutnje¹³ "početja z materjo", ki dobi dokončno koitusno konotacijo in polnoinvestirano energetsko obeležje šele ob spoznanju o obstoju koitusa. Nastanek gola, koša in raznih odprtih (lukenj - npr. pri golfu,

¹³ "S tem, ko bi mu (malemu Hansu) pripovedovali o obstoju vagine in koitusa, bi potrdili njegove 'gonske slutnje' ter nerešeni ostanek tako še malo zmanjšalo in napravilo konec pritisku njegovih vprašanj." - S. Freud: Mali Hans, Volčji človek, SH, ŠKUC, Lj., 1989, (str. 122).

biljardu, nenazadnje pa tudi nastanek cilja v obliki "vrat") je seveda projekcija investirane želje po koitusu. Celotno športno dogajanje lahko pojmuemo kot specifično akcijo.¹⁴ Ko je deček, ki še ne ve za koitus, soočen z golom, košem, športno zmago, mišicami, močjo itd., jih sčasoma "vnazajsko" (retroaktivno) asociativno simbolizira z zastopniki spolnega nagona in nanje postopoma prilepi libido v obliki energetske investicije.¹⁵ V primeru, ko otroci entuziastično trenirajo košarko, nogomet in podobne športne igre, bi teoretsko lahko govorili o t.i. libidinalnem zastoju, ki je sicer značilen za nevroze in psihoze. Atributi športnih iger (gol, koš...) jim predstavljajo latentne nadomestne tvorbe za (omenjene štiri) infantilne seksualne zastopnike. Realizacije športnih akcij že same po sebi (kot nezavedne latentne fantazme) predstavljajo ugodje, če se to dogodi med športno igro¹⁶ - simbolično kastracijo (med igro košarke, roko-meta, nogometa...), pa seveda prihaja do sumativnih efektov, pri čemer investicija psihične energije postane pomnožena - hiperinvestirana. Ta pozitivna hiperinvesticija je kot mehanizem podobna hiperinvesticiji, ki jo je Freud teoretsko razdelal pri konverzivnih hysterijah (npr. pri zoofobiji malega Hansa), le da ima tam investicija negativen predznak in se odraža v neugodju oz. strahu - fobiji. Očitno pa ima v športu pozitiven predznak, ki se odraža v evforičnem navdušenju. (Negativno investicijo, ki botruje neugodju, poznamo seveda tudi pri športu - tako v normalni kot v "hiper" obliki; npr. predštartna anksioznost - trema in "hiper" žalost ob (odločilnem) športnem porazu.)

Ko deček preide v genitalno fazo psihoseksualnega razvoja pa se t.i. latentna fantazma - simbolizacija energetske okrepi (investicija se poveča) zaradi sumativnih efektov. Želja po koitusu z žensko kot ponovno najdenim ljubezenskim objektom je namreč (predzavestno) investirana že sama po sebi kot (zaradi načela realnosti) izrinjeni (Ne potlačeni!) zastopnik seksualnega nagona. Občutenje orgazma (bodisi z žensk v koitusu ali kako drugače, bodisi masturbacijsko) verjetno še dodatno poveča energetske investicije.¹⁷

Etiologija športnega užitka ima neke generalne paradigme, vendar pa so evidentne tudi individualne razlike. V športu je ogromno sadističnih in mazohističnih vzgibov, ki verjetno delno odstopajo od univerzalnega modela (npr. zapostavljen otrok bo postal neznošno tekmovalen, ker bo vsak športni tekmeč po premestitvenem in zgostitvenem asociativnem algoritmu predstavljal (simboliziral) npr. brata, ki sta mu mati in oče, po njegovem egoističnem imaginarnem scenariju, namenjala več pozornosti oz. ljubezni kot njemu...).

Pričujoči diskurz predstavlja ekonomske temelje za teorijo občutenja športnega užitka pri moških. Posredno je tako legitimizirana tudi provokativna teza, da je "šport nastal zaradi ženske". Polemika okrog dileme, ali je človek po naravi biseksualen ali heteroseksualen, je v kontekstu te teorije irelevantna. (Je pa še kako bistvena, če človek po naravi ni biseksualen.) Če se bo morda nekoč odkrilo, da obstajajo genetske razlike v samem konceptu libida, kar bi pomenilo, da moški libido instiktivno ve oz. sluti, da bi tisto "nekaj" moral početi s pripadnikom nasprotnega spola - žensko (ne glede na pri-

¹⁴ Ta izraz je uporabljal Freud do leta 1905.

¹⁵ Priznati je treba, da so nekateri dečki zelo kmalu (v analni fazi pri dveh letih) soočeni z metanjem žoge na koš in ta gibalni akt enostavno ponavljajo. Pri tem znajo zelo "uživati", čeprav za njih ne moremo predpostavljati, da poznajo vlogo lulčka in ne poznajo koitusa. Če ne obstaja instiktivna slutnja koitusa, bi lahko njihovo ugodje oz. početje interpretirali s Freudovim konceptom t.i. prihranka energije.

¹⁶ "Športna igra" v tem primeru pomeni tekmovanje, v katerem nekdo zmaga, nekdo pa zgubi.

¹⁷ V tem spisu je evidentna aluzija, da v etiologiji športnega užitka igrata ključno vlogo Ojdipov kompleks in kastracija. Ta infantilna doživetja pa bi v sami etiologiji morda lahko celo zamenjali, če bi dokazali, da je ključni faktor športnega užitka zgolj predzavestna (moška) težnja (ki nastopi šele v genitalni fazi) po odstranitvi seksualnih konkurentov in želja po orgazmičnem koitusu z žensko. Ta namig je v tem spisu zgolj omenjen v kontekstu "sumativnega efekta".

sotnost oz. seznanitvijo s funkcijo svojega penisa), pa je šport definitivno nastal zaradi ženske (oz. zaradi instinktivnih slutenj o obstoju koitusa z žensko). Konstrukcija gola, koša in še nekaterih atributov nekaterih športnih iger bi bila v tem primeru posledica projekcije samega koncepta nagona skozi instinkt ter strukturo želje. (Dati "čuteče narasli" del telesa v "telesno odprtino - votlino" objekta, ki "naraslega" dela telesa nima (saj ima tam odprtino - votlino). Za naš diskurz pa zadostuje že sama (infantilna) dečkova slutnja, da ima "lulček" neko funkcijo pri "početju" z materjo, ki mu strukturira željo.

Interpretacija ugodja, ki ga doživlja ženska v klasični športni igri,¹⁸ v tem spisu ni podana. Etiologija ženskega ugodja je namreč v klasični športni igri precej drugačna. Tam prihajajo do izraza določeni obrambni mehanizmi, katerih temelj je verjetno v mehanizmu, ki ga je Freud imenoval "sprevrčanje v nasprotju"¹⁹ in identifikacija z moškim.

4. Zaključek

Pričujoči model športnega užitka je transferno izpeljan iz nekaterih Freudovih teoretskih izhodišč, ki jih je Freud zadržal v vseh svojih delih. Res pa je, da o tukaj predstavljenem modelu libidinalne ekonomije in transferju na šport ne moremo govoriti mimo koncepta t.i. prihranka psihične energije, ki ga je Freud predstavil že leta 1905,²⁰ vendar se k temu konceptu ni posebej vračal. Prihranek psihične energije, ki se sprošča v obliki ugodja (pri Freudu v obliki smeha pri šalajah in v komičnih situacijah), smo v tem spisu obšli. To pa ne pomeni, da pri športu ne moremo govoriti o ugodju, ki ga teoretsko lahko izpeljujemo oz. navezujemo na koncept prihranka psihične energije.

To, kar smo predstavili v pričujočem spisu, nam pomaga razumeti marsikatero nejasnost fenomena, ki mu danes rečemo šport. Jasno je, da je Ojdipov kompleks oz. kastracija temeljni kamen epistemoloških diskurzov, ki smo jih v našem primeru transferirali na šport, z manjšimi korekcijami pa bi jih lahko prenesli tudi na umetnost.

Mogoče je za nekatere bralce psihoanalitični teoretski transfer na šport neznosn, trhel in nedokazljiv (kar je splošna karakteristika psihoanalize), toda "slepa ulica", v kateri se nahaja šport na področju psihologije in sociologije, je tako "slepa", da so koristni morebitni "prividi", ki, če že drugega ne, razburkajo teoretsko javnost. Naš namen seveda ni bi tak. Rečemo lahko le, da smo vložili iskren teoretski napor, da bi se dokopali do nekaterih resnic o športu. Koliko nam je to uspelo, naj oceni bralec oz. naj to pokaže čas.

LITERATURA

- Adams, P.: Zapis o razločku med seksualnim razcepom in seksualnimi razlikami - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, ANALECTA, Lj. 1991, (str. 121-147).
 Babin, P.: Sigmund Freud - tragična osebnost v dobi znanosti, DZS, Lj. 1994.
 Bahovec, D. E.: Anatomija je usoda - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, ANALECTA, Lj. 1991, (str. 219-235).
 Chevalier - Gheerbrant: Slovar simbolov, MK, Lj. 1995.
 Cowie, E.: Ženska seksualnost - Freud & Lacan, ANALECTA, Lj. 1991, (str. 149-169).

¹⁸ Pod "klasično športno igro" so mišljeni vsi tisti športi, kjer se (žensko) telo ne nudi kot estetski objekt občudovanja. Izvzeti so torej športi, kot so ples, sinhrono plavanje, ritmična gimnastika... Pri tovrstnih športih je etiologija ženskega občutenja ugodja povsem specifična.

¹⁹ S. Freud: Metapsihološki spisi, SH, ŠKUC, Lj. 1987, (str. 88).

²⁰ S. Freud: Doseтка i njen odnos prema nesvesnom, MS, Bg. 1979.

- Čagran, B.: Učna motivacija osmošolcev, *Sodobna pedagogika*, 3-4, 1994.
- Day, G.: V razmislek: bodybuilding in druge zadeve, *ČKZ*, 1993, št. 162-163, (str. 201-212).
- Doupona, M.: Miscelnost o ženski v športu - izziv stroki, *Šport*, 94/4 (str. 19-20).
- Freud, S.: Primer Schreber, *ANALECTA*, Lj. 1995.
- Freud, S.: K psihopatologiji vsakdanjega življenja, *DZS*, Lj. 1975.
- Freud, S.: Metapsihološki spisi, *ŠKUC, FF*, Lj. 1987.
- Freud, S.: Dve analizi, *ŠKUC, FF*, Lj. 1987.
- Freud, S.: O vesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju, *Eseji 4/93 (Problemi 7, 1. XXXI)*, (str. 153 do 164).
- Freud, S.: Tumačenje snova (I in II), *MS, Bg.* 1969.
- Freud, S.: Tri razprave o teoriji seksualnosti, *SH - ŠKUC*, 1995.
- Freud, S.: Zaton Ojdipovega kompleksa - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, *ANALECTA*, Lj. 1991, (str. 5-11).
- Freud, S.: Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, *ANALECTA*, Lj. 1991, (str. 12-22).
- Freud, S.: Spominjanje, ponavljanje, predelava, *Problemi 3*, 1995, (str. 43-50).
- Freud, S.: O ženski seksualnosti - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, *ANALECTA*, Lj. 1991, (str. 23-38).
- Freud, S.: Das Unheimliche, *ANALECTA*, Lj. 1994.
- Freud, S.: O dinamiki transferja, *Razpol 9, ANALECTA (Problemi 7-8/1996)*, (str. 199-207).
- Freud, S.: Konstrukcije v analizi, *Razpol 9, ANALECTA (Problemi 7-8/1996)*, (str. 209-219).
- Freud, S.: Humor, *Problemi - Eseji*, (str. 93-96).
- Freud, S.: O posebnem tipu izbire objekta pri moškem, *Problemi - Eseji*, (str. 195-200).
- Freud, S.: Infantična genitalna organizacija, *Problemi - Eseji 1*, 1994, (str. 167-171).
- Freud, S.: Opombe o transformaciji nagonov, še posebej pri analni erotiki, *Problemi - Eseji 2/3*, 1994, (str. 97-103).
- Freud, S.: Opombe o transferni ljubezni, *Problemi 1/2*, 1995, (str. 53-63).
- Freud, S.: Prihodnost neke iluzije, *OZM*, 1996.
- Freud, S.: O fausse reconnaissance ("deja reconte") pri psihoanalitičnem delu, *Problemi 1/2*, 1995, (str. 65-69).
- Freud, S.: Michelangelov Mojzes, *Problemi - Eseji 4/5*, 1994, (str. 115-140).
- Freud, S.: Mali Hans, Volčji človek, *SH - ŠKUC*, 1989.
- Freud, S.: Končna in neskončna analiza, *Problemi 4-5*, 1995, (str. 63-94).
- Freud, S.: Predavanja za uvod v psihoanalizo, *DZS*, Lj. 1977.
- Freud, S.: Ženskost, *Delta*, 1995/1-2, (str. 139-155).
- Freud, S.: Sanje o Irmini injekciji, *Delta*, 1995/3-4, (str. 181-196).
- Freud, S.: Doseyka i njen odnos prema nesvesnom, *MS, Bg.* 1970.
- Friday, N.: Moj skrivnostni vrtiček - ženske seksualne fantazije, *Krt, Lj.* 1992.
- Friday, N.: Zaljubljeni moški - moške seksualne fantazije, *Krt, Lj.* 1993.
- Fromm, E.: Kriza psihoanalize, *CZ, Lj.* 1972.
- Fulgosi, A.: Psihologija ličnosti, *ŠK, Zg.* 1983.
- Gajgar, M.: Heglova dialektika, mesto užitka in ženske, *Delta*, 1995/1-2, (str. 130-138).
- Hamon, M.-C.: Freud in Ojdip pri deklici - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, *ANALECTA*, Lj. 1991, (str. 83-120).
- Herlin, H.: Skrivne moči nadčutnega, *CZ, Lj.* 1982.
- Jung, C. G.: Spomini, sanje, misli, *DZS*, Lj. 1993.
- Kompare, A.: Subjekt med podobo in besedo, *ANTHROPOS*, 1995/1-2, (str. 26-38).
- Kompare, A.: Psihoanaliza je psihoanaliza, *ANTHROPOS*, 1994/4-6, (str. 129-138).
- Košiček, M in T.: Spolnost skozi stoletja, *Žepna knjiga, CZ, Lj.* 1979.
- Krek, J.: Odkod Falos?, *Problemi-Eseji 44/91*, (str. 143-151).
- Kulenovič M.: Odkrivanje nesvesnog, *Zg.* 1983.
- Lacan, J.: Seminar - Štirje temeljni koncepti psihoanalize, *CZ, Lj.* 1980.
- Lacan, J.: Še, *ANALECTA*, Lj. 1985.
- Lacan, J.: Spisi, *ANALECTA*, Lj. 1994.
- Lacan, J.: Televizija, *Problemi - Eseji 3/93*.
- Lamovec, T.: Eksperimentalni priručnik iz psihologije motivacije, emocije, osebnosti in učenje, *FF, Lj.* 1980.
- Lamovec, T.: Psihologija motivacije, *FF, Lj.* 1986.
- Lamovec, T.: Eksperimentalni priručnik za psihologijo motivacije in emocije, *FF, Lj.* 1988.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B.: Rječnik psihoanalize, *Naprijed, Zg.* 1992.
- Lokar, S.: Ženska v Sloveniji med Nairobijem in Pekingom, *TiP 1. XXXI št. 9-10/94*.
- Lowen, A.: Bioenergetika, *NOLIT, Bg.* 1984.

- Mannoni, O.: Freud, CZ, Lj. 1986.
- Mille, J.-A.: Gospodstvo, vzgoja, analiza, - Zbornik tekstov Lacanove šole psihoanalize, DUU UNIVERZUM, Lj. 1983.
- Mitchell, J.: Feminism and Psychoanalysis, PB, NY, 1975.
- Mitchell, J.: Freud in Lacan: Psihoanalitične teorije seksualnih razlik - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, ANALECTA, Lj. 1991, (str. 171-192).
- Musek, J.: Psihologija osebnosti, DDU, Lj. 1977.
- Musek, J.: Osebnost pod drobnogledom ZOM, 1993.
- Musek, J.: Teorije osebnosti, UEK, FF, Lj. 1988.
- Musek, J.: Simboli, kultura, ljudje, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Lj. 1990.
- Musek, J.: Osebnost in vrednote, EDUCY d.o.o., Lj. 1993.
- Petkovšek, M., Strel, J.: Vpliv šolskega okolja na dinamiko razvoja športne motiviranosti učenk in učencev osnovnih šol v RS Sloveniji, FTK, Lj., 1985.
- Petkovšek, M.: Motiviranost slovenskih visokošolcev za športno dejavnost, VŠTK, Lj. 1980.
- Petkovšek, M.: Dinamika interesov slovenskih visokošolcev za športno dejavnost: primerjava motivacijske strukture študentov, ki se z različno aktivnostjo ukvarjajo s športom, VŠTK, Lj. 1981.
- Petkovšek, M.: Faktorska struktura motivov, ki usmerjajo dijake v športno aktivnost (seminarska naloga), FFK, Lj. 1975.
- Petkovšek, M.: Odnos slovenskih visokošolcev do telesne kulture, TK, 1983/3, (str. 21-23).
- Petkovšek, M.: Razlika v strukturi športne motiviranosti študentov športnikov in nešportnikov, TK, 1983/2, (str. 35-37).
- Petrovič, K., M. Doupona: Sociologija športa, FŠ, Lj. 1996.
- Petrovič, K.: Kriza sodobnega vrhunskega športa, TK, 1983/3, (str. 38-39).
- Petrovič, K.: Sociologija telesne kulture, VŠTK, Lj. 1981.
- Petrovič, V. Jerotič: Psihodinamika i psihoterapija neuroza, Nolit, Bg. 1985.
- Praček, A.: Povezanost socialno-demografskih značilnosti učenk in učencev osmega razreda osnovnih šol Pomurja z njihovimi motivi za športno dejavnost in odnosom do šolske telesne vzgoje, FŠ, Lj. 1992.
- Proje, S., Rajtmajer, D.: Analiza zanimanja srednješolcev za športno gimnastiko, Šport, 1991/2-3, (str. 56-59).
- Reich, W.: Sexpol, Krt, Lj. 1983.
- Reich, W.: Spolna revolucija, Naprijed, Zg. 1985.
- Reich, W.: V funkciji orgazma, Biblioteka spaljenih knjiga, Bg. 1983.
- Rink, I.: Telesna vzgoja kot zdrava alternativa avstroogrske pedagogiki, Šport, 1990/1-2, (str. 34-35).
- Rose, J.: Ženska seksualnost: Jacques Lacan in Ecole Freudienne - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, ANALECTA, Lj. 1991, (str. 121-147).
- Rose, J.: Ženska in njeno nelagodje - Ženska seksualnost - Freud & Lacan, ANALECTA, Lj. 1991, (str. 201-218).
- Rutar, D.: Telo in oblast, DAN, Lj. 1995.
- Rutar, D.: Psihologija skozi psihoanalizo (X. del) - George Herbert Maed, ANTHROPOS, 1995/1-2, (str. 39-53).
- Rutar, D.: Psihologija skozi psihoanalizo (VII. del) - Podobe telesa, ANTHROPOS, 1994/1-3, (str. 105-120).
- Rutar, D.: Psihologija skozi psihoanalizo (VI. del) - Psihologija je bistveno ego psihologija, ANTHROPOS, 1993/3-4, (str. 83-94).
- Rutar, D.: Razprava o Onem (od psihoanalize do psihologije in nazaj) doktorska disertacija, FF - Oddelek za psihologijo, Lj. 1990.
- Rutar, D.: Psihologija skozi psihoanalizo (IX. del) - Zakaj je teorija potrebna?, ANTHROPOS, 1994/4-6, (str. 140-149).
- Saksida, I.: O namišljenih očetih in prevaranih ljubimcih, ČKZ, 1993 št. 162-163, (str. 99-113).
- Sam, A.: Lepotice i zvijeri, Promograf, Pu. 1991.
- Smirnof, V.: Psihoanaliza deteta, Kultura, Bg. 1970.
- Škerl, B.: Splošna antropologija, Lj. 1948.
- Šugman, R., J. Šturm, H. Berčič: Šport, Telesna kultura, 1987/2, (str. 17-20), (I. del).
- Šugman, R., J. Šturm, H. Berčič: Šport, Telesna kultura, 1987/3, (str. 22-24), (II. del).
- Šugman, R.: Šport, njegov kratak zgodovinski oris v svetu in pri nas, FF, Lj. 1991.
- Švab, A.: "Enake ali različne?", Teorija in praksa 34, 4/97, (str. 644-653).
- Tepperwein, K.: Visoka škola hipnoze, Prosvjeta, Zg. 1982.
- Tušak, M. in M.: Izbrana poglavja iz psihologije športa za trenerje, Lj. 1994.
- Tušak, M. in M.: Psihologija športa, FF, Lj. 1994.
- Van Fleet, J. K.: Skrita moč osebnosti, Tangram, Lj. 1992.
- Vodeb, R.: Manifestna in latentna struktura športno-motivacijskega prostora pri 14-letnikih, magistrska naloga, FŠ, Lj. 1995.

- Zagore, M.: Določanje latentne strukture motivacije za športnorekreativno dejavnost pri ženskah, TK 85/3.
Zbornik: Delta - revija za ženske študije in feministično teorijo, letnik 1, 1-2, 1995.
Zbornik: Delta - revija za ženske študije in feministično teorijo, letnik 1, 3-4, 1995.
Zbornik: Delta - revija za ženske študije in feministično teorijo, letnik 2, 1-2, 1996.
Zbornik: Delta - revija za ženske študije in feministično teorijo, letnik 2, 3-4, 1996.
Zbornik: Sub-psihiatrične študije, ČKZ, št. 138-139, let. XIX, 1991.
Zbornik: Psihoanaliza in kultura, DZS, Lj. 1981.
Zbornik: Ženska seksualnost - Freud in Lacan, ANALECTA, Lj. 1991.
Zbornik: Gospostvo, vzgoja, analiza - Zbornik tekstov Lacanove šole psihoanalize, DDU Univerzum, Lj. 1983.
Zbornik: Filozofija skozi psihoanalizo, DDU Univerzum, Lj. 1984.
Zbornik: Od ženskih študij k feministični teoriji, ČKZ, Lj. 1993.
Zbornik: Želja in krivda, ANALECTA, Lj. 1988.
Zupančič, M.: Razvojna analiza nekaterih konceptov psihoanalitskih in kognitivnih teorij moralnega razvoja glede na testno vedenje - skupne dimenzije moralno psihičnih enot, doktorska disertacija, FF, Lj. 1990.
Žižek, S.: Zgodovina in nezavedno, CZ, Lj. 1982.

Razvoj zgodnjih oblik igralne interakcije med mamo in malčkom: prečna primerjava

MAJA ZUPANČIČ, SAŠA CECIĆ-ERPIČ

POVZETEK

V prispevku prečno primerjava interaktivno igro med mamami in malčki pri igri z igračkami. V študijo je bilo zajetih 44 malčkov in njihovih mam. Glede na starost malčkov so bili pari razdeljeni v 4 starostne skupine: 6, 12, 18 in 24 mesecev. Igro vsakega para s poljubno izbranimi igračkami smo posneli na malčkovem domu. S pomočjo Opazovalne liste za ocenjevanje interaktivnega obnašanja pri igri (Zupančič, 1997) smo analizirali 5 minut interaktivne igre vsakega izmed parov. Na podlagi rezultatov sklepava, da se v odvisnosti od starosti malčkov mamino ogrodno obnašanje do njih med igro ne razlikuje. Pač pa prihaja do starostnih razlik v malčkovem obnašanju do mame, do igrač, v razvojnih ravneh malčkove igre z igračkami in v ogrodnem interakcijskem obnašanju para med igro. Kakovostna interpretacija kvantitativnih starostnih razlik kaže na razvoj interaktivnega obnašanja para v smeri vse večje socialno-predmetne usklajenosti in razvojne zapletenosti igre. Na vzorcu parov s starejšimi malčki sva na podlagi kvantitativne analize prepoznali pet interaktivnih igralnih slogov, od katerih je eden pretežno komunikacijsko osredotočen, ostali štirje pa so predmetno osredotočeni. Med slednjimi se pojavlja simbolno reprezentacijski slog, ki kaže na visoko razvojno zapletenost igralnega obnašanja že v drugem letu malčkove starosti.

ABSTRACT

DEVELOPMENT OF EARLY MOTHER-INFANT INTERACTION DURING PLAY: A CROSS-SECTIONAL COMPARISON

The contribution presents a cross-sectional comparison of interactive play between mothers and infants when playing with free-selected toys. The empirical study is based upon an analysis of play of 44 Slovene infants and their mothers. The dyads were divided into four age groups: 6, 12, 18 and 24 months. The play of each dyad was videorecorded at infants' homes. Using the Observational list for coding interactive playing behaviour (Zupančič, 1997) the first five minutes of interactive play were analysed. The obtained results point to a conclusion that the quality of mothers' frame-behaviour towards the infants during the play does not differ regarding the infants age. But significant age differences regarding the infants' behaviour towards the mothers, towards the toys (including the developmental complexity of play) and age differences in frame-dyad behaviour were found. These age differences reflect an increase in coordination of infants' social activity over objects and an increase of coordination between the two partners. Five patterns of interactive play were further identified on the sample of older infants. One of them was predominantly communication-oriented while

others were mainly object-oriented. A symbolic representation pattern as an object-oriented one shows that a higher level complexity of playing interaction appears already in the second year of infant's life.

UVOD

Socialna interakcija je proces, v katerem obnašanje enega posameznika deluje kot dražljaj za obnašanje drugega in obratno (Reber, 1985). Gre torej za vzajemno delovanje vsaj dveh oseb, ki sta med seboj v komunikacijskem odnosu. Za slednjega pa morata biti izpolnjena dva pogoja. Oba se zavedata prisotnosti drug drugega in tega, da delujeta drug na drugega. Nedvomno se celotni človekov psihični razvoj odvija v kontekstu socialne interakcije. Ker je ta interakcija tako pomembna, se razvojni psihologi sprašujemo, kako se oblikujejo in razvijajo prve diadne interakcije med otrokom in njegovim primarnim skrbnikom, kakšne so njihove značilnosti in kako interaktivna partnerja vzajemno vplivata na dejanja drugega. Na ta temeljna vprašanja odgovarjata dve razvojnopsihološki teoriji. Prva zagovarja stališče, da oba partnerja (skrbnik in otrok) že v prvih mesecih otrokovega življenja enakovredno vplivata na čas pojavljanja in potek medosebnih dogodkov v diadi. Druga pa zagovarja stališče, da zgodnje diadne interakcije nadzoruje predvsem odrasli, in sicer tako, da vključuje svoje odzive v otrokovo obnašanje, ki je sprva asocialno.

Zagovorniki prve teorije dokazujejo, da je interakcija med dojenčkom in materjo gladka in usklajena (Lieven, 1978; Trevarthen, 1969), saj partnerja zaporedno prevzemata dejavnosti (angl. turn-taking, v nadaljevanju ZPD), in da dojenčki že v prvih mesecih življenja dejavno nadzorujejo diadno interakcijo. To jim omogoča njihova občutljivost za dekodiranje čustvenih izrazov partnerja in zmožnost za usklajevanje slušnih ter vidnih dražljajev, ki jih partner producira v interakciji. Dojenčki ljudi zaznavajo kot socialna bitja in nanje sozvočno odgovarjajo. Trevarthen (1969) dokazuje, da ima dojenček prirojeno sposobnost komuniciranja. Na podlagi njegove dejavnosti, ki je usklajena s partnerjevo (mamino), avtor sklepa, da je dojenčkova dejavnost v interakciji namerna, da jo usmerja zavestno (subjektivnost) ter da je sposoben prilagoditi lastno namerno dejavnost subjektivnosti partnerja (intersubjektivnost). Zaradi tega avtor meni, da imajo že dojenčki izoblikovano neko rudimentarno teorijo uma (angl. theory of mind). Ob natančni analizi videoposnetkov interaktivnega obnašanja med dojenčki in njihovimi mamami je opazil niz gibov rok in obraznih izrazov pri dojenčkih, ki so zelo podobni gibom in izrazom odraslih med konverzacijo. Taki gibi in izrazi so predhodniki artikulacije, pojavljajo pa se le, kadar sta mama in dojenček v intenzivni "iz oči v oči" interakciji (angl. face-to-face interaction). Dojenček naj bi s takim obnašanjem izražal namero po govorjenju. Res je, da imajo dojenčki enako obrazno mišičevje in mišičevje rok kot odrasli ter zato z njim ne morejo storiti ničesar drugega kot odrasli. To dejstvo pa ne daje odgovora na vprašanje, zakaj se dojenčkov predgovor pojavlja v prav določenih okoliščinah, to je v interakciji "iz oči v oči". Če se mama med to izmenjavo ne odziva, dojenček na vse načine ponovno poskuša pridobiti njeno sodelovanje (Murray in Trevarthen, 1985). Taki poskusi kažejo na dojenčkovo namero, da bi ponovno vzpostavil komunikacijo.

Alternativne razlage ne izključujejo možnosti, da dojenček v prisotnosti partnerja (mame) naključno vokalizira ali izraža čustva, zlasti pa ne tega, da se sekvenca interaktivnih dogodkov odvija na opisani način predvsem zaradi maminih socialnih spretnosti. Mednje sodi vključevanje njene vokalizacije, obraznih izrazov in drugih njenih dejanj v dojenčkova dejanja. Ker je glavna značilnost socialne interakcije peri-

odična izmenjava dejanj med partnerjema, so se raziskave zgodnje interakcije usmerjale predvsem na opazovanje ZPD med partnerjema. Brazelton (1979) meni, da je pomemben dejavnik interakcije med partnerjema dojenčkov temeljni ritem sesanja. Sekvenca dejavnost - premor se najprej pojavi v kontekstu sesanja in ustvarja strukturo obojestranske pripravljenosti za interakcijo. Kaye in Brazelton (Bremner, 1994) navajata, da si mama razlaga dojenčkove premore ob sesanju kot znak, da vstopa v interakcijo: dojenčka začne zibati, začenja z dejavnostjo "iz oči v oči" in vokalizira ali govori. Mama torej začenja interaktivno dejavnost. Dojenčkov naravni ritem sesanja ji predstavlja izhodišče za interakcijo. Enostavnost in rednost tega ritma ji omogočata, da se hitro nauči predvidevati dojenčkovo obnašanje in se nanj primerno odzivati. Njen dosledni odziv pa omogoča dojenčku, da si oblikuje predvidljiv vzorec njenega vedenja (Kaye, 1977). Dojenček torej nima popolnoma pasivne vloge v zgodnjih izmenjavah z mamo. Svoje premore v sesanju namreč podaljšuje, če mama ne uspe odgovoriti nanje. Tako si sčasoma oblikuje pričakovanja, da določeni dogodki zapolnjujejo njegove premore. Brazeltonove ugotovitve (1979) kažejo, da so že novorojenčki do neke mere sposobni nadzorovati lastna stanja in jih vzdrževati na ravni, potrebni za interakcijo. Posebno so pozorni na socialne dražljaje, ki izvirajo iz človekovega obraza in njegovega glasu. Novorojenček torej ima nekatere sposobnosti za komunikacijo, vendar pa je materina spretnost, da usklajuje svoje odzive z njegovimi dejavnostnimi vzorci, tista, ki ustvarja vtis, da se oba enakovredno vključujeta v komunikacijo. Ko v prvi polovici prvega leta življenja prihaja do ZPD v komunikaciji, je gladkost teh zaporedij bolj odvisna od maminih kot od dojenčkovih spretnosti. Tako npr. zaporedje pri prevzemanju vokalne dejavnosti v diadni interakciji pretežno nadzoruje mama, in sicer tako, da svoje besede ali vokale spretno vključuje v dojenčkove premore med vokalizacijo. Dojenčki so sposobni zadržati svojo vokalizacijo zaradi pozornosti na partnerjev govor, ne pa zato, ker bi razumeli pravila ZPD (Schaffer, 1984). Stern, Jaffe, Beebe in Bennett (1975) ugotavljajo, da je sočasna (sodejavna) vokalizacija med mamo in dojenčkom v prvih mesecih njegovega življenja prej pravilo kot izjema. Pojavlja se zlasti med igralno interakcijo. Izmenična vokalizacija je redka in je vezana pretežno na interakcijo "z oči v oči". Ginsburg in Kilbourne (1988) sta potrdila, da med drugim in tretjim mesecem dojenčkove starosti med partnerjema prevladuje sodejavna vokalizacija, vendar jo v naslednjih mesecih začne vse bolj nadomeščati izmenična.

Interakcija med mamo in dojenčkom v prvem letu njegovega življenja ne poteka tako gladko, kot bi lahko sklepali iz gornjega besedila. Usklajevanje med partnerjema v obdobju od tretjega do devetega meseca dojenčkovega življenja pomembno napreduje (Tronick in Cohn, 1989), vendar je tudi po devetem mesecu stopnja zmotnega usklajevanja v interakciji še vedno razmeroma visoka. Ne glede na to, ali ima dojenček prave komunikacijske sposobnosti ali ne, se oblika interakcije med njim in staršem znatno spreminja v prvih dveh letih življenja. Spremembe v diadni interakciji so na eni strani vezane tako na razvoj otrokovih komunikacijskih sposobnosti kot tudi na razvoj drugih področij njegovega delovanja (motorika, fina motorika, spoznavanje). Na drugi strani pa se starši na razvojne spremembe v otrokovem obnašanju odzivajo tako, da spreminjajo svoje obnašanje do njega. Spremembe v otrokovem obnašanju si tolmačijo subjektivno. Od tega tolmačenja pa je odvisno, kako bodo svoje obnašanje prilagodili otrokovemu. Zaradi tega je starševo tolmačenje otrokovega obnašanja pomemben dejavnik razvoja njune medsebojne interakcije (Bremner, 1994).

Schaffer (1984) opisuje pet stopenj razvoja interakcije v prvih dveh letih otrokovega življenja (v prvem letu navadno govorimo o dojenčku, v drugem pa o malčku). V prvih dveh mesecih je dojenčkov prispevek k interakciji s skrbnikom omejen na izražanje njegovega biološkega ritma, na katerega se skrbnik bolj ali manj dosledno

odziva. Znotraj diade otrok-skrbnik oba partnerja razvijata sposobnost predvidevanja tega, kakšen bo vzorec obnašanja drugega. Pospešeni zaznavni razvoj med drugim in četrtem mesecem dojenčku omogoča, da svojo pozornost usmerja bolj na zunanje okolje, zlasti na ljudi. Njegovo očitno iskanje ljudi in vključevanje v stike "iz oči v oči" odrasli obravnavajo kot interakcijo in se zato interaktivno odzivajo. V vokalnih interakcijah se začno pojavljati ZPD. Med petim in sedmim mesecem se zaradi dojenčkove povečane sposobnosti rokovanja s predmeti njegova pozornost premakne od ljudi k neživim predmetom. Starši se na to spremembo odzivajo tako, da interakcijo z dojenčkom oblikujejo v predmetnem kontekstu. Vendar pa dojenček še ne zmora uskladiti svoje pozornosti, ki jo usmerja na predmete, s pozornostjo, ki jo usmerja na osebe. Zato se ne more vključevati v socialno dejavnost s predmeti. V tem obdobju se vzpostavljanje skupne pozornosti (angl. joint attention) na predmet šele začneja. Odrasli so tisti, ki vzdržujejo socialno interakcijo tako, da vključujejo svoje odzive v dojenčkove neusklažene premike pozornosti. Med osmim in šestnajstim mesecem dojenček in malček postopoma razvijata sposobnost koordinacije med predmetno in socialno dejavnostjo, ki privede do reorganizacije njunih socialnih spoznanj. Zaradi tega se začneta vključevati v socialno interakcijo s predmeti. To je razvidno iz njunega obnašanja, s katerim se prostovoljno vključujeta v izkušnje, ki si jih lahko delita skupaj s partnerjem (angl. shared experiences) (Trevarthen in Hubble, 1978). Socialno interakcijo začneta razumevati kot usklajeno sekvenco dejanj, v kateri ima vsak od partnerjev dejavno vlogo pri ustvarjanju njenega izhoda, ki ga oba partnerja lahko napovedujeta. Razumeta, da se vloge v interakciji izmenjujejo, da njuna dejanja drugim nekaj povedo in da s svojimi odzivi lahko vplivata na obnašanje drugih. Zaradi tega postaja interakcija vedno bolj simetrična. Šele v drugem letu življenja malček postane bolj ali manj enakovreden partner v diadi. Od približno osemnajstega meseca naprej se interakcija začne odvijati v kontekstu simbolične reprezentacije. Vse manj se veže na predmete "tu in sedaj". Malček razvije sposobnost refleksije o lastnem obnašanju in o obnašanju partnerja v interakciji. Posledici takega razvoja sta hiter porast besedne komunikacije in malčkovo intenzivnejše načrtovanje interaktivnega obnašanja.

Ne glede na svojo starost otrok v interakcijah s starši pridobiva izvirne podatke o drugih ljudeh in o primernem delovanju v posameznih položajih in s posameznimi predmeti. Starševi čustveni znaki mu povedo, kako bi se moral počutiti glede določenega dogodka, osebe ali predmeta (Bretherton, 1992) in kako naj v tem kontekstu deluje. To dogajanje, ki se pojavi v desetem mesecu dojenčkove starosti, imenujemo socialno sklicevanje (angl. social referencing). V tem procesu dojenček uporablja tolmačenje partnerja o določenem položaju, predmetu ipd., da bi z njegovo pomočjo razvil lastno tolmačenje (Feinman, 1992). Tolmačenje lahko odrasli izraža s čustvenimi znaki ali pa s stvarnim delovanjem na predmete. Starševo delovanje na predmet služi otroku (tako dojenčku kot malčku) kot neposredni model za posnemanje dejavnosti in tako otrok v socialni interakciji dobiva podatke o tem, kako se predmeti uporabljajo (Hofsten in Siddiqui, 1993). Odrasli v interakciji z otrokom analizira predmete in dejavnosti, npr. razčleni sestavljeni predmet na njegove dele, označuje predmete, jih kategorizira, poenostavlja dejavnosti s predmeti tako, da dela primerjave med tekočo dejavnostjo in tisto, ki jo otrok že obvlada (Rogoff, 1990). Taka dejavnost otroku zagotavlja okvir, znotraj katerega lahko organizira svoje zaznavanje in razumevanje sveta (Lock, Service, Brito in Chandler, 1989), poleg tega pa povečuje verjetnost njegovega uspeha pri novih dejavnostih z uporabo že razvitih spretnosti (Rogoff, 1990). Odrasli z različnimi dejavnostmi strukturirajo interakcijo z otrokom tako, da mu priskrbijo oporo ali podstavo za tolmačenje (angl. scaffolding) trenutnega položaja ali dogajanja. Na prvi pogled se zdi, kot da odrasli otroku strukturira togi okvir delovanja, na katerega slednji veže svoje

kognitivne strukture. Vendar ni tako, kajti oba partnerja imata v interakciji svoje lastne cilje in oba se socialno sklicujeta drug na drugega z namenom, da bi se pogodila o neki dejavnosti. Tudi odrasli si tolmači otrokove čustvene in dejavnostne znake kot pokazatelje njegovega tolmačenja situacije in mu prilagaja svoja tolmačenja (Rogoff, Mistry, Radziszewska in Germond, 1992).

Vandelova in Wilsonova (1987) navajata, da mama izraža svojo dejavno vlogo v igralnih interakcijah s 6- do 9-mesečnimi dojenčki tako, da jim omogoča ZPD v kontekstu socialno in predmetno usmerjenega obnašanja. Mama sekvence interakcijske dejavnosti strukturira tako, da se kontingentno socialno odziva na dojenčkova socialna in predmetna dejanja. Takšno odzivanje mame spodbuja razvoj dojenčkovih interaktivnih spretnosti, varne navezanosti nanjo (Vandel in Wilson, 1987), govora (Bruner, 1983), čustvene regulacije, predmetnih spretnosti (Bakeman in Adamson, 1984; Hodapp, Goldfield in Boyatzis, 1984) in razvoj simbolične igre v drugem letu malčkovega življenja (Fiese, 1990). Zgodnja simbolična igra se najprej pojavi v socialni interakciji z izkušenim odraslim in predstavlja medosebni dosežek v malčkovem spoznavnem razvoju, kajti višji mentalni procesi se najprej pojavijo na medindividualni (socialni) ravni in šele kasneje na znotrajpsihološki (individualni) (Vigotski, 1978). Podpora bolj izkušenega igralnega partnerja malčku zagotavlja optimalno situacijo, v kateri je sposoben delovati nad ravno svojih sposobnosti. Vodi ga v območje njegovega približujočega razvoja (OPR) (rus. zona bližajšega razvitiya). To pa ne pomeni, da kakršna koli interakcija s sposobnejšim soigralcem vodi malčka v OPR. Da bi to dosegel, mora partner strukturirati igralno situacijo, zagotoviti igralni material, predlagati, demonstrirati, se dejavno vključevati v pretvarjanje in usklajevati interakcijo (Farver in Wimbari, 1995; Youngblade in Dunn, 1995). Po drugi strani lahko partner zavira malčkove zgodnje poskuse pretvarjanja v igri, zlasti s svojo motečnostjo, preusmerjanjem dejavnosti in z neusklajenim spraševanjem (Youngblade in Dunn, 1995; Fiese, 1990). Fiesejeva (1990) je na vzorcu 15- do 24-mesečnih malčkov ponovno dokazala, da je malčkova igra s predmeti spoznavno bolj zapletena (simbolična), če se le-ta igra z mamo, kot v primeru, če se z istimi predmeti igra sam. V interakcijskih položajih se količina malčkove simbolične igre podvoji v primerjavi s položaji, v katerih se malček igra sam. Ker na podlagi korelacijskih študij ne moremo vedeti, ali ZPD nastopa prej kot simbolična igra ali pa simbolična igra povečuje ZPD, je avtorica na podlagi sekvenčne analize določila naravo te zveze. Ugotovila je, da socialna interakcija spodbuja simbolično igro, ne pa obratno. Interakcijska recipročnost (ZPD) v večini primerov nastopa pred reprezentacijskimi igralnimi dejanji, torej deluje kot sprožilec za simbolične oblike igralnih dejanj pri malčkih. Deljena odgovornost, skupna naloga in ZPD so interakcijski pogoji, pod katerimi bo malček z največjo verjetnostjo optimalno pokazal svoje spoznavne, predmetne in socialne sposobnosti.

Z izjemo negovalnih dejavnosti prihaja do diadnih interakcij med malčki in skrbniki najpogosteje pri igri z igračkami (Caldera, Huston in O'Brien, 1989). V pričujoči študiji sva se zato osredotočili na ugotavljanje starostnih sprememb v interakcijah med mamo in otrokom pri igri z igračkami. Da bi sledili spremembam v zgodnjih interakcijskih dejavnostih s predmeti, sva primerjali skupine otrok med šestim in štirindvajsetim mesecem starosti. Šele okoli šestega meseca starosti se namreč dojenčkova pozornost in dejavnost močneje premakneta od oseb na predmete. V drugi polovici drugega leta starosti pa se pojavljajo socialne interakcije v okviru reprezentacijskega delovanja na predmete, pa tudi jasni znaki sekundarne intersubjektivnosti v igri. Malček uporablja govor za oblikovanje skupne reference na predmete ali na odsotne osebe v igralni interakciji s partnerjem (Goencue, 1993). V tem obdobju se torej zgodijo najhitrejša spremembe v otrokovem socialno-predmetnem delovanju. Na eksploratorni

ravni sva ugotavljali, kako se mame obnašajo do različno starih dojenčkov in malčkov pri igri z igračkami, kako se obnašajo različno stari malčki do njih in do igrač ter kako se obnašajo diade različno starih malčkov in njihovih mam z vidika čustvenega odnosa med partnerjema, besedne in nebesedne recipročnosti ter socialnega usklajevanja. Pri tem sva upoštevali vsa obnašanja obeh partnerjev, ki po ugotovitvah novejših študij o dojenčkih in malčkih pomembno prispevajo h kvaliteti igralne interakcije med mamo in otrokom, pa tudi obnašanja, ki smo jih nedvoumno opazili v pilotski študiji na slovenskih malčkih (Zupančič, 1996). Tako k načinu sodelovanja med partnerjema v igralni interakciji pomembno prispevajo mamina odzivnost, občutljivost, malčkova raven dejavnosti (Lock in dr., 1989), njegov spol (Zupančič in Cecić-Erpič, 1997a; Lock, in dr., 1989), mamina čustvena dostopnost, spretnost motiviranja malčka za igro, zagotavljanje podlage za tolmačenje njegove kognitivne dejavnosti v igri, zainteresiranost in iznajdljivost pri vodenju malčkovega obnašanja, usmerjanje njegove pozornosti na predmete (Silven, Vienola in Halonen, 1995), nadzor malčka (neusklajeno usmerjanje), mamina sproščenost, njena usmerjenost na malčka in na okolico, prijaznost in toplina, namenjena malčku (Toth in Gervai, 1995). V prečni primerjavi sva se osredotočili na starostne spremembe v (a) ogrodnem interakcijskem obnašanju, ki ga oblikujeta oba partnerja recipročno; (b) kvaliteti maminega obnašanja v odnosu do malčka med igralno interakcijo; (c) kvaliteti malčkovega obnašanja v odnosu do mame; (d) kvaliteti malčkovega obnašanja do igrač (predmetov); (e) kognitivnih in socialnih ravneh malčkove igre s predmeti.

Na podlagi niza opazovanih obnašanj obeh partnerjev in diade sva dalje ugotavljali, iz katerih specifičnih obnašanj med interaktivno igro je razvidno, da malčkova dejavnost in diadna interakcija z njegovo starostjo postajata vse bolj socialno in predmetno usklajeni. Predpostavljali sva tudi, da se bodo v prečni primerjavi mamine predmetne dejavnosti v igralni interakciji pokazale pomembne razlike z ozirom na starost malčka, njeno ogrodno obnašanje do malčka pa se glede na njegovo starost ne bo razlikovalo. Slednja predpostavka izhaja iz ugotovitev Locka in sodelavcev (1989), ki so z uporabo prečne in vzdolžne metode dokazali, da ima mama vsaj v najzgodnejšem obdobju otrokovega življenja vodilno vlogo pri oblikovanju interakcijskega sloga. Znotraj tega sloga se sicer vključuje v starostno primerne sposobnosti in namere svojega malčka, vendar s svojim stabilnim obnašanjem in pripisovanji daje oporo igralnemu kontekstu. Igralni kontekst pa je tisti, v katerem malček interakcijsko oblikuje svoje zgodnje izkušnje o socialnem in predmetnem delovanju ter njunem usklajevanju. Lock in sodelavci (1989) so med diadami angleških mam in njihovih 2 do 18-mesečnih otrok identificirali dva diadna interakcijska sloga, ki sta v času enoletnega opazovanja ostala stabilna. To sta bila komunikacijski in predmetno osredotočeni slog. Na podlagi tega sva se spraševali, ali morda obstaja celo več specifičnih interakcijskih slogov. Zato sva iz sklopa opazovanih spremenljivk ugotavljali, kako se opazovana obnašanja v interakcijski igri med seboj povezujejo.

METODA

■ Vzorec

Na podlagi pisnega soglasja staršev je v raziskavi sodelovalo 44 slovenskih dojenčkov in malčkov (v nadaljevanju bova za dojenčke in malčke uporabili skupni izraz malčki) ter njihovih mam. 34 jih živi v Ljubljani ali v okolici, 10 pa v drugih slovenskih mestih. Vsi malčki so se rodili donošeni, njihov povprečni razvojni količnik, ki smo ga ugotavljali z Brunet-Lezine testom, pa je bil visoko povprečen (Zupančič,

1996). Starostno strukturo vzorca prikazuje naslednja tabela:

Starost v mesecih	Numerus
6	12
12	12
18	9
24	11

V vsaki starostni skupini so bili malčki proporcionalno zastopani po spolu in izobrazbi staršev. Sodelovali so le malčki staršev s srednjo in višjo izobrazbo. Razlike po spolu, izobrazbi staršev in razvojnem količniku znotraj štirih starostnih skupin niso statistično pomembne (Zupančič, 1997).

■ Merski pripomočki in gradiva

(a) Opazovalna lista za ocenjevanje interaktivnega obnašanja med mamo in malčkom pri igri s predmeti (Zupančič, 1996). Lista vsebuje 16 postavk, vezanih na ogrodno mamino obnašanje do otroka (npr. občutljiva, zgovorna, spodbuja) in do predmetov (npr. osredotočena na igro, zainteresirana za igro z malčkom, pojasnjuje igralni kontekst); 7 postavk, vezanih na ogrodno obnašanje diade (npr. gladka interakcija, vzajemno odzivanje, očesni stik); 9 postavk, vezanih na malčkovo ogrodno obnašanje do mame (npr. gleda mamo, čustveno izrazen do mame, socialni govor); 18 postavk, vezanih na malčkovo obnašanje do predmetov (npr. vokalizira z igračo, sam dejavno vztraja z igračo, pozoren na detajle igračke); postavko telesni vidik, ki zajema 9 različnih položajev telesa ob izvajanju igralnih dejanj v interakciji (npr. stoji, kleči, hodi); postavke, vezane na otrokove kognitivne (funkcijska, neposredna imitacija, simbolična, konstrukcijska, dojemalna igra) in socialne oblike igralne dejavnosti (brez udeležbe, opazovalna, opazovalna z vključitvijo, kontaktna, osamljena, asociativna). 43 postavk se ocenjuje na petstopenjskih lestvicah intenzivnosti ali pogostnosti pojavljanja posameznega obnašanja v določenem časovnem intervalu. Postavka "Mama je topla - hladna" se na primer ocenjuje v vsakem časovnem intervalu z ocenami od 1 do 5. Ocena 1 v tem primeru pomeni, da je mama zelo topla do malčka: čustveno se usklajuje z njim, nikoli ga ne zavrne, veseli se dejavnosti, ki jih izvaja skupaj z malčkom, kontinuirano se odziva nanj v čustveno pozitivnem tonu, ni zadržana glede vzpostavljanja prostorske bližine z malčkom ter telesnega in očesnega stika z njim. Ocena 5 se v tem primeru nahaja na nasprotnem polu: mama do malčka izraža negativna čustva, zavrača kakršno koli bližino z njim (prostorska razdalja med njo in malčkom je velika, mama se izogiba telesnemu in očesnemu stiku z njim), odklanja ali ignorira malčkove pobude, je toga in samozadostna, prisotna je le fizično. 28 postavk se ocenjuje le glede na prisotnost posameznega obnašanja v časovnem intervalu. Taki sta na primer postavki "Malček je osredotočen na mamo" (malček neposredno opazuje mamo, išče le telesni stik z njo ali pa komunikacijo z njo izven igralnega okvira) in "Neposredna imitacija" (malček po premoru do treh sekund ponovi dejanje, ki ga je pravkar izvedla mama). Vse postavke se ocenjujejo v skladu s priročnikom (Zupančič, Gril, Cecić in Puklek, 1997, v tisku). Srednja zanesljivost celotne ocenjevalne liste ob dveh zaporednih opazovanjih različnih treniranih ocenjevalk v polletnem intervalu je primerna in znaša: $Kappa=0.75$, Kendallov Tau $b=0.85$ (Zupančič in Cecić-Erpič, 1997a).

(b) Priročnik za vrednotenje malčkove samostojne in interaktivne igre z odraslim (Zupančič in dr., 1997, v pripravi). Za vsako oceno na vsaki izmed 71-ih postavk so natančno navedena vsa obnašanja, ki sodijo pod posamezne ocene.

(c) Poljubno izbrane igrače, ki so jih malčki imeli doma.

■ Postopek

Vsakega malčka posebej smo posneli na njegovem domu med interaktivno igro z njegovo mamo. Mama je dobila navodilo, naj se z malčkom igra tako kot to običajno dela, ko sta sama. Pri tem naj uporablja tiste igrače, s katerimi se z malčkom najraje igra, igrače pa lahko poljubno menjata. Glede izbire igrač sva se odločili za poljubno in najbolj priljubljeno igračo zaradi tega, ker sva menili, da z ustvarjanjem vsakdanjega igralnega konteksta primerneje odgovarjava na zastavljeno raziskovalno vprašanje kot s strogim nadzorom kvalitete igrače, ki sicer močno vpliva na kognitivno raven malčkove igre (Zupančič in Cecić-Erpič, 1997b). Snemanje malčkove igre z mamo je opravilo šest različnih snemalcev, ki so snemali v paru z dvema kamerama. Eden je snemal malčka, drugi pa mamo, tako da je bila na obeh posnetkih v snemalnem polju vidna diada. Z vsako diado smo posneli 10 minut interaktivne igre, analizirali pa smo le prvih pet minut. Snemati smo začeli takoj, ko se je diada začela igrati.

Analizo videoposnetkov smo opravile štiri predhodno trenirane opazovalke z uporabo zgoraj navedenih pripomočkov. Interaktivno igro vsake diade sva sočasno ocenjevali po dve ocenjevalki s pomočjo priročnika. Obnašanje, vključeno pod vsako postavko v opazovalni listi, smo ocenjevale na podlagi soglasja v desetih 30-sekundnih časovnih intervalih. Tako smo za vsako diado na vsaki postavki dobile po 10 frekvenc, razporejenih po posameznih ocenah. Mamino obnašanje smo ocenile na podlagi videoposnetka, ki je bil osredotočen na snemanje mame, diadno in otrokovo obnašanje pa iz posnetka, ki je bil osredotočen na snemanje malčka.

Da bi lahko izvajali statistične analize, sva frekvence na posameznih ocenah za posamezne postavke pretvorili v kompozitne skore. Rezultati temeljijo na izračunih enosmerne analize variance ter klastrske analize.

REZULTATI IN RAZPRAVA

Starostne razlike na kompozitnih skorih za posamezne postavke sva ugotavljali z enosmerno analizo variance. Za enosmerni postopek sva se odločili zato, ker predhodne analize obnašanja po ostalih dveh spremenljivkah, ki smo ju upoštevali pri sestavi vzorca (spolu malčka in izobrazbi staršev), niso pokazale statistično pomembnih razlik v interaktivnem obnašanju. Natančneje povedano, te razlike so se pojavile izjemoma na tistih postavkah, na katerih starostne razlike niso dosegle ravni statistične pomembnosti (Zupančič in Cecić-Erpič, 1997a). Te ugotovitve sicer ne izključujejo morebitnega interakcijskega učinka med dvema neodvisnima spremenljivkama, vendar pa interakcijski učinki ne bi bistveno prispevali k splošni razlagi starostnih razlik.

Tabela 1: Prikaz interaktivnega obnašanja mame in pomembnosti razlik v njenem obnašanju glede na malčkovo starost

Postavke	6 mes	12 mes	18 mes	24 mes	F (df=3,40)	p
	x (SD)	x (SD)	x (SD)	x (SD)		
Prijazen govor	37,50 (9,46)	38,42 (9,03)	41,00 (6,52)	35,36 (7,51)	0,777	0,514
Topla	39,42 (6,14)	37,08 (6,42)	36,78 (4,74)	34,18 (5,38)	1,573	0,211
Zainteresirana za igro z malčkom	42,42 (7,86)	41,83 (8,19)	44,56 (8,31)	43,55 (6,80)	0,249	0,861
Občutljiva	34,67 (10,00)	37,33 (9,03)	45,11 (7,74)	40,36 (9,77)	2,391	0,083
Sproščena	37,33 (9,66)	35,00 (7,40)	43,22 (8,87)	42,64 (7,90)	2,447	0,078
Ne moti malčka pri igri	39,25 (9,53)	41,67 (7,76)	47,89 (2,80)	46,18 (8,45)	2,785	0,053
Zgovorna	35,58 (11,24)	38,92 (7,37)	40,44 (9,50)	38,64 (8,74)	0,521	0,671
Nekritična	9,92 (12,69)	7,08 (6,17)	10,78 (6,80)	10,09 (6,61)	0,400	0,754
Vključuje se v igro	39,58 (9,58)	35,67 (12,57)	38,22 (14,72)	37,73 (12,31)	0,210	0,889
Spodbuja	32,83 (8,96)	37,17 (7,58)	40,00 (10,94)	39,09 (9,02)	1,370	0,266
Čustveno izrazna	28,17 (9,82)	27,17 (5,75)	21,00 (9,31)	24,64 (6,82)	1,505	0,206
Pojasnjuje	21,58 (9,80)	23,58 (9,59)	23,78 (7,40)	24,09 (7,04)	0,199	0,896
Osredotočena na malčka	7,50 (1,83)	5,67 (2,77)	3,44 (3,32)	3,45 (1,81)	6,994	0,001
Osredotočena na igro	6,83 (2,44)	6,83 (2,92)	8,78 (2,95)	7,64 (3,04)	1,052	0,380
Osredotočena na sebe	0,58 (1,44)	0,33 (0,89)	0,00 (0,00)	0,09 (0,30)	0,917	0,441
Osredotočena na kamero	0,50 (1,68)	0,58 (1,24)	0,00 (0,00)	0,45 (0,69)	0,725	0,543
Osredotočena na drugo	0,33 (0,78)	1,00 (1,86)	0,00 (0,00)	1,09 (2,30)	1,176	0,331

Odgovor na vprašanje, kakšno je mamino obnašanje v igralni interakciji z malčkom, dobimo tako, da aritmetične sredine posameznih postavk njenega obnašanja primerjamo z odgovarjajočimi ocenami v priložniku (Zupančič in dr., v pripravi). Iz standardnih deviacij pa je razvidno, da obstajajo v obnašanju mam precejšnje med-individualne razlike.

Mame pri interaktivni igri z igračami ne glede na malčkovo starost z njim govorijo z rahlo razgibanim glasom v čustveno pozitivni smeri. Blago poudarjena intonacija njihovega glasu je skladna z drugimi izrazi pozitivnih čustev do malčka. Do njega izražajo naklonjenost (spontana in blaga pozitivna čustva) in čustveno podporo. Osredotočene so na skupno igralno dejavnost z malčkom in se le občasno odvrnejo iz

skupne pozornosti. V več kot polovici merjenih intervalov se povratno odzivajo na malčkovno dejavnost v usklajeni smeri (prepoznajo njegove namere) ali njegovo dejavnost modelirajo tako, da jim malček sledi brez opaznih znakov presenečenja in zastoja. Do neusklajenosti med partnerjema, ki je mama ne more popraviti, prihaja znotraj merjenih časovnih intervalov največ dvakrat, občasno (več kot dvakrat) pa prihaja do neusklajenosti med njunimi odzivi, ki jih mama uspešno popravi. Mame se pri igri z malčkom obnašajo (rokovanje z igračami, besedna in nebesedna komunikacija) spontano in nezadržano. Do rahle nelagodnosti, izražene v njihovi telesni drži, do prekinitve in neusklajenosti njihovih gibov z igralnim kontekstom prihaja le občasno. Mame med igro ne motijo starejših malčkov (18 in 24 mesecev) in je ne nadzorujejo, temveč jo sozvočno usmerjajo z malčkovimi namerami. Malček takemu usmerjanju gladko sledi. Mlajše malčke (6- in 12-mesečne) pa mame občasno (manj kot v polovici merjenih intervalov) motijo pri igri. Z usmerjanjem malčkove dejavnosti nenadno prekinejo njegovo nedokončano igralno dejanje, četudi prekinitvi sledi pozitiven odziv. Občasno so neodzivne, iz malčkovega obnašanja pa je razvidno, da ga to moti (obrača se k mami in skuša ponovno vzpostaviti komunikacijo). Starostne razlike glede mamine motečnosti razlagava s starostnimi spremembami v malčkovi sposobnosti predmetno-socialnega usklajevanja, saj mame mlajših s svojimi intervencijami ustvarjajo položaje, ki zahtevajo sposobnost takega usklajevanja. Mame malčku govorijo več kot polovico opazovalnega časa ali pa njihov govor v kombinaciji z malčkovim zapolnjuje celotni merjeni interval, pri čemer so premori med njihovim in malčkovim govorjenjem (tudi vokaliziranjem) podaljšani (pribl. 2 sekundi). Večinoma mame ne izražajo nobene kritike do malčka. Občasno malčka upravičeno negativno (njegova destruktivna dejanja) ali pozitivno ovrednotijo (pohvalijo vloženi trud, sledenje navodilu in konstruktivna igralna dejanja). Prav tako ga tudi občasno negativno ovrednotijo (so zahtevne, malčkove dejavnosti popravljajo s svojimi zamislimi, ki so daleč nad ravno njegovih sposobnosti). Približno v polovici celotnega opazovalnega časa se dejavno vključujejo v malčkovo igralno dejavnost (besedno ali rokovalno) in so v preostalem času skupaj z njim pozorne na igro ali pa se večino časa dejavno vključujejo v igralno dejavnost in so v preostalem času iz igre izključene. Malčka spodbujajo v več kot polovici opazovalnega časa z vprašanji, z lastnim delovanjem na igračice, s predlogi in s pohvalami. Čustveno so zmerno izrazne do njega. Izrazi njihovih čustev so prepoznavni z vsaj dvema znakoma, a so blagi in zadržani. Približno polovica vsega maminega govora ali motoričnega prikazovanja je namenjena pojasnjevanju igralnega okvira. To pomeni približno tri demonstracije v polminutnem časovnem intervalu. V večini časovnih intervalov so močno osredotočene le na igro, njihova osredotočenost na malčka pa je odvisna od njegove starosti. Izjemoma se osredotočajo na opazovalce, na same sebe ali na dogajanje v svoji okolici. Mame so bolj osredotočene na mlajše malčke, zlasti na 6-mesečne, kot na starejše (18- in 24-mesečne). Razlike v maminem obnašanju do različno starih malčkov so skladne z malčkovimi razvojnimi značilnostmi. Polletni dojenčki se resda zanimajo za predmete v svoji okolici, še vedno pa so zanje pomembnejši socialni dražljaji. Mame te preference prepoznajo zaradi tega, ker se dojenčki bolj kontingentno odzivajo na njihovo neposredno komunikacijo kot na obnašanje, ki jim ga posredujejo skozi igračice. Z malčkovo starostjo pa prihaja do premika njegove pozornosti na predmete in do sposobnosti usklajevanja predmetne s socialno dejavnostjo. Skladno s tem se tudi mame bolj osredotočajo na predmete in se začno na malčka odzivati posredno preko predmetov (v tem primeru preko igrač).

Tabela 2: Prikaz starostnih razlik v ogrodnem obnašanju diade

Postavke	6 mes	12 mes	18 mes	24 mes	F (df=3,40)	p
	x (SD)	x (SD)	x (SD)	x (SD)		
Gladka, lahka interakcija	41,50 (6,05)	38,83 (7,63)	45,56 (5,54)	45,55 (5,72)	3,255	0,031
Vzajemno odzivanje	29,92 (10,02)	30,92 (11,07)	41,33 (5,72)	37,73 (10,30)	3,324	0,029
Telesni stik	22,08 (12,61)	21,33 (11,15)	14,56 (4,64)	18,82 (11,12)	1,018	0,395
Očesni stik	15,25 (5,77)	13,92 (3,63)	14,56 (3,28)	16,18 (6,49)	0,418	0,741
Zadovoljna	38,67 (5,05)	36,00 (7,86)	43,89 (5,71)	40,73 (4,92)	3,145	0,036
Vzajemna glasovna komunikacija	11,50 (2,02)	14,92 (4,87)	21,33 (5,85)	24,27 (4,50)	19,513	0,000
Prevzemanje iniciative	22,17 (10,98)	26,42 (9,00)	26,44 (10,24)	28,82 (9,17)	0,913	0,443

Ne glede na malčkovo starost igralna interakcija med mamami in malčki v povprečju teče gladko v več kot polovici opazovalnega časa. Do neusklajenosti med njima prihaja občasno. Zmotno usklajevanje se znotraj posameznega opazovalnega intervala pojavlja največ do dvakrat. Število zmotnih izmenjav med igralnima partnerjema je v drugem letu malčkove starosti nižje kot v drugi polovici prvega leta. Tako lahko Tronickove in Cohnove ugotovitve (1989), ki dokazujejo, da usklajevanje med partnerjema pomembno napreduje v prvem letu malčkovega življenja, razširimo na drugo leto starosti. Tudi količina vzajemnega odzivanja (glasovno-besednega in nebesednega) med igralnima partnerjema je v drugem letu malčkove starosti pomembno večja (v povprečju se pojavlja v več kot polovici opazovalnega intervala ali ves interval, pri čemer so presledki med ZPD daljši od dveh sekund) kot v drugi polovici prvega leta (približno v polovici opazovalnega časa). Do pogostejšega vzajemnega odzivanja v diadah s starejšimi malčki prihaja delno zaradi pogostejše vzajemne glasovne komunikacije (tudi besedne) med partnerjema. Pomembne starostne razlike v pogostosti vzajemnih glasovnih izmenjav sledijo linearnemu starostnemu trendu. Take izmenjave se v diadah s 6-mesečnimi malčki pojavljajo izjemoma, v diadah z 12-mesečnimi povprečno enkrat v opazovalnem intervalu, z 18-mesečnimi povprečno trikrat in s 24-mesečnimi malčki več kot trikrat. Tudi v izraženem zadovoljstvu diade med igro so starostne razlike statistično pomembne. Partnerja v diadi izražata svoje zadovoljstvo s pozitivnimi čustvi do drugega, v prostorski bližini, s skupno pozornostjo do igralnih dejanj, z vztrajanjem v skupni igri ali preprosto v sproščenosti in interesu za igro ob zavedanju prisotnosti drugega (na to sklepava iz takojšnjega negativnega odziva enega partnerja, ko se drugi umakne). Navedene starostne razlike lahko pojmujejo kot posredne pokazatelje razvoja malčkove primarne in sekundarne intersubjektivnosti, njegovega razvoja govora in vse bolj dejavnega usklajevanja diade v smislu ZPD.

V količini telesnega in očesnega stika med mamami in malčki ni starostno pomembnih razlik. Oba partnerja se v povprečju rahlo in za kratek čas dotakneta največ do trikrat v opazovalni enoti. Sočasni očesni stik med njima je še nekoliko redkejši. Iniciativa za igralno dejavnost je neglede na malčkovo starost v povprečju sicer enakomerno porazdeljena med oba partnerja, vendar so medindividualne razlike na tej postavki precejšnje.

Tabela 3: Prikaz starostnih razlik v malčkovem obnašanju do mame

Postavke	6 mes	12 mes	18 mes	24 mes	F (df=3,40)	p
	x (SD)	x (SD)	x (SD)	x (SD)		
Gleda mamo	16,00 (5,91)	14,25 (3,65)	14,89 (3,02)	17,27 (6,97)	0,724	0,544
Odziva se na mamo	29,58 (10,78)	29,67 (10,76)	41,78 (6,36)	38,27 (10,14)	4,102	0,013
Pozitiven odziv na mamo	31,58 (9,54)	30,00 (12,42)	39,56 (5,32)	37,18 (6,55)	2,584	0,067
Čustveno izrazit	18,58 (7,69)	19,00 (9,14)	21,44 (8,34)	20,55 (5,91)	0,301	0,824
Socialni govor	10,00 (0,00)	10,83 (1,11)	17,33 (8,62)	23,64 (5,97)	19,041	0,000
Socialna vokalizacija	11,92 (2,43)	14,08 (3,73)	11,56 (5,13)	10,73 (1,27)	2,129	0,112
Osredotočen na mamo	1,17 (1,75)	0,17 (0,39)	0,33 (0,71)	0,73 (1,55)	1,452	0,242
Zadovoljen, ko je skupaj z mamo	37,50 (6,82)	34,33 (7,29)	43,67 (4,92)	39,91 (4,61)	4,281	0,010
Približuje se mami	31,67 (3,52)	29,58 (5,07)	32,56 (2,30)	34,91 (7,08)	2,312	0,091

Skupine različno starih malčkov se med seboj ne razlikujejo glede tega, v kolikšni meri gledajo mamo, v kolikšni meri so njihovi odzivi nanjo pozitivni, kako močno so čustveno izrazni do nje, kolikokrat se med igro osredotočajo nanjo, kolikokrat je njihova vokalizacija namenjena njej in v kolikšni meri se ji približujejo. Mamo gledajo le kratek čas (do trije bežni pogledi v merjenem časovnem intervalu), njihovi odzivi nanjo so pretežno pozitivni (manj kot v polovici celotnega opazovalnega časa mami bodisi nasprotujejo bodisi izvajajo dejavnosti v skladu z lastnimi zamislimi, neusklajeno z njenimi pobudami). Do mame so blago čustveno izrazni, kar je razvidno iz nakazanega obraznega izraza in iz rahlo intoniranega glasu. V celotnem opazovalnem času se v povprečju osredotočajo izključno nanjo manj kot enkrat, individualne razlike v tem obnašanju pa so med malčki velike. Odsotnost pomembnih razlik med starostnimi skupinami na tej spremenljivki se pravzaprav ne vklaplja v razvojno teorijo. Meniva, da so taki rezultati posledica pregrobnega ocenjevanja vseh postavk, ki merijo malčkovo osredotočenost. Na teh postavkah namreč beležimo le prisotnost ali odsotnost posamezne osredotočenosti, ne pa tudi njihovega trajanja. Zato je možno, da so bili mlajši malčki dlje časa osredotočeni na mamo kot starejši. Hkrati je iz tabele 4 razvidno, da se mlajši malčki pogosteje osredotočajo na opazovalce kot starejši. Pogostejše zanimanje mlajših malčkov za ljudi v primerjavi s starejšimi je tako kljub navedeni metodološki pomanjkljivosti razvidno.

Starostne razlike v obnašanju malčkov do mame se kažejo v njihovi odzivnosti do nje, v količini njihovega socialnega govora in v njihovem zadovoljstvu med interaktivno igro. Starostni porast v odzivnosti malčkov do mame med igro posredno kaže na razvoj malčkove sposobnosti socialno-predmetnega usklajevanja in na premik od neposredne k posredni komunikaciji z mamo. Ta se vse bolj odvija preko igrač. Enako razlagava starostni porast malčkovega socialnega govora, ki pa je hkrati tudi neposredni pokazatelj razvoja govora. Tudi starostni porast malčkovega zadovoljstva med interaktivno igro z mamo (mamimo prisotnost in dejavnost z zanimanjem spremlja in sprejema ter s so-smernim delovanjem na igrače izraža svojo naklonjenost njenim pobudam) posredno

kaže na njegov razvoj intersubjektivnosti in socialno-predmetnega usklajevanja. To je razvidno tudi iz pomembnosti starostnih razlik na postavki "Kaže interes za igro z mamo" v tabeli 4 (malček vztraja v skupni igralni pozornosti z mamo in išče igralne izkušnje, ki si jih deli z njo).

Tabela 4: Prikaz starostnih razlik v malčkovem obnašanju do igrač in njegove telesne dejavnosti med igro

Postavke	6 mes	12 mes	18 mes	24 mes	F (df=3,40)	p
	x (SD)	x (SD)	x (SD)	x (SD)		
Zainteresiran za igro z mamo	27,50 (12,27)	25,08 (11,00)	38,56 (8,29)	34,64 (8,43)	3,847	0,017
Egocentrični govor	10,00 (0,00)	10,17 (0,39)	13,22 (7,38)	11,91 (1,97)	2,028	0,125
Egocentrična vokalizacija	17,58 (6,79)	16,08 (4,34)	11,33 (4,92)	10,91 (1,22)	5,390	0,003
Osredotočen na igro	8,92 (1,51)	8,42 (2,07)	10,00 (0,00)	9,27 (1,79)	2,328	0,089
Osredotočen na kamero ali opazovalca	3,83 (2,89)	4,92 (3,37)	1,56 (1,51)	2,00 (1,90)	3,956	0,015
Osredotočen na drugo	1,67 (1,50)	1,83 (2,08)	1,78 (1,79)	0,73 (0,79)	1,144	0,343
Izraža čustva do igrač	21,08 (10,67)	21,83 (11,08)	23,78 (8,61)	18,27 (3,72)	0,636	0,596
Glasovna komunikacija z igračo	14,83 (5,89)	16,42 (7,40)	15,00 (6,00)	11,27 (1,42)	1,670	0,189
Besedna komunikacija z igračo	10,00 (0,00)	10,17 (0,58)	11,22 (1,39)	11,09 (1,92)	3,008	0,041
Pozoren na igračo v celoti	31,33 (9,61)	18,50 (7,32)	14,56 (6,27)	14,45 (5,05)	13,317	0,000
Pozoren na dele igrače v kontekstu	10,42 (1,16)	19,33 (6,37)	37,00 (8,28)	32,64 (8,63)	36,605	0,000
Pozoren na posamezne dele igrače	20,08 (8,94)	22,92 (8,84)	21,89 (9,89)	26,36 (9,05)	0,942	0,430
Pozoren na detajle	12,25 (3,70)	10,50 (1,17)	11,11 (1,54)	11,18 (2,40)	1,045	0,383
Z igračo vztraja dejavno sam	27,08 (10,00)	26,42 (8,23)	33,22 (10,00)	30,09 (10,55)	1,055	0,379
Z igračo vztraja dejavno na pobudo	7,08 (5,26)	14,92 (6,39)	23,89 (13,83)	13,00 (8,14)	6,672	0,001
Z igračo vztraja nedejavno sam	12,33 (13,01)	11,08 (5,82)	3,56 (5,03)	14,27 (12,80)	2,074	0,119
Z igračo vztraja nedejavno na pobudo	9,58 (10,33)	6,58 (4,25)	1,56 (2,46)	7,45 (9,41)	1,989	0,131
Konstruktivnost igralnih dejanj	34,25 (4,65)	34,50 (3,83)	45,00 (6,54)	44,00 (12,69)	6,310	0,001
Nedejavni položaj telesa	3,28 (0,31)	3,14 (0,67)	2,82 (1,24)	2,30 (1,23)	2,539	0,070
Dejavni položaj telesa	0,08 (0,29)	1,08 (1,16)	0,96 (1,07)	1,06 (0,84)	3,361	0,028
Manj običajni telesni položaj	0,08 (0,29)	0,78 (0,89)	1,02 (0,77)	1,24 (0,76)	5,716	0,002

Starejši malčki se bolj zanimajo za interaktivno igro z igračami kot mlajši (interes za igro z mamo vključuje le igro z igračami) in bolj dejavno vztrajajo (rokujejo) z igračo na mamino pobudo. Take starostne razlike odražajo malčkove naraščajoče sposobnosti predmetno-socialnega usklajevanja in usvajanje pravil ZPD. Pomembne starostne razlike se pojavljajo še v upadu egocentrične vokalizacije, pozornosti na igračo kot celoto ter v porastu besedne komunikacije z igračo, pozornosti na elemente igrače v kontekstu, konstruktivnosti igralnih dejanj, dejavnih in razvojno zapletenejših telesnih položajev med igro. Med interaktivno igro starejši malčki manj pogosto egocentrično vokalizirajo kot mlajši, sočasno pa bolj pogosto besedno komunicirajo z igračo in z mamo (glej tabelo 3). Te starostne razlike odražajo malčkov kognitivni in govorni razvoj, ki sta med seboj tesno povezana, razvoj predmetne usmerjenosti in simbolične reprezentacije (pogovarjanje z igračami). Starostno pomembni premik od pozornosti na igračo kot celoto k pozornosti na elemente igrače v kontekstu razlagava s splošnim razvojem pozornosti v prvih dveh letih malčkovega življenja. Razvoj poteka od razmeroma razpršene do vse bolj usmerjene pozornosti na predmete in do sposobnosti urejanja posameznih dejanj z igračo v sekvenco. Starejši malčki se z igračami igrajo bolj konstruktivno kot mlajši. Prvi v primerjavi z drugimi izvajajo bolj raznolika dejanja, enaka dejanja ponavljajo z različnimi deli igrače, preizkušajo nove kombinacije igralnih dejanj z enakimi deli igrače, izvajajo zapletenejša finomotorična dejanja, ki temeljijo na razvitejših čutilno-gibalnih shemah, ali pa s pomočjo igrač reprezentirajo preprosta dejanja. Starostne razlike na tem primeru jasno odražajo razvoj čutilno-gibalne inteligentnosti in simboličnih funkcij.

6-mesečni malčki v primerjavi s tremi starejšimi skupinami med igro ne uporabljajo dejavnih telesnih gibov (se ne plazijo, ne hodijo). Z naraščajočo starostjo pa linearno narašča pogostost motorično zapletenejših telesnih položajev (malčki čepijo, klečijo), kar je nedvomno skladno z zakonitostmi razvoja grobe motorike. Z dejavnimi in zapletenejšimi telesnimi položaji med igro malčki urijo tudi svoje motorične sposobnosti.

Tabela 5: Prikaz starostnih razlik v kognitivnih in socialnih oblikah igre

Postavke	6 mes	12 mes	18 mes	24 mes	F (df=3,40)	p
	x (SD)	x (SD)	x (SD)	x (SD)		
Funkcijska igra	8,83 (1,70)	8,42 (1,62)	4,11 (3,79)	1,82 (1,94)	24,457	0,000
Neposredna imitacija	0,17 (0,39)	0,58 (0,90)	1,44 (1,81)	0,73 (1,79)	1,654	0,192
Simbolična igra	0,00 (0,00)	0,04 (0,10)	0,81 (0,95)	0,90 (1,04)	5,736	0,002
Dojemalna igra	0,10 (0,36)	0,90 (0,92)	2,28 (1,59)	2,48 (1,51)	10,603	0,000
Konstrukcijska igra	0,00 (0,00)	0,17 (0,58)	1,11 (1,69)	2,00 (2,67)	3,793	0,018
Kognitivno zapletena igra	0,05 (0,16)	0,46 (0,41)	1,49 (0,67)	1,73 (0,70)	27,535	0,000
Dejavna socialna igra	0,03 (0,10)	0,56 (0,36)	1,78 (1,13)	1,36 (0,97)	12,469	0,000
Nedejavna socialna igra	2,67 (1,83)	1,54 (1,54)	0,28 (0,36)	1,14 (0,95)	5,787	0,002
Osamljena igra	8,17 (2,59)	7,92 (1,56)	7,67 (2,18)	6,36 (2,46)	1,458	0,240

Funkcijska igra vključuje vse tiste oblike igralnih dejanj, s katerimi malček prakticira svoje čutilno-gibalne sheme na igračah (Zupančič in dr., v pripravi). Te so raziskovanje igrač z usti in rokami, delovanje z igračo ali z delom igrače na drugo igračo ali na sebe, funkciji igrače ustrezno delovanje, postavljanje igrač ali delov igrač v neustrezno zvezo (Belsky in Most, 1981). Starostne razlike v količini funkcijske igre so med malčki visoko statistično pomembne. 6- in 12-mesečni malčki se igrajo funkcijsko v povprečju od osem do devet intervalov od desetih opazovanih, 18-mesečni povprečno v štirih in 24-mesečni povprečno v dveh. Glede na ostale oblike igre je neposredna imitacija razmeroma redka, v njeni pogostnosti pa ni pomembnih starostnih razlik. Neposredna imitativna dejanja so razmeroma točne ponovitve dejanj (nebesednih ali besednih), ki jih otrok zazna v okolju, neposredno po njihovi izvršitvi (Zupančič in dr., v pripravi). Simbolična igralna dejanja so izmed vseh v povprečju najredkejša, pomembno pa razlikujejo med malčki v drugi polovici prvega in v drugem letu starosti. Gre za igralna dejanja, s katerimi malček ob uporabi simboličnih sredstev reprezentira nekaj, kar v njegovem neposrednem okolju ni navzoče ali pa navzočim predmetom spremeni pomen (Zupančič in dr., v pripravi). 6-mesečni malčki tvorstne reprezentacije niso sposobni, med 12-mesečnimi se pojavlja izjemoma, pri 18- in 24- mesečnih pa ta oblika igre (ob precejšnjih medindividualnih razlikah) začne nadomeščati funkcijsko. Simbolična interaktivna igra se začne pojavljati po prvemu letu malčkove starosti zaradi tega, ker v tem obdobju prihaja do razvoja prvih simboličnih funkcij. Prav igralno dejanje pa zaradi svoje okrnjenosti (manjka mu namreč posledica) in notranje motivacije malčku nudi optimalni kontekst za izražanje novo razvitih sposobnosti. Starostne razlike v interaktivni simbolični igri potrjujejo Schafferjeve ugotovitve (1984), da se začne interaktivna dejavnost malčka okoli osemnajstega meseca starosti odvijati v kontekstu simbolične reprezentacije. Tudi v količini dojemalne in konstrukcijske igre so starostne razlike med skupinami pomembne. V drugem letu starosti se pogostnost obeh oblik poveča. Dojemalna igra je tista oblika igralnega dejanja, s katero otrok nedvoumno izraža, da dojema odnose med igračami, med igračami in ljudmi ter odnose med igračo ali funkcijskim dejanjem in besednim simbolom (Zupančič in dr., v pripravi). V to obliko se vključuje tudi najvišja raven funkcijske igre (vzpostavljanje ustreznih zvez med predmeti) po shemi Belskega in Mosta (1981) in prehodna raven od funkcijskih na simbolična igralna dejanja (malčkovo dejanje spominja na reprezentacijsko, vendar v kontekstu za to ni oprijemljivega dokaza). Starostni porast dojemalne igre kaže na razvoj malčkovih kognitivnih sposobnosti (dojema odnose), govora in besedne komunikacije (poimenuje, kar vidi, daje navodila, sledi navodilom), usklajevanja dejavnosti na igračah s socialno dejavnostjo (igra se skladno z maminimi navodili, njegov socialni govor se veže na igralno dejavnost), na prilagajanje lastne dejavnosti partnerjevi (izvaja dejavnost na pobudo mame, odgovarja na njena vprašanja) in na zavedanje učinkov svojih dejanj na partnerja (daje navodila, sprašuje). Konstrukcijska oblika igre vključuje sestavljanje, tvorjenje, gradnjo neke konstrukcije iz sestavnih delov igrače tako, da sestavljena celota dobi novo kvaliteto (Zupančič in dr., v pripravi). 6-mesečni malčki ne konstruirajo ničesar, 12-mesečni zelo redko, v drugem letu starosti pa se konstrukcijske oblike igre pomembno povečajo. To odraža razvoj malčkovih intelektualnih in finomotoričnih sposobnosti. V skladu z vsem navedenim so tudi starostne razlike na sestavljenem kompozitu "Kognitivno zapletena igra" (simbolična, konstrukcijska in dojemalna igra) visoko statistično pomembne.

Z izjemo osamljene igre sva posamične oblike socialne igre združevali, ker so se le-te pojavljale redko. Iz pomembnega starostnega porasta dejavnih in upada nedejavnih socialnih oblik igre sklepava na malčkov socialni razvoj in na razvoj njegove sposobnosti medosebne in predmetno-socialnega usklajevanja. Dejavna socialna igra vklju-

čuje tri posamične tipe: kontaktno, opazovalno igro z vključitvijo in asociativno igro. Kontaktna igra predstavlja dejavnost, v kateri skuša malček na igriv način s pomočjo igrače vzpostaviti stik s partnerjem. Z igračo izvaja dejanja, usmerjena k partnerju z namenom, da bi z njim vzpostavil neposredno komunikacijo (Zupančič in dr., v pripravi). Opazovalna igra z vključitvijo opisuje malčkova dejanja, v katerih najprej opazuje igralna dejanja partnerja, potem pa se sam usklajeno vključi v njegovo dejavnost, čeprav ne dojema skupnega cilja igralne dejavnosti (Zupančič in dr., v pripravi). Asociativna igra, ki jo je opredelila že Partenova (Papalia in Olds, 1992), pa je igra, v kateri partnerja med seboj komunicirata in vzajemno usmerjata svoje dejavnosti, vendar med njima ni namerne delitve dejavnosti, s katero bi sledila skupnemu cilju. Nedvomno starostni porast dejavnih socialnih igralnih dejanj odraža razvoj malčkove intersubjektivnosti v igri, saj s takimi dejanji prilagaja lastno namerno dejavnost subjektivnosti partnerja in tako načrtuje svoje interaktivno obnašanje. Navedene starostne razlike dodatno potrjuje starostni upad nedejavne socialne igre. V slednjo sodita igra brez udeležbe in opazovalna igra. Oba tipa je opredelila Partenova (Papalia in Olds, 1992). Igra brez udeležbe vključuje malčkovo nedejavno prisotnost v igralni interakciji. Iz njegovega obnašanja je razvidno, da se zaveda prisotnosti partnerja v diadi, vendar ga ne opazuje in se tudi ne igra. V opazovalni obliki igre pa malček opazuje igralne dejavnosti partnerja, z njim občasno komunicira, vendar se v igro ne vključi. Najmlajši malčki večinoma pasivno spremljajo mamino dejavnost z igračami, ker niso sposobni predmetno-socialnega usklajevanja, njihov interes za igrače pa je v primerjavi z interesom za ljudi še razmeroma šibak.

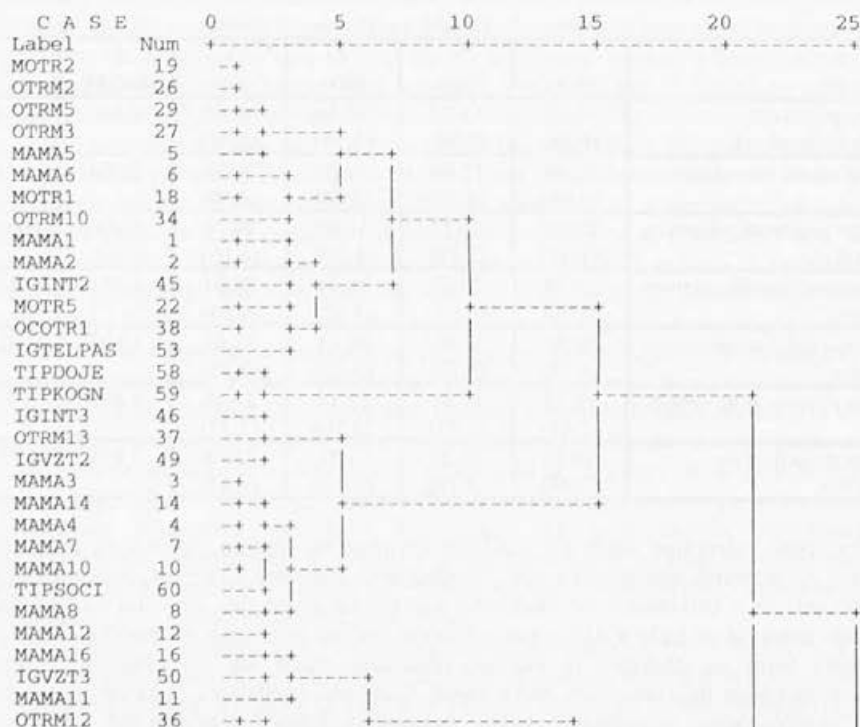
Tabela 6: Prikaz starostnih razlik na sestavljenih kompozitih

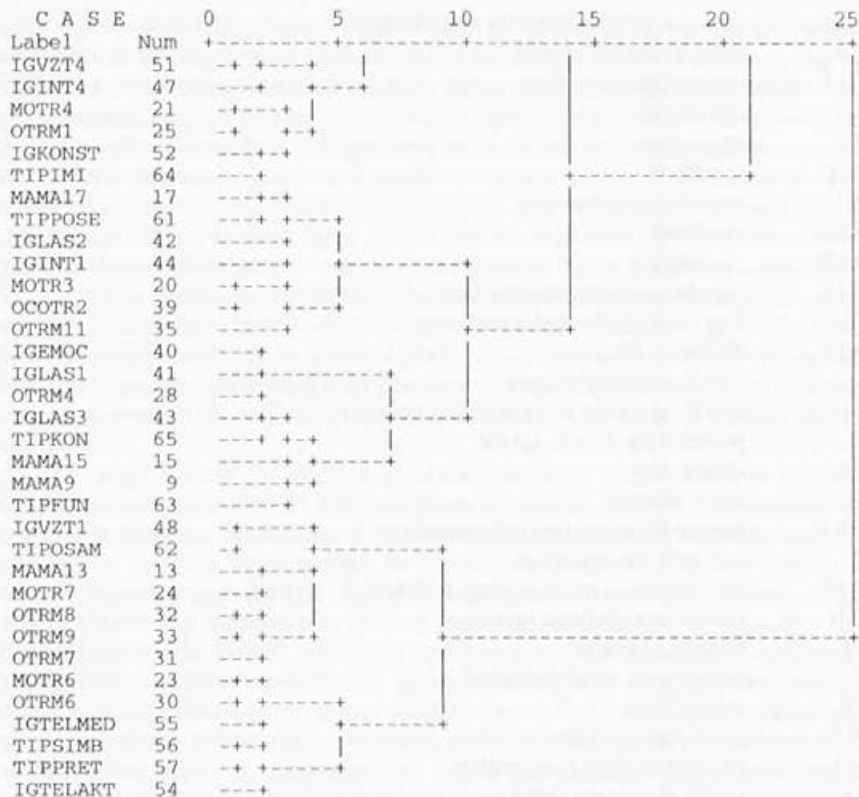
Kompoziti	6 mes	12 mes	18 mes	24 mes	F (df=3,40)	p
	x (SD)	x (SD)	x (SD)	x (SD)		
Mamini pozitivni interakcijski odzivi	35,30 (6,88)	35,80 (5,90)	38,36 (5,34)	36,95 (5,38)	0,530	0,664
Splošna ocena interakcije	26,49 (4,68)	25,99 (4,49)	30,20 (2,24)	30,55 (4,89)	2,984	0,043
Malčkov pozitivni prispevek k interakciji	25,03 (7,93)	23,11 (7,18)	31,00 (4,309)	29,70 (6,06)	3,206	0,033
Količina malčkovih odzivov na mamo	20,74 (5,90)	20,42 (6,04)	26,44 (3,60)	26,04 (4,54)	4,251	0,011
Malčkovo splošno odzivanje na mamo	34,58 (4,75)	31,96 (5,72)	38,11 (3,15)	37,41 (5,26)	3,597	0,022
Celotna pozornost na igrače	18,52 (2,41)	17,81 (2,71)	21,14 (2,36)	21,16 (2,32)	5,493	0,003
Splošna dejavnost do predmetov	19,90 (3,34)	20,22 (3,78)	23,51 (2,57)	22,08 (2,82)	2,854	0,049

Pozitivno odzivanje mam do malčkov (prijaznost, toplina, interes za igro, občutljivost, zgovornost, vpletenost v igro, spodbujanje, čustvena izraznost, pojasnjevanje, nemotečnost) se v odvisnosti od malčkove starosti ne razlikuje. To velja za ogrodno obnašanje mam, ki se kaže v njihovem splošnem načinu odzivanja na malčke. Tega pa ne moreva trditi za strukturo in vsebino obnašanja mam, saj teh obnašanj z uporabljenim merskim instrumentom nisva zajeli. Starostne razlike na sestavljenem kompozitu "Splošna ocena interakcije" (lahka, zadovoljna, telesni in očesni stik, vzajemna

nebesedna in glasovno-besedna komunikacija) kažejo, da je interakcija v drugem letu malčkove starosti v primerjavi z drugo polovico prvega leta bolj socialno in dejavno usklajena. To se odraža tudi v čustvenem razpoloženju obeh partnerjev. Malčki v drugi polovici drugega leta bolj dejavno prispevajo k igralni interakciji kot mlajši malčki, saj je količina njihovih odzivov na mamo pomembno večja (gledajo mamo, se odzivajo nanjo, odzivi so čustveno ugodni, so čustveno izrazni do nje, zainteresirani so za igro z njo, govorijo ali vokalizirajo z njo). Enako velja za malčkove pozitivne prispevke k interakciji (gleda mamo, ugodno se odziva nanjo in je zainteresiran za skupno igro), njegovo splošno odzivanje na mamo (zadovoljen, ko se igra z mamo, teži k njej v smislu skupne pozornosti), njegovo celotno pozornost na igrače (na igračo v celoti, njene dele v kontekstu, posamezne dele in detajle) in njegovo splošno dejavnost z igračami (izraža čustva do igrač, glasovno komunicira z njo, je pozoren na igračo, vztraja z njo, igralna dejanja so konstruktivna). V drugem letu malčkove starosti torej igralna interakcija pomembno napreduje. Interakcijski napredek se kaže zlasti v povečevanju ZPD, trajanju skupne pozornosti na igrače, vključevanju v igralne izkušnje, ki si jih partnerja delita, ter v usklajevanju socialnih in predmetnih dejanj. Igralni napredek pa se kaže v intenzivnejši dejavnostni usmeritvi na igrače in v razvojni zapletenosti igralnih dejanj (glej tabelo 5).

Klasterska analiza interaktivnega obnašanja pri igri z igračami je na celotnem vzorcu malčkov pokazala razmeroma nejasno sliko treh klastrov interaktivnega obnašanja (Zupančič, 1997). Ker so starostne razlike v tem obnašanju precejšnje, parne primerjave med skupinami pa kažejo, da sta si najbolj podobni skupini 18- in 24-mesečnih otrok (Zupančič, 1997), sva klastersko analizo izvedli le na starejših dveh vzorcih malčkov (18 in 24 mesecev).





Graf 1: Prikaz klastrov interaktivnega igralnega obnašanja (dendrogram po Wardovi metodi)

Legenda:

- MOTR2 vzajemno odzivanje
- OTRM2 odziva se na mamo
- OTRM5 zainteresiran za igro z mamo
- OTRM3 pozitiven odziv na mamo
- MAMA5 sproščena
- MAMA6 ne moti
- MOTR1 gladka interakcija
- OTRM10 osredotočen na igro
- MAMA1 prijazna
- MAMA2 topla
- IGINT2 pozornost na dele igrače v kontekstu
- MOTR5 zadovoljna interakcija
- OCOTR1 zadovoljen, ko je skupaj z mamo
- IGTELPAS nedejavni položaj telesa med igro
- TIPDOJE dojemalna igra
- TIPKOGN razvojno zapletena igra
- IGINT3 pozoren na posamezne dele igrače
- OTRM13 osredotočen na dogajanje v okolici

IGVZT2.....	dejavno vztraja z igračo na pobudo
MAMA3.....	zainteresirana za igro
MAMA14.....	osredotočena na igro
MAMA4.....	občutljiva
MAMA7.....	zgovorna
MAMA10.....	spodbuja
TIPSOCI.....	socialno dejavna igra
MAMA8.....	vrednoti
MAMA12.....	pojasnjuje
MAMA16.....	osredotočena na opazovalce
IGVZT3.....	vztraja z igračo nedejavno sam
MAMA11.....	čustveno izrazna
OTRM12.....	osredotočen na mamo
IGVZT4.....	vztraja z igračo nedejavno na pobudo
IGINT4.....	pozoren na detajle igrače
MOTR4.....	očesni stik
OTRM1.....	gleda mamo
IGKONST.....	konstruktivnost igralnih dejanj
TIPIMI.....	neposredna imitacija
MAMA17.....	osredotočena na dogajanje v okolici
TIPPOSE.....	nedejavna socialna igra
IGLAS2.....	besede z igračo
IGINT1.....	pozoren na igračo v celoti
MOTR3.....	telesni stik
OCOTR2.....	približuje se mami
OTRM11.....	osredotočen na opazovalce
IGEMOC.....	izraža čustva do igrač
IGLAS1.....	vokalizira z igračo
OTRM4.....	čustveno izrazen do mame
IGLAS3.....	z igračo komunicira v stavku
TIPKON.....	konstrukcijska igra
MAMA15.....	osredotočena nase
MAMA9.....	vključuje se v igro
TIPFUN.....	funkcijska igra
IGVZT1.....	vztraja z igračo dejavno sam
TIPOSAM.....	osamljena igra
MAMA13.....	osredotočena na otroka
MOTR7.....	otrokova iniciativnost
OTRM8.....	egocentrični govor
OTRM9.....	egocentrična vokalizacija
OTRM7.....	socialna vokalizacija
MOTR6.....	vzajemna glasovna komunikacija
OTRM6.....	socialni govor
IGTELMED.....	motorično zahtevnejši položaj telesa
TIPSIMB.....	simbolna igra
TIPPRET.....	projekcija simbolne sheme
IGTELAKT.....	dejavni položaj telesa

Opazovana obnašanja v igralni interakciji se na vzorcih starejših malčkov združujejo v pet klastrov. Za prvi klaster je značilno vzajemno odzivanje partnerjev, pri

čemer mama pretežno vklaplja svoje odzive v otrokov interes za igro in tako malčka implicitno in spretno vodi v dojemalno obliko igre. Malčkov odzivanje na mamo se povezuje z vzajemnim odzivanjem obeh. Temu se najprej pridružijo otrokov interes za igro z mamo, njegovi ugodni odzivi nanjo, sproščenost mame v interakciji, nekoliko kasneje gladko medosebno usklajevanje, mamina nemotečnost, malčkova osredotočenost na igro ter mamina prijaznost, toplina, malčkov interes za dele igrače v kontekstu, otrokovo in diadno zadovoljstvo pri skupni igri. V ta kontekst se na višji ravni združevanja vključi še dojemalna oblika igre in pozornost malčka na posamezne dele igrače. Mamino obnašanje v prvem interaktivnem slogu predstavlja eno izmed oblik podgrajevanja igralnega konteksta. Mama malčku namerno pomaga pri udejanjenju njegovih namer (spoznavno ali čustveno) in na ta način ustvarja OPR. Kakršnokoli namerno pomoč partnerja pa Oerter (1993) razlaga kot obliko OPR. Ne glede na to, da mama uokvirja igralni kontekst in povezuje igralna dejanja, je v tem igralnem slogu med partnerjema tudi najbolj eksplicitno izraženo soustvarjanje skupne navezave na predmete.

Za drugi klastar je značilna predvsem dejavna vloga mame v socialno-predmetnem usklajevanju igre. V tem kontekstu prihaja do dejavne socialne igre malčka z igračami (kontaktna, opazovalna z vključitvijo in asociativna). Socialna igra se najprej povezuje z mamino zgovornostjo in njenim spodbujanjem igre. Temu se pridruži mamino pojasnjevanje igralnih dejanj in kritičnost ter njena občutljivost za malčkove namere, interes za interaktivno igro in njena osredotočenost na igro. Na višji ravni združevanja se v ta vzorec vključi še malčkova dejavna vztrajnost z igračami na mamino pobudo. Mamino uokvirjanje igralnih dejanj je v tem igralnem slogu najbolj eksplicitno izraženo, saj se mama osredotoča na igro, se dejavno vključuje vanjo, govori, spodbuja, pojasnjuje in vrednoti malčkova dejanja. S tem selektivno usmerja malčkovo pozornost in dejavnost ter od njega pričakuje specifične spretnosti in kompetence. Ker pa je hkrati občutljiva za njegove namere in malček igralna dejanja izvaja na socialno zapleten način, sklepara, da se mamino obnašanje tudi v tem interaktivnem slogu giblje v območju OPR.

V tretjem klastru je razmeroma najbolj poudarjena neposredna komunikacija med partnerjema. Mamina osredotočenost na opazovalce se najprej združuje z njeno čustveno izraznostjo do malčka in z njegovim nedejavnim vztrajanjem z igračo (a). Malčkova osredotočenost na mamo se združuje z nedejavnim vztrajanjem z igračo na mamino pobudo in usmerjanjem pozornosti na detajle igrače (b). Malčkovo opazovanje mame pri njeni dejavnosti se združuje z vzajemnim očesnim stikom, neposredno imitacijo njenih dejanj in s konstruktivnostjo igralnih dejanj (mamina dejanja, ki jih malček posnema, so načeloma bolj konstruktivna od tistih, ki jih izvede samostojno) (c). Dalje se najprej združita vzorca b in c, na višji ravni pa se jima pridruži še a.

V četrtem klastru je interaktivna dejavnost socialno-predmetno razmeroma neuskaljena. Združuje dva vzorca obnašanja: (a) partnerja sta v telesnem stiku, vendar med njima ni skupne pozornosti. Mama je osredotočena na dogajanje v okolici, malček pa na opazovalce, na igračo kot celoto in prostorsko teži k mami ter (b) malček komunicira z igračo (glasovno in izraža čustva do nje), mama se sicer vključuje v igro, vendar se osredotoča pretežno nase. Tudi v tem vzorcu obnašanja skupne pozornosti mame in malčka na igralno dejavnost ni. V takem kontekstu se malček igra na funkcijski in na konstrukcijski način.

Skupna značilnost petega klastra je simbolična reprezentacijska interakcija. Simbolična igralna dejanja se združujejo z vzajemno besedno komunikacijo med partnerjema, malčkovo socialno vokalizacijo in socialnim govorom ter dejavnim telesnim položajem med igro. Temu vzorcu se pridruži na višji ravni še otrokovo

dejavno in samostojno vztrajanje z igračo, osamljena igra, egocentrična vokalizacija in egocentrični govor, malčkova iniciativnost v igralni dejavnosti ter mamina osredotočenost na malčka (pozornost na igro je skupna, vendar se mama dejavno ne vključuje). Do skupne navezave obeh partnerjev na igrače torej prihaja v okviru besednega ZPD. Mama se na malčkova dejanja odziva le besedno (imenuje stanje dejanja, ga jezikovno ponazori ali dopolni, malčka sprašuje po dejanju) in mu na ta način nudi pomoč pri navezavi na fiktivno dejanje ter pri njegovem ustvarjanju, usmerjanju in ohranjanju (samostojna vztrajnost in osamljena igra z igračo). Malčkova razmeroma neodvisna iniciativa za igro in mamina podpora dialogu (posredovanje jezikovne formulacije, navezovanje fikcije) v tem primeru tvorita skupno ogrodje igralnim dejanjem. Združevanje simbolnih igralnih dejanj v tem interakcijskem kontekstu na kvantitativni ravni potrjuje kvalitativne analize drugih avtorjev. Ti predvsem na podlagi kvalitativnih analiz posamičnih primerov ugotavljajo, da malčka na simbolna igralna dejanja vpelje bolj izkušeni referenčni partner. Že sama interakcijska recipročnost (ZPD), v katero se vključuje skupna pozornost partnerjev, lahko deluje kot sprožilec simbolnih dejanj (Fiese, 1990). Na besedni ravni pa partner lahko deluje kot sprožilec simbolnih dejanj tako, da npr. s svojimi komentarji in predlogi ustvarja fikcijo neke teme in malčka naveže nanjo (Oerter, 1993).

SKLEPI

Na podlagi empirično dobljenih podatkov in rezultatov ugotavlja, da je obnašanje slovenskih mam do malčkov med interaktivno igro z igračami na splošno ugodno z vidika malčkovega razvoja predmetno-socialne dejavnosti. V ogrodnem obnašanju mam do malčkov obstajajo zmerne medindividualne razlike, ki pa niso vezane na starost malčkov. Kljub zmerni stabilnosti maminega ogrodnega obnašanja do malčka pa obstajajo pomembne starostne razlike v ogrodnem obnašanju diade. V drugem letu malčkove starosti prihaja do vse večjega predmetno-socialnega usklajevanja med igralnima partnerjema. To se kaže v povečanju recipročnih zaporednih izmenjav (besednih in nebesednih) med mamo in malčkom, v zmanjšanju količine zmotnih izmenjav med njima, v povečani intenzivnosti in trajanju skupne pozornosti na predmete (igrače in igralna dejanja) ter v pogostejši in bolj usklajeni skupni dejavnosti partnerjev med igro. Med 6. in 24. mesecem malčkove starosti postajata interakcija med njim in njegovo mamo dejavnostno vse bolj gladka. Iz rezultatov študije posredno sklepava, da do tega prihaja zaradi razvoja skupne predpostavke obeh partnerjev o fokusu interakcije in o namerah drugega. K takemu razvoju interakcije nedvomno prispevajo starostne spremembe v malčkovem obnašanju do mame in do igrač, na katere posredno sklepava na podlagi pomembnih starostnih razlik. Tako se starostni porast malčkovega odzivanja na mamo kaže v povečanju ZPD, porast socialnega govora v povečanju besednih ZPD, njegova naraščajoča vztrajnost v skupni pozornosti na igrače in v skupni igralni dejavnosti ter naklonjenosti maminim pobudam v porastu diadnega zadovoljstva. Navedena dejstva navidez podpirajo tezo, da k razvoju diadnega obnašanja prispevata predvsem malčkov kognitivni in socialni razvoj. Tega pa ne moreva potrditi, saj med maminim ogrodnim obnašanjem do malčka nisva zajeli tudi vsebine in strukture njenih igralnih pobud, ki podgrajujejo igralni kontekst. Dosedanje ugotovitve na področju razvoja igralne interakcije namreč kažejo, da se igralni partner odziva na malčkove razvojne spremembe s spremembami v svojem obnašanju do njega in se tako malčku prilagaja (Bremner, 1994). Na take spremembe v partnerjevem obnašanju sklepava le na podlagi starostnih razlik v maminem obnašanju na dveh opazovanih merah maminega obnašanja. Mame starejših bolj ustrezno predvidevajo

malčkove namere kot mame mlajših, slednje pa so večkrat osredotočene na malčka, kar posredno kaže tudi na razvoj mamine intersubjektivnosti v odnosu do malčka.

Poleg razvoja interakcije v smeri vse ustrežnejše socialno-predmetne in neposredne komunikacijske usklajenosti med partnerjema pa se pri interaktivni igri z igračkami odraža tudi razvoj malčkove predmetne dejavnosti. Ta postaja vse bolj dejavnostno usmerjena in zapletenejša. Na razvoj v tej smeri sklepava na podlagi starostnega porasta v: (a) malčkovem zanimanju za interaktivno igro z igračkami, (b) pozornosti na dele igrače v kontekstu, (c) intenzivnosti celotne pozornosti na igrače, (d) besedni komunikaciji z igračkami, (e) konstruktivnosti igralnih dejanj, (f) vztrajanju z igračo na socialno pobudo, (g) motorični dejavnosti med igro, (h) simbolnih, (i) dojemalnih, (j) konstrukcijskih in (k) socialno dejavnih oblikah igre. Skladno z navedeno smerjo razvoja prihaja hkrati do starostnega upada v (a) malčkovi pozornosti na prisotne osebe, (b) njegovi razpršeni pozornosti na igračo, (c) funkcijskih in (d) socialno nedejavnih oblikah igre.

Pet klastrov diadnega obnašanja, ki sva jih prepoznali v dendrogramu, nam pokaže, kako se specifična obnašanja partnerjev in diade kot celote med seboj povezujejo. Ne pokažejo pa nam tega, katero obnašanje je vzrok in katero posledica drugega. Pričujoča analiza nam tudi ne pove, ali se posamezne diade obnašajo pretežno na določene načine, temveč to, da med posameznimi diadami pri igri z igračkami prihaja do različnih vzorcev obnašanja. Te vzorce lahko pojmemo kot različne interakcijske sloge. Tretji način (tretji klaster obnašanja) se razmeroma najbolj približuje komunikacijsko osredotočenemu slogu, kot ga opisujejo Lock in sodelavci (1989). Četrti je mešani, a pretežno predmetno in socialno neusklajeni. Predmetno osredotočeni načini pa se pojavljajo v treh podoblikah: mamino vklapljanje v malčkovo predmetno usmerjenost in njeno vodenje (klaster 1), mamino dejavno socialno-predmetno usklajevanje malčkove igralne dejavnosti (klaster 2) in vzajemna simbolična reprezentacijska igralna dejavnost (klaster 5). Na podlagi dobljenih rezultatov, ugotovitev Locka in sodelavcev (1989) ter Zupančičeve (1997) sklepava, da se predmetno osredotočeni interakcijski slog na vzorcu 18- in 24-mesečnih slovenskih malčkov dalje diferencira. V predmetno osredotočene sloge se uvrščajo tudi tiste oblike igralnih dejanj (kognitivnih ali socialnih), ki v starostnem obdobju do drugega leta predstavljajo razvojno zapletene ravni. Iz tega sledi, da se temeljni interakcijski pogoji za oblikovanje območja približujočega razvoja pri igri z igračkami najverjetneje oblikujejo v predmetno osredotočenih igralnih slogih.

LITERATURA

- Bakeman, R., Adamson, L. B. (1984). Coordinating attention to people and objects in mother-infant and peer-infant interaction. *Child Development*, 55, 1278-1289.
- Belsky, J., Most, R. K. (1981). From exploration to play: A cross-sectional study of infant free play behavior. *Developmental Psychology*, 17, 630-639.
- Brazelton, T. B. (1979). Evidence of communication during neonatal behavioral assessment. V M. Bulowa (ur.), *Before speech: The beginning of interpersonal communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bremner, G. J. (1994). *Infancy*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Bretherton, I. (1992). Social referencing, intentional communication, and the interfacing minds in infancy. V S. Feinman (ur.), *Social referencing and the social construction of reality in infancy*. New York: Plenum, str. 57-78.
- Bruner, J. S. (1983). *Child's talk*. New York: Norton.
- Caldera, Y. M., Huston, A. C., O'Brien, M. (1989). Social interactions and play patterns of parents and toddlers with feminine, masculine and neutral toys. *Child Development*, 60, str. 70-76.
- Farver, J. A. M., Wimbari, S. (1995). Indonesian childrens' play with their mothers and older siblings. *Child Development*, 66, 1493-1503.

- Feinman, S. (1992). In the broad valley: An integrative look at social referencing. V S. Feinman (ur.), *Social referencing and the social construction of reality in infancy*. New York: Plenum, str. 3-14.
- Fiese, B. H. (1990). Playful relationships: A contextual analysis of mother-toddler interaction and symbolic play. *Child Development*, 61, 1648-1656.
- Ginsburg, G. P., Kilbourne, B. K. (1988). Emergence of vocal alternation in mother-infant interchanges. *Journal of Child Language*, 11, 273-92.
- Goencue, A. (1993). Development of intersubjectivity in social pretend play. *Human Development*, 36, str. 185-198.
- Hodapp, R. M., Goldfield, E. C., Boyatzis, C. J. (1984). The use and effectiveness of maternal scaffolding in mother-infant games. *Child Development*, 55, 772-781.
- Hofsten, C. von, Siddiqui, A. (1993). Using the mother's reactions as reference for object exploration in six- and twelve-month-old infants. *British Journal of Developmental Psychology*, 11, 61-74.
- Kaye, K. (1977). *Toward the origin of dialogue*. V H. R. Schaffer (ur.), *Studies in mother-infant interaction*. New York: Academic Press.
- Lieven, E. V. M. (1978). Conversations between mothers and young children: Individual differences in their possible implication for the study of language learning. V N. Waterson in C. Snow (ur.), *The development of communication*. London: Wiley.
- Lock, A., Service, V., Brito, A., Chandler, P. (1989). The social structuring of infant cognition. V A. Slater in G. Bremner (ur.), *Infant development*, str. 243-272. Hove: LEA.
- Murray, L., Trevarthen, C. (1985). Emotional regulations of interactions between two-month-olds and their mothers. V T. Field in N. A. Fox (ur.), *Social perception in infants*. Norwood, NJ: Ablex.
- Oerter, R. (1993). *Psychologie des Spiels. Ein handlungstheoretischer Ansatz*. Muenchen: Quintessenz.
- Papalia, D. P., Olds, S.W. (1992). *Human development*. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Reber, A. S. (1985). *The Penguin dictionary of psychology*. Hammondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd.
- Rogoff, B. (1990). *Apprenticeship in thinking: Cognitive development in social context*. Oxford: Oxford University Press.
- Rogoff, B., Mistry, J., Radziszewska, B., Germond, J. (1992). Infant's instrumental social interaction with adults. V S. Feinman (ur.), *Social referencing and the social construction of reality in infancy*, str. 323-348. New York: Plenum.
- Schaffer, H. R. (1984). *The child's entry into a social world*. London: Academic Press.
- Silven, M., Vienola, M., Halonen, P. (1995). Mother-infant's social-emotional coping. Prispevek predstavljen na VII. Evropskem kongresu razvojne psihologije. Krakow.
- Stern, D. N., Jaffe, J., Beebe, B., Bennett, S. J. (1975) Vocalizing in unison and in alternation: Two modes of communication within the mother-infant dyad. *Annals of the New York academy of science*, 263, 89-100.
- Toth, I., Gervai, J. (1995). Coding mother-infant interactions during feeding. Prispevek predstavljen na VII. Evropskem kongresu razvojne psihologije. Krakow.
- Trevarthen, C. (1969). Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity. V M. Bulowa (ur.), *Before speech: The beginnings of interpersonal communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trevarthen, C., Hubley, P. (1978). Secondary intersubjectivity: Confidence, confiding and acts of meaning in the first year. V A. Lock (ur.), *Action, gesture and symbol: The emergence of language*. London: Academic Press.
- Tronick, E. Z., Cohn, J. F. (1989). Infant-mother face-to-face interaction: Age and gender differences in coordination and the occurrence of miscoordination. *Child Development*, 60, 65-92.
- Vandel, D. L., Wilson, K. S. (1987). Infants' interactions with mother, sibling and peer: Contacts and relations between interaction systems. *Child Development*, 58, 176-186.
- Youngblade, L. M., Dunn, J. (1995). Individual differences in young children's pretend play with mother and siblings: Links to relationships and understanding of other people's feelings and beliefs. *Child Development*, 66, 1472-1492.
- Zupančič, M. (1996). Interim research report. Ljubljana.
- Zupančič, M. (1997). The influence of social and cultural environment on child's playing in the first three years of life. Research report, 144 str., Ljubljana.
- Zupančič, M., Ceci-Erpič, S. (1997 a). Mother's and infant's interactive behavior during playing with objects. Prispevek predstavljen na VIII. Evropskem kongresu razvojne psihologije. Rennes.
- Zupančič, M., Ceci-Erpič, S. (1997 b). Malčkova samostojna igra z igračami: medkulturna primerjava. *Anthropos*, 4-6, str. 14-40.
- Zupančič, M., Gril, A., Ceci, S., Puklek, M. Priročnik za vrednotenje malčkove igre v samostojnih in interaktivnih pogojih (v pripravi).

Struktura pojmovanj o strahu pred smrtjo

INGRID RUSSI ZAGOŽEN

POVZETEK

Prispevek v uvodnem delu opredeljuje pojem strahu pred smrtjo v odnosu do drugih sorodnih pojmov, ki se v strokovni literaturi velikokrat pojavljajo kot sinonimi za izraz strah pred smrtjo. V nadaljevanju so predstavljena različna stališča glede splošnosti in zavestnosti strahu pred smrtjo. Opisani so različni pristopi k merjenju koncepta strahu pred smrtjo, kritično predstavljene najpogosteje uporabljane samoocenjevalne lestvice za njegovo merjenje in analiziran vpliv starosti, spola ter religioznosti na izraženost strahu pred smrtjo.

ABSTRACT

THE STRUCTURE OF THE CONCEPTS OF DEATH ANXIETY

In the introductory chapter of this article, the notion "death anxiety" is defined regarding some other similar notions which in specialist literature often emerge as synonymous terms for "death anxiety". Furthermore, different standpoints concerning both generality and awareness of death anxiety are presented. Different approaches to how to measure the concept of death anxiety are described, whereby the most applicable self-evaluation scales for its measurement are critically presented, as well as the influence of age, gender, and religiosity on the manifestation of death anxiety is analysed.

Konceptu strahu pred smrtjo so psihologi posvetili več pozornosti šele v poznih 50. letih tega stoletja, čeprav so se prve razprave na to temo pojavile že na prelomu stoletja, npr. Hall, 1896; Hall, 1915; Scott, 1896 (po Thorston in Powell, 1990). V zadnjih letih je zanimanje za to problematiko še naraslo, tako da je bilo do leta 1992 napisanih že skoraj tisoč člankov o strahu pred smrtjo ali o konstruktih, ki so z njim ozko povezani (Neimeyer in Van Brunt, 1995). Kljub številnim razpravam in empiričnim raziskavam pa ni enotnega pojmovanja o tem konceptu. Temeljna vprašanja, ki ostajajo odprta in določajo način znanstvenega pristopa k raziskovanju, so: ali je strah pred smrtjo normalen pojav, ali je lahko zavesten proces, kakšna je vsebina koncepta strahu pred smrtjo.

OPREDELITEV POJMA STRAHU PRED SMRTJO V ODNOSU DO DRUGIH SORODNIH POJMOV

V angleški literaturi se poleg izraza "death anxiety" pojavljajo še izrazi "fear of death", "death threat", "death concern" in "death acceptance". Velikokrat se uporabljajo kot sinonimi, v določenih primerih pa odražajo tudi konceptualne razlike. V

slovenščini uporabljamo samo izraz strah pred smrtjo, izraza anksioznost pred smrtjo pa ne, čeprav v strogem pomenu emocionalnih teorij izraza nista sinonima: pri anksioznosti vzrok posameznikove napetosti ni dostopen zavedanju, medtem ko se pri strahu ogrožujočega objekta ali situacije zavedamo. Ravno zaradi tega Wong, Reker in Gesser (1994) predlagajo, da bi za ponazoritev razlik na nivoju zavestnosti procesov uporabljali oba termina: prvi je specifičen in zavesten, drugi generaliziran in nedostopen zavedanju.

Podobno je z uporabo pojma sprejetje smrti ("*death acceptance*"), ki pomeni "kognitivno spoznanje lastne smrti in pozitivno čustveno asimilacijo posledic" (Klug in Sinha, 1987, cit. Wong, Reker in Gesser, 1994). Wong, Reker in Gesser (1994) so pojem splošno opredelili kot "psihološko pripravljenost na končni izhod". Vendar sprejetje smrti ni v enoznačni zvezi s strahom pred smrtjo, saj so pri enako izraženem strahu pred smrtjo v ozadju različna stališča oz. odnosi do nje ter s tem različni razlogi za njeno sprejetje ali zavračanje. Smrt lahko predstavlja proces deindividualizacije, s katerim self transcendirata in se zlije z univerzumom (Tomer in Eliason, 1996), smrt je lahko umik iz bednega življenja - v tem primeru pozitivno stališče do nje ni oblikovano na "dobri" smrti, ampak na "slabem" življenju (Wong, Reker in Gesser, 1994), smrt lahko predstavlja prehod v novo obliko življenja (Feifel in Nagy, 1981). Tomer (1994) je na podlagi pregleda posameznih psiholoških teorij ločil štiri področja, ki se nanašajo na "smrt selfa": anihilacija selfa, smrt kot radikalna transformacija in separacija, smrt kot grožnja smiselnosti življenja in smrt kot grožnja realizaciji življenjskih ciljev.

Za razliko od anksioznosti ali strahu pred smrtjo, ki vključuje čustven odziv posameznika na dejstvo smrti, in pojma sprejetja smrti, ki vključuje tako kognitivni kot čustveni vidik, se pojem grožnje smrti ("*death threat*") nanaša na stališča do smrti oz. kognitivno neskladje med posameznikovim pogledom na lastno smrt in posameznikovo identiteto sebe kot živeččega bitja (De Paola, Neimeyer, Lupfer, Fiedler, 1994). Neimeyer (1994) je za merjenje tega kognitivnega neskladja izpopolnil indeks ogroženosti (*Threat Index - TI*), ki so ga v obliki strukturiranega intervjuja prvi oblikovali Krieger, Epting in Leitner. Indeks temelji na Kellyjevi teoriji osebnih konstruktov, po kateri človek tvori in preverja konstrukte, s katerimi zaznava in tolmači svet in sebe ter s tem predvideva dogodke in oblikuje stvarnost. Kelly opredeljuje anksioznost kot "zavest, da so dogodki, s katerimi smo soočeni, zunaj območja uporabnosti posameznikovega sistema konstruktov" (cit.: Musek, 1988: 397). Smrt je dogodek, ki ga je težko osmisлити in vključiti v obstoječ sistem konstruktov, zato predstavlja grožnjo, ta pa izzove anksioznost, ki bo tem višja, v kolikor večjem polarnem nasprotju bosta self in smrt v posameznih dihotomnih konstruktih.

Pojem "*death concern*" se nanaša na ukvarjanje z mislimi o smrti. Cameron (1968) ga je med prvimi ugotavljal z vprašanji: Ali ste v zadnjih dveh dneh razmišljali o svoji smrti? Kakšna se vam zdi verjetnost, da boste v naslednjem letu umrli? Kako pogosto razmišljate o svoji smrti? Dickstein (1972) (po: Conte, Weiner in Plutchik, 1982) je nekoliko kasneje za ugotavljanje tega koncepta izdelal samoocenjevalno lestvico. Na ukvarjanje z mislimi o smrti lahko sklepamo tudi iz projektivnih tehnik, pri TAT-u npr. z vnašanjem tem smrti v zgodbe. Nekatere kasnejše raziskave so povezanost med mislimi na smrt in strahom pred njo potrdile (npr. Kupperman in Golden, 1978), druge ne (npr. Durlak, 1973).

STRAH PRED SMRTJO - NORMALNI ALI PATOLOŠKI POJAV?

Glede splošnosti oz. normalnosti strahu pred smrtjo obstajata dve osnovni usmeritvi: prva, po kateri je strah pred smrtjo, umiranjem in anihilacijo nenaraven pojav

in je posledica bazičnega nezaupanja, ki ga razvije otrok v zgodnjem življenjskem obdobju (po: Fireston, 1994), in druga usmeritev - zastopajo jo Thomas (1980), Becker (1987) in Yalom (1980) -, ki menijo, da je strah pred smrtjo normalen pojav, saj je bolj ali manj prisoten pri vsakem posamezniku, čeprav se ga le-ta ne zaveda vedno: obstaja kot primordialni strah, ki vpliva na človekovo ravnanje in je lahko, če je preveč silen, izvor psihopatologije. Vendar pa se posameznik smrti ne more v celoti nikoli zavesti, saj je izven območja njegove spoznavnosti, zato jo lahko predvideva in opisuje, ne more pa je doživljati. V posamezniku je vedno prisoten eksistencialen konflikt med neizogibnostjo smrti in globoko željo po nadaljevanju življenja, konflikt, ki ga poskuša premostiti na različne načine: z zanikanjem, s simbolično nesmrtnostjo, z osmišljanjem smrti ipd. Izrazit strah pred smrtjo na zavestnem nivoju zato nakazuje neučinkovitost (zlom, odpoved) obrambnih mehanizmov.

ZAVESTNOST STRAHU PRED SMRTJO

Hoelter (1979: 996) definira strah pred smrtjo kot "čustveno reakcijo, ki vključuje subjektivna občutja neprijetnosti in zaskrbljenosti, ki temeljijo na opažanju ali anticipaciji katerega koli izmed dejstev, povezanih s smrtjo", pri čemer predpostavlja pretežno zavestnost teh čustev, čeprav se hkrati strinja, da je strah pred smrtjo lahko tudi na predzavestni ali nezavedni ravni. Vendar pa nekateri avtorji (Kübler-Ross, 1972; Feifel in Branscomb, 1973; Becker, 1987) poudarjajo, da je za sedanje zgodovinsko obdobje značilno predvsem zanikanje smrti in da je zato lahko pri posamezniku izrazit strah pred smrtjo samo na nezavednem (oz. kvečjemu predzavestnem) nivoju, nikakor pa ne na zavestnem. Od tu izhaja vprašanje o merljivosti strahu pred smrtjo. Če namreč strah pred smrtjo ni dostopen zavesti, potem ga z direktnimi merskimi metodami ne moremo meriti. Tisti, ki uporabljajo samoocenjevalne lestvice, izhajajo iz predpostavke, da je strah pred smrtjo na zavestnem nivoju vsaj toliko merljiv kot anksioznost, saj obstajajo med njima zmerne korelacije (Kupperman in Golden, 1978; Gilliland in Templer, 1986, po: Thorston in Powell, 1988; Abdel-Khalek, 1997). Poleg samoocenjevalnih lestvic se - sicer redkeje - uporabljajo intervjuji, ki se razlikujejo po dolžini, vsebini in strukturi ter so primerni predvsem za populacije, ki bi lahko imele težave pri odgovarjanju na samoocenjevalnih lestvicah, npr. za starostnike. Od indirektnih metod se uporabljajo projekтивne tehnike (npr. TAT, svobodne asociacije, nedokončani stavki) in laboratorijski eksperimenti (npr. psihogalvanski refleksi, reakcijski časi na obremenjujoč dražljaj, tahistoskopske projekcije). Indirektne metode so v raziskavah pogosto dopolnjene z drugimi, direktnjšimi metodami merjenja. Čeprav rezultati takih raziskav niso popolnoma skladni, pa nakazujejo možnost, da se - ob predpostavki o splošnosti strahu pred smrtjo - za odsotnostjo zavestnega strahu pred smrtjo skriva močan nezavedni strah.

STRUKTURA STRAHU PRED SMRTJO

Ob vprašanju o zavestnosti strahu pred smrtjo se hkrati postavlja vprašanje, kaj sploh je strah pred smrtjo. Templerjevi originalni lestvici strahu pred smrtjo (*Death Anxiety Scale - DAS*) so npr. očitali, da določene postavke merijo bolj klavstrofobijo kot strah pred smrtjo. Kaj naj bi torej te lestvice merile? Po mnenju Chorona in Kastenbauma (po: Yalom, 1980) je pravi strah pred smrtjo le strah pred ne-bitji, pred anihilacijo, ekstincijo. Tomer in Eliason (1994: 344) ga v tem smislu definirata kot "negativno čustveno reakcijo, ki jo izzove anticipacija stanja, v katerem self ne obstaja". Za tistega,

ki ne veruje v nesmrtnost, predstavlja smrt končno uničenje obstoja sebstva in je zato najočitnejša nevarnost za tesnobo (May, 1980). Vendar pa, ko govorimo o strahu pred smrtjo, mislimo pri tem tudi strahove, ki so povezani z njo (npr. strah pred bolečim umiranjem, strah za telo po smrti, strah za pomembnega drugega). Medtem ko strahu pred ne-bitimi ne moremo natančno razumeti ali locirati, saj je prosto lebdeč, se spremljajočih, konkretnih strahov lažje zavemo in zato so ti dostopnejši merjenju kakor strah pred ne-bitimi.

Prve lestvice, namenjene merjenju strahu pred smrtjo, so predpostavljale, da gre za enoten konstrukt, npr. lestvice Sarnoffa in Corwina (1959), Boyarja (1964), Lesterja (1967) in Templerja (1970) (po: Conte, Weiner in Plutchik, 1982). Današnje samoocenevalne lestvice so nastale na podlagi kritik predhodnih in upoštevajo večdimenzionalnost koncepta. Vendar pa se v zvezi z dimenzionalnostjo lestvic pojavljajo nekatere dileme. Potrebno je namreč ločiti med teoretično in empirično dimenzionalnostjo; gre za razliko med tem, kar nameravamo meriti, in tistim, kar dejansko merimo. Tako so npr. za Templerjevo lestvico, za katero so menili, da zajema enoten konstrukt splošnega strahu pred smrtjo, kasnejši raziskovalci ugotovili, da je večdimenzionalna (Gilliland in Templer, 1985; po: Moore in Neimeyer, 1991). Thorston in Powell (1988, 1994) sta na podlagi Nehrove modifikacije Templerjeve in Boyarjeve lestvice izvedla več študij ter oblikovala revidirano Templerjevo lestvico (*Revised Death Anxiety Scale - RDAS*), za katero navajata sledeče, med seboj neodvisne faktorje, ki predstavljajo dimenzije globalnega strahu pred smrtjo:

1. strah pred negotovostjo in izgubo stvari,
2. strah pred bolečino, povezano s smrtjo,
3. zaskrbljenost zaradi razpoložljivosti telesa po smrti,
4. strah pred nemočjo in izgubo kontrole,
5. zaskrbljenost zaradi posmrtnega življenja,
6. strah pred (telesnim) razkrojem,
7. skrb za navodila glede stvari, ki morajo biti opravljene po posameznikovi smrti.

Druga dilema, izhajajoča iz razlike med teoretično in empirično dimenzionalnostjo, se pojavlja pri nekaterih večdimenzionalnih lestvicah, pri katerih so empirični faktorji drugačni od teoretičnih. Tak primer je Collettova in Lesterjeva Lestvica strahu pred smrtjo in umiranjem (*Fear of Death and Dying Scale, 1969*), ki sta jo avtorja oblikovala na podlagi predpostavke, da sta strah pred lastno smrtjo in strah pred smrtjo drugega med seboj dovolj neodvisna, da ju lahko obravnavamo kot dve ločeni psihološki entiteti. Z lestvico sta tako zajela štiri vrste strahov: strah pred lastno smrtjo, strah pred smrtjo drugega, strah pred lastnim umiranjem in strah pred umiranjem drugega. Raziskave so sicer potrdile upravičenost razlikovanja med "mojo smrtjo" in "smrtjo drugega", vendar pa so s kasnejšimi faktorskimi analizami lestvice ugotovili v osnovi lestvice drugačne faktorje oz. dimenzije (Lester, 1974, Schultz, 1977, Livneh, 1985; po: Lester, 1994). Lester (1994) je kasneje pripravil revidirano obliko, kjer je odpravil nekatere pomanjkljivosti originalne lestvice: izenačil je število postavk med posameznimi podlestvicami in jih medsebojno ločil ter s tem omogočil primerjavo skorov na podlestvicah, s spremembo ocenjevalne lestvice pa je olajšal interpretacijo skorov. Oseba sedaj oceni, kako moteče je zanjo oz. ali postane anksiozna, če razmišlja o določenih vidikih smrti in umiranja, npr.:

1. za lastno smrt: popolna izolacija po smrti; zamuditi stvari po smrti; umreti mlad; nikoli več razmišljati ali doživljati; razpad telesa po smrti;
2. za lastno umiranje: telesna degeneracija; bolečina med umiranjem; izguba kontrole nad procesom umiranja; možnost, da bi umrl v bolnišnici brez prijateljev in družine;
3. za smrt drugih: nikoli več komunicirati z umrlim; obžalovanje, da nisi bil prijaznejši

z umrlim, dokler je bil še živ; starati se sam, brez človeka, ki je umrl; občutek krivde zaradi olajšanja, ker je drugi umrl; občutek osamljenosti brez umrlega;

4. za umiranje drugega: biti z nekom, ki umira; govoriti o smrti z nekom, ki umira; gledati človeka, ki trpi zaradi bolečin; premišljevat o tem, da boš nekoč to tudi sam doživljal.

Iz Colletove in Lesterjeve predpostavke o ločljivosti "smrti drugega" in "moje smrti" sta pri oblikovanju svoje Lestvice strahu pred lastno smrtjo (*Fear of Personal Death Scale*) izhajala Florian in Kravetz (1983), ki sta s študijo želela določiti strukturo strahu pred smrtjo glede na religiozno prepričanje. S faktorsko analizo (varimax rotacija) sta potrdila šest faktorjev:

1. izguba samoizpolnitve (konec različnih aktivnosti, nesposobnost razmišljanja, izguba življenjskih radosti);
2. izguba socialne identitete (biti pozabljen, neprizadetost drugih ob moji smrti, življenje drugih bo po moji smrti teklo naprej);
3. posledice, ki jih ima smrt za družino in prijatelje (bolečina zaradi smrti);
4. transcendentalne posledice (negotovost glede posmrtnega življenja);
5. anihilacija selfa (izguba in destrukcija selfa, razpad telesa, destrukcija osebnosti);
6. faktor kazni v posmrtnem življenju (opredeljuje ga samo ena postavka).

Raziskave, v katerih so uporabili to lestvico, dokazujejo njene dobre merske karakteristike in široko uporabnost (Neimeyer, 1997/98).

Hoelter (1979) je na podlagi Boyarjeve lestvice in Templerjeve lestvice oblikoval Multidimenzionalno lestvico strahu pred smrtjo (*Multidimensional Fear of Death Scale*), s faktorsko analizo (ortogonalna solucija, varimax rotacija) pa potrdil obstoj osmih faktorjev, ki vključujejo (Hoelter, 1979, Neimeyer in Moore, 1994):

1. strah pred procesom umiranja: boleče in nasilne smrti (npr. postavke: bojim se počasnega umiranja; bojim se, da bi umrl v požaru; bojim se, da bi umrl zaradi raka);
2. strah pred umrlim: izogibanje človeškim ali živalskim truplom (npr.: odkritje mrtvega telesa mora biti grozna izkušnja; strah bi me bilo iti ponoči samega preko pokopališča);
3. strah pred destrukcijo: obdukcija in kremacija telesa (npr.: ne želim, da bi moje telo po smrti uporabljali pri svojih vajah študentje medicine; ni mi všeč misel, da bi me upepelili);
4. strah za pomembnega drugega: razumevanje, kako bo njegova smrt vplivala na pomembne druge in kako bodo njihove smrti vplivale nanj (npr.: če bi ljudje, ki so mi zelo blizu, nenadoma umrli, bi dolgo trpel; če bi umrl, bi bili moji prijatelji dolgo časa "vsi iz sebe");
5. strah pred neznanim: strah pred ne-bitu (npr.: bojim se, da ni posmrtnega življenja; nihče ne more zagotovo reči, kaj se zgodi po smrti);
6. strah pred zavestno smrtjo: strah pred tem, da bi ga napačno proglasili za mrtvega (npr. verjetno je veliko ljudi proglašanih za mrtve, a so še živi; bojim se, da bi me pokopali še živega);
7. strah za telo po smrti: razkroj in izolacija telesa (npr.: strah me je ob misli, da bo moje telo po smrti razpadlo; strah me je ob misli, da bom po smrti zaprt v krsto);
8. strah pred prezgodnjo smrtjo: smrt, ki bi preprečila dosego pomembnih življenjskih ciljev ali doživetje izkušenj (npr. bojim se, da pred smrtjo ne bi uspel doseči svojih ciljev; strah me je, da ne bi nikoli videl odraščati svojih otrok).

V primerjavi s Collettovo in Lesterjevo lestvico, ki je bila oblikovana na racionalni osnovi, ima Hoelterjeva to prednost, da so podlestvice empirično potrjene, njena pogosta uporaba v raziskovanju - kljub določenim metodološkim nejasnostim - pa kaže

na široko uporabnost (Neimeyer, Moore, 1994).

Conte, Weiner in Plutchik (1982: 775) so z namenom, da bi izdelali "kratek, zanesljiv in veljaven vprašalnik za merjenje odnosa do smrti in umiranja", oblikovali Vprašalnik anksioznosti pred smrtjo (*Death Anxiety Questionnaire*). S faktorško analizo (PC, varimax rotacija) so izločili pet neodvisnih faktorjev, pri čemer zadnjega niso uspeli jasno opredeliti. Tako navajajo štiri dimenzije: strah pred neznanim, strah pred trpljenjem, strah pred osamljenostjo in strah pred osebno ekstincijo.

Wong, Reker in Gesser (1994) predlagajo trikomponentni model sprejemanja smrti, ki ga skupaj z izogibanjem smrti in s strahom pred smrtjo zajema njihov Revidiran profil stališč do smrti (*Death Attitude Profile-Revised*). Pri tem izhajajo iz predpostavke, da sta tako sprejetje smrti kot strah pred njo povezana s človekovo percepcijo osebnega smisla. Na strah pred smrtjo se nanaša sedem postavk:

1. Vznemirja me negotovost, kaj se zgodi po smrti.
2. Zelo me je strah smrti.
3. Strah me je ob dejstvu, da bo zame smrt pomenila konec vsega.
4. Moti me dokončnost smrti.
5. Vznemirja me misel na mojo lastno smrt.
6. Vznemirja me misel na posmrtno življenje.
7. Smrt je brez dvoma neprijetna izkušnja.

Različnost faktorjev pri posameznih avtorjih izvira iz različnih teoretičnih ozadij, na podlagi katerih so nastale posamezne lestvice (npr. konceptualnih razlik), razlik v metodi merjenja (npr. v obsegu merjenja), razlike pa so tudi v statistični obdelavi podatkov (v tipu faktorške analize, kriteriju za ekstrakcijo faktorjev, kriteriju za pomembnost obremenjenosti postavke s posameznim faktorjem).

VPLIV STAROSTI, SPOLA IN RELIGIOZNOSTI NA STRAH PRED SMRTJO

Različnost teoretičnih ozadij, pristopov in metod pri raziskovanju ima za posledico veliko neskladnosti med raziskavami. Tako npr. ostajajo odprta vprašanja: Kakšna je povezanost med starostjo in strahom pred smrtjo? Kako se s starostjo spreminja vsebina strahu pred smrtjo? Po mnenju Contejeve, Weinerjeve in Plutchika (1982) starost sama po sebi ni srednja determinanta izraženosti strahu pred smrtjo, podobno navajajo tudi Swenson (1961), Jeffers et al. (1961), Templer (1971), Lester (1967), Kastenbaum in Costa (1977), Pollak (1980) in drugi (po: Conte, Weiner in Plutchik, 1982). Lester (1967) npr. meni, da so faktorji osebnosti in življenjske izkušnje pri odraslih pomembnejše determinante strahu pred smrtjo kot kronološka starost. Thorston in Powell (1994) poročata o negativni korelaciji med starostjo in strahom pred smrtjo, pri čemer tudi ugotavljata, da je v posameznih življenjskih obdobjih izvor strahu pred smrtjo različen. O specifičnih izvorih strahu pred smrtjo, ki se pojavljajo v posameznih življenjskih obdobjih, poročajo tudi drugi, npr. Neimeyer in Moore (1994), Wong in sod. (1994) ter Fry (1990).

Odprto ostaja tudi vprašanje, kakšne so razlike v izraženosti strahu pred smrtjo med spoloma. Da med njima v globalnem strahu pred smrtjo ni razlik, navajajo Conte, Weiner in Plutchik (1982), Wong, Reker in Gesser (1994) pa trdijo, da jih ni samo v določenih dimenzijah tega strahu, pri drugih dimenzijah pa so. Thorston in Powell (1988) sta npr. ugotovila, da se ženske - v primerjavi z moškimi - bolj bojijo bolečine in izgube telesne integritete, Neimeyer in Moore (1994) pa, da je pri ženskah višji globalni strah pred smrtjo in strah, ki ga merijo posamezne podlestvice, razen tiste podlestvice, ki odraža strah pred neznanim; tu izražajo več strahu moški. Vendar pa Neimeyer (1994) opozarja, da raziskave, ki so uporabljale indeks ogroženosti, ki meri bolj ko-

gnitivne (manj pa čustvene) odzive na smrt, tolikšnih razlik med spoloma niso potrdile. Wong, Reker in Gesser (1994) navajajo, da so ženske bolj nagnjene k veri v posmrtno življenje in da pogosteje vidijo v smrti možen umik iz življenja, medtem ko se moški izogibajo kakršnemu koli razmišljanju o smrti. Odsotnost razmišljanja o smrti pa ni vedno pokazatelj odsotnosti strahu pred smrtjo. V študiji namreč dimenzija izogibanja smrti v primerjavi z drugimi dimenzijami najvišje korelira s strahom pred smrtjo. Iz tega seveda sledi obratno: razmišljanje o smrti in umiranju ne odraža nujno tudi prisotnosti strahu pred smrtjo.

Pri vprašanih smisla smrti in strahu pred njo mnogi avtorji (Frankl, Jung, Lifton) poudarjajo pomen religije. Obstoje posmrtnega življenja, ki je eden izmed temeljev krščanske vere in tudi mnogih drugih ver, omogoča posamezniku, da doživlja smrt kot prehod v novo, višjo obliko življenja. Jung (1977), Yalom (1980) in Frankl (1994) se strinjajo, da je vera v posmrtno življenje psihohigiensko koristna. Raziskave, ki so preučevale odnos med religioznostjo in strahom pred smrtjo, ne navajajo enotnih rezultatov. Delno je razlog za to različna opredelitev predmeta merjenja v posameznih raziskavah, pa tudi omejenost vzorcev. Medtem ko so začetne raziskave zajemale religioznost kot enodimenzionalni konstrukt, npr. pripadnost določeni verski skupnosti, vero v posmrtno življenje ipd., pa je v novejših raziskavah v ospredju večdimenzionalnost koncepta religioznosti. Thorston in Powell (1994) na podlagi več raziskav zaključujeta, da sta religioznost in strah pred smrtjo negativno povezana pri tistih osebah, ki so visoko religiozne in pri tistih z nizko stopnjo strahu pred smrtjo, medtem ko pri osebah z visoko stopnjo strahu pred smrtjo ali nizko religioznostjo ni pomembne povezanosti. Hoelter (1979), ki je v raziskavo zajel samo študente, navaja, da je pri tistih z višjo stopnjo religiozne ortodoksnosti strah pred neznanim nižji, rahlo višji pa strah za pomembnega drugega, strah pred zvestnostjo smrti, strah pred destrukcijo in strah za telo po smrti. Da so med različno močno religioznimi kvalitativne in kvantitativne razlike v izraženosti strahu pred smrtjo, ugotavljata tudi Florian in Kravetz (1983), ki sta Hoelterju (1979) očitala študijo brez teoretične osnove in slabo specifikacijo vzorca z vidika religiozne pripadnosti. Sama sta v svojo raziskavo vključila moške, izraelske žide v starostnem razponu od 18 do 30 let, in ugotovila, da zmerno religiozni izražajo predvsem strah pred vplivi, ki bi jih lastna smrt lahko imela na družino in prijatelje, visoko religiozni pa so izražali strah pred kaznijo v posmrtnem življenju in manj strahu pred anihilacijo selfa. Vendar pa Hoelter (1979) tudi opozarja, da je pri preučevanju odnosa med religioznostjo in strahom pred smrtjo potrebno analizirati tudi vidik posameznih dimenzij strahu pred smrtjo, saj se pozitivna in negativna povezanost v globalni oceni lahko izničita.

* * *

V množici raziskav, ki so bile v zadnjih desetletjih objavljene na temo strahu pred smrtjo, je vedno več tudi teoretično osnovanih, ki pa so empirično še zelo omejene. Poleg tega je za izdelavo globalnega modela strahu pred smrtjo potrebno vključiti različne spremenljivke, npr. eksistencialne koncepte, osebnostne lastnosti, demografske spremenljivke ipd., raziskave pa izvajati longitudinalno.

LITERATURA

- Abdel-Khalek, A. M. 1997: Death, Anxiety, and Depression, *Omega: Journal of death and dying*, 35, 219-229.
- Becker, E. 1987: *Poricanje smrti*. Zagreb: Naprijed.
- Cameron, P. 1968: The imminency of death. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 32, 479-481.
- Collett, L. J., Lester, D. 1969: The fear of death and the fear of dying. *Journal of Psychology*, 72, 179-181.
- Conte, H. R., Weiner, M., Plutchik, R., 1982: Measuring Death Anxiety: Conceptual, Psychometric, and Factor-Analytic Aspects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, 775-78.
- De Paola, S. J., Neimeyer, R. A., Lupfer, M. B., Fiedler, J. 1994: Death Concern and Attitudes Toward the Elderly in Nursing Home Personnel. V: R. A. Neimeyer (ur.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (str. 201-216). Washington: Taylor & Francis.
- Drolet, J.-L. 1990: Transcending Death During Early Adulthood: Symbolic Immortality, Death Anxiety, and Purpose in Life. *Journal of Clinical Psychology*, 46, 148-160.
- Durlak, J. A. 1972: Relationship between Individual Attitudes toward Life and Death. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 38, 463.
- Durlak, J. A. 1973: Relationship between various measures of death concern and fear of death. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 41, 162.
- Feifel, H., Branscomb, A. B. 1973: Who's afraid of death? *Journal of Abnormal Psychology*, 81, 282-288.
- Feifel, H., Nagy, V. T. 1981: Another look at Fear of Death. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 49, 278-286.
- Firestone, R. W. 1994: Psychological Defenses Against Death Anxiety. V: R. A. Neimeyer (ur.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (str. 217-241). Washington: Taylor & Francis.
- Florian, V., Kravetz, S. 1983: Fear of personal death: Attribution, structure and relation to religious belief. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 600-607.
- Frankl, V. E. 1994: *Volja do smisla*. Celje: Mohorjeva družba.
- Fry P. S. 1990: A factor analytic investigation of home-bound elderly individuals' concerns about death and dying, and their coping responses. *Journal of Clinical Psychology*, 46, 737-748.
- Hoelter, J. W. 1979: Multidimensional Treatment of Fear of Death. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 47, 996-999.
- Jung, C. G. 1977: *Duh i život*. Beograd: Matica Srpska.
- Kübler-Ross, E. 1972: On death and dying. V: *Readings in Adult Psychology: Contemporary Perspectives* (eds. L. R. Allman in D. T. Jaffe), 1977, 370-375. New York: Harper & Row.
- Kupperman, S. K., Golden, C. 1978: Personality correlates of attitudes toward death. *Journal of Clinical Psychology*, 34, 661-663.
- Lester, D. 1967: Experimental and correlational studies of the fear of death. *Psychological Bulletin*, 67, 27-36.
- Lester, D. 1994: The Collett-Lester Fear of Death Scale. V: R. A. Neimeyer (ur.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (str. 45-60). Washington: Taylor & Francis.
- May, R. 1980: *Psihologija i ljudska dvojba*. Zagreb: Naprijed.
- Moore, M. K., Neimeyer, R. A. 1991: A Confirmatory Factor Analysis of the Threat Index. *Journal of personality and Social Psychology*, 60, 122-129.
- Musek, J. 1988: *Teorije osebnosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Neimeyer, R. A. 1994: The Threat Index and Related Methods. V: R. A. Neimeyer (ur.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (str. 61-101). Washington: Taylor & Francis.
- Neimeyer, R. A. 1997/98: Death Anxiety Research: The State of the Art. *Omega: Journal of death and dying*, 36, 97-120.
- Neimeyer, R. A., Van Brunt, D. 1995: Death Anxiety. V: H. Wass and R. A. Neimeyer (ur.), *Dying: Facing the Fact*, 3rd edition (str. 49-88). Washington: Taylor & Francis.
- Neimeyer, R. A., Moore, M. K. 1994: Validity and Reliability of the Multidimensional Fear of Death Scale. V: R. A. Neimeyer (ur.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (str. 103-119). Washington: Taylor & Francis.
- Sarnoff, I., Corwin, S. M. 1959: Castration anxiety and fear of death. *Journal of Personality*, 27, 375-385.
- Templer, D. I. 1970: The Construction and the Validation of a Death Anxiety Scale. *Journal of General Psychology*, 82, 165-177.
- Thomas, L. V. 1980: *Antropologija smrti II*. Beograd: Prosveta.
- Thorston, J. A., Powell F. C. 1988: Elements of Death Anxiety and Meanings of Death. *Journal of Clinical Psychology*, 44, 691-701.

- Thorston, J. A., Powell, F. C. 1990: Meanings of Death and Intrinsic Religiosity. *Journal of Clinical Psychology*, 46, 379-391.
- Thorston, J. A., Powell, F. C. 1994: A Revised Death Anxiety Scale. V: R. A. Neimeyer (ur.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (str. 31-43). Washington: Taylor & Francis.
- Tomer, A. 1994: Death anxiety in adult life - Theoretical Perspectives. V: R. A. Neimeyer (ur.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (str. 3-28). Washington: Taylor & Francis.
- Tomer, A., Eliason, E. 1996: Toward a Comprehensive Model of Death Anxiety, *Death Studies*, 20, 343-365.
- Wong, P. T. P., Reker, G. T., Gesser, G. 1994: Death Attitude Profile-Revised: A Multidimensional Measure of Attitudes Toward Death. V: R. A. Neimeyer (ur.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (str. 121-148). Washington: Taylor & Francis.
- Yalom, I. D. 1980: *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.

Človek in barve

MAKS TUŠAK

POVZETEK

Proučevanje barv je interdisciplinarno. Namen mojega dela je poskušati raziskati predvsem psihološko dimenzijo in komponento barv. V luči današnjih teorij in konceptov psihologije barv razumemo barve večplastno: kot pojem, simbol, funkcijo, atmosfero oz. klimo.

Preko barv izražajo ljudje svoje občutke, čustva ter izkušnje. In prav to je ena izmed možnosti in načinov, da psihologi spoznamo človekovo osebnost. Na tej osnovi in znanju je bilo izdelanih mnogo psihodiagnostičnih instrumentov. Tako imenovani "barvni testi" so najbolj znani tovrstni projekcijski preizkusi. Najbolj znani psihologi na tem področju so Lüscher, Frieling in Pfister, v zadnjem času pa je v Združenih državah Amerike vse bolj popularen tudi Hartman. Omenjeni avtorji poskušajo diagnosticirati človekovo osebnost na osnovi posameznikovega oblikovanja, sortiranja ali izbiranja barv in graditve barvnih piramid.

Naše potrebe in želje imajo velik vpliv na naše vedenje. Vsako barvo določa poseben motiv. Rdeča npr. izraža moč in željo po produktivnosti, modra označuje altruizem - ljudje, ki imajo radi modro, želijo ljubiti in biti ljubljene, bela pa simbolizira mir in poskus izogniti se konfliktom. Vsaka barva torej izraža določene želje in potrebe.

Naša raziskovanja potrjujejo tesno povezanost med barvami in osebnostjo. Ugotovili smo pomemben odnos med osebnostnimi lastnostmi in barvami, med samopodobo in barvami ter celo med vrednostnim sistemom in preferencami za barve.

ABSTRACT

MAN AND COLOURS

The study of colours is interdisciplinary. The aim of my contribution is above all to research the psychological dimension and component of colours, as well as relations between colours and human personality. In the light of the current theories and concepts of psychology of colours, we may consider colours as a notion, a symbol, a function, and as atmosphere, i.e. as environment or climate.

People express their own feelings, emotions and experiences through certain colours. And this is one of the very possibilities and ways for psychologists to get to know human personality. On the basis of these findings and knowledge, many psycho-diagnostic instruments, so called "colour tests", have been elaborated. The most famous psychologists that occupy themselves with the research on colours are Lüscher, Frieling, and Pfister, while in the U.S., Hartman is getting more and more popular. These authors attempt to diagnose human personality by investigating the way, how one designs, sorts out or chooses between certain colours, and arranges colour pyramids.

Our needs and desires have a great influence on our behaviour. Each colour is

determined by a specific motive. For example, through red colour people express power and their need to be productive, as well as the search for leadership possibilities. Blue colour indicates altruism - people, who love blue colour, have a need to love and to be loved, and have a very strict moral conscience, whereas white colour is a symbol of peace and attempt to avoid all conflicts. As mentioned, each colour is motivated by specific desires and needs.

Our investigations confirm close relationship between colours and personality. Important relations between personal traits and colours, between self-image and colours, and even between value system and preferences for colours have been established.

Uvod

Barve proučujejo različne znanosti - kemija, fizika, fiziologija in tudi psihologija. Torej je proučevanje barv interdisciplinarno. Barvo kot duševni proces preprosto opredeljujemo z gledanjem. Človek s svojim očesom loči približno 2000 barvnih odtenkov, v sami mavrici več kot 700. S svetlobo in barvo je obkrožen od rojstva do smrti oziroma od svojega nastanka do zdajšnjega življenja. Barve v naravi so torej imele nenehni vpliv na človeka in tako so v njem zakoreninile fiziološke in psihološke pomene. Človek izbira ali odklanja barve zaradi njihove neposredne zveze oz. asociacije s fiziološkimi in psihološkimi potrebami.

O barvi govorimo kot o pojavu, o simbolu, o funkciji in o klimi.

Barva kot pojav

Pri barvi kot pojavu moramo razlikovati predvsem med površinskimi in ploskovnimi barvami. Ploskovne barve nam predstavljajo spektralne barve, medtem ko naj bi se površinske barve navezoval na "površino" različnih teles.

Barva kot simbol

O barvi kot o simbolu je bilo največ napisanega. Lüscher, Pfister, W. Gibson in L. Gibson, Trstenjak, Freeling in Birren so avtorji, ki so se najintenzivneje ukvarjali s simboličnim pomenom barve. Površnemu bralcu bi se sicer lahko zdelo, da se avtorji zelo razlikujejo v določanju simboličnega pomena posameznih barv, vendar do teh razlik ne prihaja zaradi različnih pomenov barv, ampak zaradi tega, ker posamezni avtorji določene barve različno razumejo in si pod določenim imenom barve predstavljajo različne barvne odtenke. Lüscher npr. govori o rdeči barvi in o njenem pomenu, pri čemer ima v mislih opečnato rdečo. Tako se npr. Lüscherjeva simbolična interpretacija navezuje prav na opečnato rdečo barvo, medtem ko Pfister ločuje kar štiri barvne odtenke rdeče barve. V telegrafskem stilu podajam pregled simboličnega pomena nekaterih barv.

Modra barva: Samo pogled na morje ali, še bolje, v nebo nam vsiljuje spoznanje, da je modra najgloblja med vsemi barvami. Pogled se vanjo pogrezne, vedno globlje in globlje, kot v praznino. Praznina je čista, vendar tudi hladna. Zato je modra najhladnejša med barvami. Pomirja srčni utrip in zmanjšuje dihalni ritem. Pomen se razlikuje od odtenka do odtenka: temno modra predstavlja trajne vrednote, pastelno modra domotožje in hrepenenje, nebesno modra nesebičnost, duhovno usmerjenost, ultramarin modra pa čemernost in muhavost.

Rdeča barva: V nas vzbudi asociacijo na kri ali na ogenj. Zato ni čudno, da ima

nekako ambivalenten pomen. Ko je rdeča skrita, pomeni življenje, ko je ni, pomeni smrt. Živo sončno rdeča žene človeka v akcijo, simbolizira lepoto, gorečnost, zdravje, mladost, toplino, akcijo in strast. Je najnasilnejša med barvami. Posameznika kar sili v aktivnost. Dviguje krvni pritisk, pospešuje hitrost dihanja in aktivira telo. Je izraz vitalne sile, žlezne in živčne aktivnosti. Cilj skoraj sleherne aktivnosti pa je zmaga. Tak človek želi zajemati življenje z veliko žlico. V časovnem pogledu rdeča barva označuje sedanost. Tak človek živi za sedaj, za ta trenutek. Seveda imajo tudi pri tej barvi različni odtenki različne pomene. Naj omenimo le purpurno rdečo barvo, ki pomeni veličastnost in božanskost. Značilna je za ljudi, ki bi na druge radi naredili vtis. Radi bi, da bi jih drugi videli kot "nekaj več", s tem pa bi, seveda, druge dojemali kot na nek način odvisne od njih. Čista rdeča barva odraža dominantnost, je oblastna, ukazovalna in gospodovalna barva. Izraža človeka z močno voljo in veliko samozavestjo. Oranžno rdeča pa označuje človeka s poudarjeno nagonsko komponento.

Rumena barva: Rumena barva je najtoplejša med barvami, je najbolj vesela, najbolj ekspanzivna, sili čez vse okvire in vse meje. Predstavlja mladost, veselje, moč, a je tudi simbol za večnost. Je barva plodne zemlje in žitnih polj. Ima bipolaren pomen. Na eni strani predstavlja večnost, na drugi strani propadanje, starost, bližanje smrti. To nam potrjuje tudi asociacija na jesen. Svetlo rumena - citronasto rumena pomeni živahnost, budnost, pa tudi zavist. Živo rumena je topla rumena barva, ki pomeni veselje. Je pa res, da se ljudje, ki imajo radi rumeno, včasih tudi precenjujejo.

Zelena barva: Je nekje med mrzlim in vročim, med modrim in rdečim, med spodnjim in zgornjim. Je barva rastlin in vode. Zelena barva nas osvežuje in pomirja. Na živčni sistem deluje pomirjevalno. Frieling (1974) meni, da zeleno barvo izbirajo ljudje, ki želijo varnost in zanesljivost. Za njih je pomembna realnost, materialnost in sedanost. Svetlo rumenkasto zelena barva pomeni potrebo po duhovnem delu, smaragdno zelena predstavlja energičnost, odločnost, živahnost, iznajdljivost in učinkovitost. Motno zelena - olivno zelena kaže na ljudi, ki se izmikajo neposrednim odgovorom, jabolčno zelena izraža neko lahkost ali preveliko sentimentalnost, morsko zelena pa skriva v sebi zvijačnost.

Vijolična barva: To je barva, ki je sestavljena iz enakih delov modre in rdeče. Je barva skrivnosti. Združuje impulzivno osvajanje rdeče barve z nežnostjo modre. Izbirajo jo ljudje, ki imajo visoke ideale in cilje. Simbolizira pomembnost in veličino. Ljudje, ki jo izberejo, se navadno ne zavedajo svojih napak. Je izredno senzibilna, ni pa odgovorna. Ljudje, ki jim je ta barva všeč, pogosto menjavajo razpoloženja in včasih zapadejo celo v depresivnost.

Rjava barva: Je med rdečim in črnim. Zajema ves interval od oker do barve prsti. V nas vzbuja asociacijo na jesen, na listje, ki odpada, in na žalost. Seveda pa lahko rjava barva kaže preprostost, praktičnost in trdnost. Malokatera barva ima tako izrazito nasprotno pomene. Materialna orientiranost, pridobitništvo ali trdnost, zakoreninjenost, temeljitost in domačnost. Rdeče rjava pomeni seksualnost, srednje rjava predstavlja grabežljivost in pogoltnost, temno rjava pomeni pikolovstvo in razdražljivost, kostanjevo rjava pa simbolizira globino in moč, načrtnost in upornost, vendar ob tem tudi toplino.

Siva barva: Je barva pepela in megle. Je mešanica belega in črnega. Je barva žalosti in žalovanja. Daje vtis žalosti, otožnosti, dolgočasje. Kaže na nevtralnno razpoloženje. Svetlejši odtenki pomenijo strah, srednji lažno drznost, temnejši odtenki pa sebičnost. Največji pomen sive barve je v tem, da jo človek običajno izbere kot nadomestilo za neko drugo, tj. da s sivo prekrije zeleni izbor.

Črna barva: Najpogosteje jo razumemo kot mrzlo in negativno. Pomeni pasivnost in smrt, prastrah, dokončnost in nerešljivost. Kaže na mejo, kjer se življenje konča. Je začetek in konec vsega.

Bela barva: Je absolutna. Je barva vzhoda in zahoda. V fiziološkem smislu je nič, njen pomen pa je čistost, vedrost, oddaljenost.

Oranžna barva: Je najbolj žareča med barvami. Simbolizira razuzdanost in nezvestobo. Je barva ognja in pomeni strast, vznemirjenje in naslado. Je barva otrok, močnih in zdravih ljudi, in je najbolj priljubljena pri primitivnih ljudstvih. Ljudje, ki jim je všeč, so neposredni, ponosni in samozadostni.

Barva kot funkcija

Barvo lahko razumemo tudi kot funkcijo. Ko jo uporabljamo, pogosto ni pomemben njen estetski vidik niti naš odnos do posamezne barve, ampak njena funkcija. Gre za učinke, ki jih imajo posamezne barve na človeka. Tako je funkcijo barve možno uporabiti v oblikovanju prostora, dožemanju časa in moči energije. Barva lahko prostor optično zoži ali razširi, čas lahko raztegne ali skrajša, tj. z barvo lahko vplivamo, da se nam zdi določen čas reakcije daljši oziroma krajši. Z barvo lahko poudarimo ali pa oslabimo energijo, ki jo ljudje izžarevajo. S tem mislimo aplikacijo, ko barva pospešuje ali zavira aktivnost oz. vitalnost telesnih in duševnih sil. Človek barve uporablja, da bi dosegel zelene efekte (npr. različna uporaba barve v šolskih prostorih, na delovnih mestih, v prostorih za zabavo). Zelo velik pomen imajo barve tudi v medicini. Zeleno barvo npr. uporabljajo za nevtraliziranje paslik, ki nastajajo kot posledica prisotne krvi.

Barva kot atmosfera oz. klima

Za človeka je značilno, da dobiva več kot tri četrtine čutnih informacij preko vidnega kanala. Ob vremenski klimi nanj neprestano deluje tudi barvna klima, ki ga čustveno usmerja in mu sooblikuje značaj. Z barvno klimo si naredimo življenje v mestih znosnejše, tudi notranje bivalne prostore si obarvamo tako, da nam je prijetno. Človek sam soustvarja barvno klimo oz. atmosfero.

Barva kot motivacija

Povezanost med barvo in osebnostjo je več kot očitna. Tu mislimo na osebnostne lastnosti posameznika, na človekov značaj. Povezanosti barve z motivacijo smo se do sedaj manj posvetili, zato moramo najprej govoriti o predmetni motivaciji barve. Da človek v vsakodnevnem življenju čistih abstraktnih barv sploh ne zaznava, ampak da se njegovo zaznavanje barve vedno nanaša na določen predmet, je opozoril že Katz (1930). Barvo torej največkrat zaznavamo v odnosu na predmet, ki je obarvan. Tako dobivajo barve svojo končno vrednost ne samo v odvisnosti od barvnega spektra, ampak tudi od kakovosti predmeta, kateremu pripadajo. Govorimo o predmetni oziroma površinski barvi. Znana so raziskovanja Brunerja (1952), Goldmana (1952) in Duncerkera (1952). Slednji je naredil zanimiv preizkus. Iz zelenega blaga je izrezal osla in drevesni list. V nadaljevanju je oboje osvetljeval z močno rdečo barvo. Medtem ko je osel, izrezan iz zelenega blaga, pod vplivom močne rdeče svetlobe že zdavnaj izgubil vtis zelene barve, pa jo je drevesni list še izžareval, se pravi, da so ga zaznavali kot zelenega. Torej: predmet s svojo obliko motivira barvo. Poleg predmetne motivacije je izrazito aktualna tudi simbolična motivacija barve. Po barvi ne spoznavamo samo predmete, ampak tudi pojave, ki jih barve predstavljajo. Barve kažejo preko sebe na pojave, ki jih sicer samih po sebi ne moremo upodabljati v barvah. To je simbolična motivacija barve. Poznamo npr. nacionalne barve, barve ljubezni, barve ljubosumja, klubske barve

itd. Simbolični motivacijski pomen barve uporabljamo predvsem na področju vzgoje, še pogosteje pa, v zadnjem času, na področju oglaševanja. Barva skupaj z osvetlavo tvori atmosfero, v kateri živimo. Tako govorimo o še bolj specifičnih atmosferah - o šolski atmosferi, delovni atmosferi itd. Barva vpliva na biološko počutje človeka. Psiholog Brinkmann je povabil v goste dobre poznavalce barve. Med večerjo pa je namenoma spremenil svetlobo. Začel je svetiti z močno vijolično barvo. Meso je dobilo podobo trohnenja, vabljiva hrana je izgledala krvavo rdeče. Najobčutljivejšim je postalo slabo, drugim je minil tek. Ko je osvetlavo ponovno spremenil na začetno, je družčina oživila. Eksperiment potrjuje biološko motivacijo barve. Poznamo pa še subjektivno motivacijo barv, ki ima pomembno vlogo v psihodiagnostiki človekove osebnosti. Človek v vsako barvo vnaša svoja čustva in doživetja. Čustven prenos barv pa se dogaja tudi v naši okolici. Zadnje čase veliko govorijo tudi o miljejski motivaciji barv, ki poudarja predvsem vpliv klime in vpliv mode. Južni narodi s svetlimi, dolgimi dnevi in toplim podnebjem imajo živahnejši temperament in izbirajo žive barve.

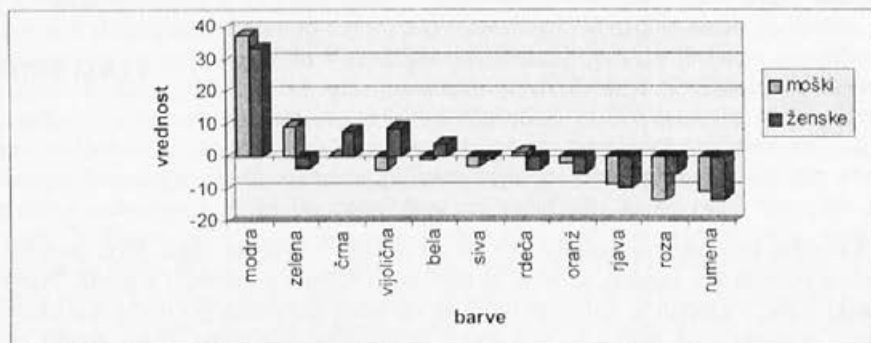
Barve kot diagnostični instrument

Med psihologi je kar nekaj avtorjev, ki so s pomočjo barve skušali spoznavati človekovo osebnost. Pfister je že 1946. leta sestavil test barvnih piramid. Poskusna oseba ima na razpolago štiriindvajset različnih odtenkov rdeče, modre, zelene, oranžne, rumene in rjave barve. Na razpolago pa ima še sivo, belo in črno barvo. Način graditve piramide in vključenost oz. izključenost barv omogočata psihologu, da s pomočjo Jungove analitične teorije dobro opiše osebnost preizkušanca. Mogoče so v javnosti bolj znani Lüscherjevi psihodiagnostični preizkusi, ki se opirajo na izbor in razvrščanje posameznih barv. Lüscher jih je v svojem plodnem življenju razvil kar nekaj (Lüscherjev barvni test, Lüscherjev hiter barvni test, Štiribarvni človek; 1969-1977). Tudi Frielingov test barvnih ogledal (1974) je kar dobro poznan in pogosto uporabljen. S pomočjo tega preizkusa je možno poleg karakterja spoznavati tudi interesna zanimanja posameznika. Vsi ti barvni psihodiagnostični preizkusi spadajo med projekcijske preizkuse in so doživeli niz modifikacij. Zaradi zapletenosti in manjše popularnosti pa je le malo psihologov, ki bi jih v celoti dobro obvladalo in uporabljalo. V zadnjem času je v Združenih državah Amerike postal zelo pomemben Hartman, ki je izdelal barvni test, ki je postal dokaj popularen. Hartman daje s svojo "The Color Code" (1998) ali "barvno kodo" zanimiv opis osebnosti. Različne vidike osebnosti in vedenja je grupiral v štiri barvne kategorije - rdečo, belo, modro in rumeno. Naše vedenje določajo naše potrebe in želje. Vsaka od navedenih barv pa ima v ozadju zelo močen motiv (rdeča-moč, modra-altruizem, bela-mir, rumena-igro in zabavo).

Priljubljene barve v Sloveniji

V Sloveniji se je s psihologijo barv najbolj celostno ukvarjal Trstenjak. Njegova raziskava iz leta 1978 še danes služi kot standard oz. osnova nadaljnjim novim ugotovitvam. V zadnjih letih smo v okviru različnih široko zasnovanih projektov v zvezi s psihologijo barv preverjali, katerim barvam dajemo prednost, ter odnos priljubljenih barv z osebnostnimi lastnostmi in vrednostnim sistemom prebivalstva. Na tem mestu podajamo samo najbolj splošen pregled priljubljenosti barv v Sloveniji, in sicer med srednješolsko populacijo, na katero še posebno pomembno deluje tudi okolje z modnimi in klimatskimi smernicami.

Tabela 1: Barvne preference pri slovenskih srednješolcih (N= 2500; Tušak, 1998).



Legenda: Vrednost predstavlja % p.o., ki barvo označijo kot simpatično, od tega odštejemo % p.o., ki to barvo prepoznavajo kot zoprno.

Rezultati potrjujejo, da so splošne tendence v izbiri barv v Sloveniji enake oz. podobne tistim v svetu, saj je tudi pri nas najbolj pozitivna modra barva. Fantom je najbolj simpatična modra, sledi ji zelena, nesimpatična pa jim je roza, rumena in rjava. Druge barve so opredeljene kot indifrentne. Dekletom je prav tako najbolj simpatična modra, nato vijolična in črna, nesimpatična pa jim je rumena in rjava, oranžna, rdeča in zelena.

Naša raziskovanja nakazujejo še nekatere dodatne povezave. Posebej izpostavljamo povezanost s človekovim vrednostnim sistemom, z njegovimi vrednotami, z načinom, kako osmišlja življenje, itd. V naslednjih letih bomo s sistematičnimi raziskavami poskusili natančneje osvetliti še omenjeno področje.

LITERATURA

- Biren, F. (1961). *Color, Form and Space*. Einhold Publishing Company, New York.
- Biren, F. (1992). *Color Psychology and Color therapy*. Carol Publishing Group, New York.
- Frieling, H. and Schmidt, E. (1974). *Der Frieling Test*. Muster - Schmidt Verlag, Göttingen.
- Heller, E. (1989). *Wie farben wirken*. Farbpsychologie, Farbsymbolik, Kreative Farbgestaltung. Rowohlt Verlag GmbH, Hamburg.
- Hartman, T. (1998). *Color Code*. Scribner, New York.
- Katz D. (1930) *Der Aufbau der Farbwelt*, Leipzig 1939.
- Lüscher, M. (1969). *The Lüscher Color test*. Pocket books, Gulf & Western Corporation, New York.
- Lüscher, M. (1977). *Der 4-Farben Mensch*. Wilhelm Goldman Verlag, München.
- Trstenjak, A. (1996). *Psihologija barv*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana.
- Tušak, M. (1997). *Risanje v psihodiagnostiki I* (3. izdaja), ZIFF, Ljubljana.
- Tušak, M. (1994). *Colour preferences, colour symbolism and personality*. Proceedings of IV. International Symposium of Colour and colorimetry, Bled, 67-71.
- Tušak, M. (1998). *Colours and Personality*. V. International symposium of Colour and colorimetry, Brdo. 1998, 40-45.

Ob stoletnici rojstva Klementa Juga

TANJA PIHLAR

Letošnje leto mineva natanko sto let od rojstva Klementa Juga. Širši javnosti je večinoma poznan kot alpinist, ki se je še zelo mlad smrtno ponesrečil v gorah. Njegovi planinski spisi, v katerih je opisoval svoja alpinistična doživetja, po sodbi marsikaterih še danes spadajo med najboljšo slovensko alpinistično literaturo. Manj znano pa je dejstvo, da je bil Klement Jug tudi filozof, da je bil Vebrov učenec in to celo eden izmed njegovih najboljših učencev. Ob tej priložnosti naj spregovorimo nekaj besed o njegovem življenju in delu.

1. Biografski podatki

Rodil se je 19. novembra 1898 v Solkanu kot najmlajši od šestih otrok. Oče je bil mizar, mati je hodila v bližnjo Gorico prodajat zelenjavo in cvetje. Osnovno šolo je obiskoval v Solkanu in Gorici, jeseni 1910 se je vpisal na goriško gimnazijo, ki jo je zaradi izbruha prve svetovne vojne končal v Ljubljani leta 1919. Že od dijaških let dalje se je zanimal za aktualna narodnostna vprašanja. Sodeloval je v različnih narodnostno naprednih društvih, pisal je za *Dijaški almanah*, razširjal je mladinski časopis *Preporod*, med prvo svetovno vojno je odšel v vojsko na južno Tirolsko.

Leta 1919 se je vpisal na novo ustanovljeno Aleksandrovo univerzo v Ljubljani. Kot prvi glavni predmet je vpisal filozofijo in kot drugega naravoslovje. Za njegovo nadaljno poklicno pot je bilo odločilno srečanje s Francetom Vebrom, ki je leta 1920 dobil mesto univerzitetnega docenta na univerzi v Ljubljani. Veber je študiral na graški univerzi pri Alexiusu Meinongu, začetniku predmetnostne teorije, in je bil - vsaj na začetku - njen zvest zagovornik. S svojimi filozofskimi idejami je vzbudil zanimanje v širšem krogu slušateljev različnih smeri. Med njimi je še posebej izstopala skupina mladih študentov, ki se je vneto udeleževala diskusij in zvesto sledila njegovi misli. Tu naj omenimo samo nekatere: Almo Sodnikovo, Franja Čibeja, Vladimirja Bartola, Zorka Jelinčiča, Mirka Hribarja, Stanka Gogalo, Franja Žgeča; pozneje so se jim pridružili še Cene Logar, Emil Hrovat, Vinko Brumen, Rudolf Trofenik, Vladimir Kante in Milan Rakočević. Veber je v Jugu že zgodaj odkril nadarjenost za filozofijo. Jug se je sicer goreče navduševal za njegovo filozofijo, vendar pa je ohranil tudi kritičnost in pogosto ni varčeval s kritičnimi opazkami. O njunem prijateljskem odnosu najbolje pričajo besede, ki jih je zapisal Veber ob njegovi smrti v *Planinskem vestniku*: "Imenoval me je rad svojega učitelja in dobrotnika; zdaj smem pribiti, da je bil najmanj v enaki meri on moj učitelj in dobrotnik. Moj učitelj: z dejanskim svojim življenjem me je učil trdo verovati v človeštvo, osobito pa v ono, od katerega je vse odvisno, v mladino. Moj dobrotnik: ure, ki sem jih prebil z njim, spadajo z onimi, ki sem jih preživel svojčas v krogu svojih lastnih učiteljev, med najlepše ure mojega življenja, ki bi jih ne zamenjal za 'celo življenje'".¹

¹ France Veber: "Dr. Jugova miselnost", *Planinski vestnik* št. 10/11, 1924, str. 235.

14. junija 1923 je opravil absolutorij. Nekaj dni kasneje, 27. junija, je promoviral za doktorja filozofije z 240 tipkanimi stranmi dolgo razpravo, ki je imela naslov "O nagonskih doživljajih. I. del. O vzročnosti duševnosti". V njej je načel zapleteno vprašanje vzročnosti doživljajev, ki v brentanovski tradiciji spada v domeno genetične psihologije. 2. julija 1923 je bil nato imenovan za asistenta v seminarju za teoretično filozofijo. Na Vebrovo pobudo je še istega leta odšel za dva semestra študirat na univerzo v Padovi k eksperimentalnemu psihologu in nekdanjemu Vebrovemu učitelju Vittoriju Benussiju. Toda njegova pričakovanja se niso izpolnila, saj mu eksperimentalna psihologija ni nudila odgovorov na vprašanja, ki so ga v tem času zapolnjevale. V Padovi se je začel intenzivneje ukvarjati z etično problematiko. Izdelal je zasnutek za svojo etiko, ki jo je nameraval predložiti kot svoj habilitacijski spis. Vendar je delo ostalo v fragmentarni obliki - med poletnimi semestralnimi počitnicami se je pri plezanju 11. avgusta 1924 smrtno ponesrečil v zahodnem delu severne Triglavске stene.

2. Dela

Za časa svojega življenja je Jug objavil samo nekaj krajših spisov o svojih alpinističnih doživetjih, ki so v letih 1922-24 redno izhajali v *Planinskem vestniku* (gl. bibliografijo na koncu članka). S področja filozofije sam ni ničesar objavil. Vsi njegovi spisi s filozofsko vsebino so ostali v rokopisu. Danes njihovega točnega števila ni več mogoče zanesljivo ugotoviti, čeprav je videti, da jih ni bilo tako malo. Po navedbah Vladimirja Bartola in Zorka Jelinčiča² naj bi njegova filozofska zapuščina obsegala naslednje rokopise:

a) seminarske naloge, ki jih je Jug redno pisal vsak semester. Znani so naslovi nekaterih: "O heteronimiji čustev" (zimski semester 1920/21), "O evidenci in zunanji zaznavi" (poletni semester 1920), "O vrednočenjih (kompleksi in variante), I. del" (zimski semester 1921/22), "O vrednočenjih (elementi vrednočenj), II. del" (poletni semester);³

b) predavanja in koncepte zanje: "O vrednočenjih", "O vesti", "Psihološki temelji vzgoje", "O grehu in zadoščenju", ipd.;⁴

c) različne zapise in zabeleške: "Problemi moralnih ± dejanj iz dnevnega življenja", "Praktični problemi: Eseji iz življenja, vzgoje in politike (Pregled od[nosni] material I-VII)", "Vrednostna Č(ustva) in Str(emljenja), Psihološki material", "Socialni problemi", "Zgodovinski materializem", "Turistika", "Izvor dobrega in zlega (sozlo) ...", "Nazornost", "O bistvu smisla", "Psihološki temelji vzgoje", "O vesti", "Diskretnost", "O spolnem problemu", "Determiniranje duševnosti", ipd.;⁵

d) gradivo za etiko;

e) doktorsko disertacijo "O nagonskih doživljajih. I. del. O vzročnosti duševnosti" iz leta 1923.

Po njegovi smrti je nameraval Veber izdati pretežni del njegove filozofske zapuščine, vendar se mu je ta namera posrečila zgolj v manjši meri: leta 1925 je v reviji *Gruda* izšlo njegovo predavanje z naslovom "O človeški vesti"; leta 1930 je bila v *Odmevih* objavljena njegova seminarska naloga z naslovom "Evidenca in spoznavanje"

² Gl. V. Bartol: "O literarni zapuščini Klementa Juga" in Z. Jelinčič: "Jugovi spisi, filozofska dela v rokopisu, spisi o Jugu", v: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski filozof* (Z. Jelinčič, V. Kajzelj, V. Bartol), Planinska zveza Slovenije, Ljubljana 1956, str. 60-67 in 77-78.

³ Gl. Jelinčič, prav tam, str. 77.

⁴ Gl. Bartol, prav tam, str. 60.

⁵ Gl. Bartol, prav tam, str. 62.

(gl. bibliografijo). Nič bolj usoda ni bila naklonjena njegovi disertaciji, ki ni bila nikoli objavljena: zataknilo se je namreč že pri iskanju založnika. Poleg tega se je pozneje celo izgubila. Tu naj omenimo še, da se je Veber z obravnavo Jugovih spisov ukvarjal tudi v svojem seminarju, da bi z njimi seznanil širši krog študentov, in sicer jim je posvetil zimski in poletni semester 1925/26. Z njegovo zapuščino so se poleg Vebra ukvarjali še nekateri drugi - v tej zvezi velja omeniti zlasti Bartola in Jelinčiča - vendar z izjemo nekaterih krajših fragmentov ni bilo več ničesar na novo objavljenega.

Po vsem videzu je večji del njegove filozofske zapuščine danes izgubljen. Svoje so naredila vojna leta, preselitev filozofskega seminarja na Filozofsko fakulteto, ipd. Tri njegove seminarske naloge - "Historični materijalizem", datirano z dne 20. 12. 1922, "O evidenci in zunanji zaznavi, 2. del" (ta naloga nima datuma) in obsežnejše seminarsko delo, ki obsega 65 strani v rokopisu in pri katerem naslov in letnica nastanka nista več ohranjeni - danes hrani rokopisni oddelek NUK-a v Ljubljani.

Iz tega je razvidno, da Jugove filozofske misli danes ni več mogoče v celoti rekonstruirati. Premalo je ohranjenega gradiva, izgubljena je tudi njegova doktorska disertacija, na podlagi katere bi bilo mogoče povedati kaj več o njegovem razhajanju z Vebrovo filozofijo. Po drugi strani pa je Jug umrl premlad, tako da se njegova filozofska misel še ni uspela povsem do kraja izkristalizirati. Zato smo se pri prikazu njegove misli prisiljeni v večji meri opirati na to, kar so o njem zapisali njegovi sodobniki, zlasti Veber, čeprav tega ni veliko in je še to bolj informativne narave. Toda nedvomno je dejstvo, da je bil Jug nadarjen filozof; o tem pričajo vsi njegovi kolegi, pa tudi Veber ga na večih mestih označuje kot enega izmed svojih najboljših učencev.

Jug se je ukvarjal predvsem z opisno (ali analitično) psihologijo in spoznavno teorijo, proti koncu svojega študija pa se je začel posvečati tudi problemom razvojne psihologije in etiki. V njegovih prvih spisih je mogoče opaziti, da v glavnem sledi Vebrovim izvajanjem, četudi se ne strinja vselej z njim, medtem ko se v svojih poznejših spisih, zlasti pa v svoji doktorski nalogi, že začne oddaljevati od njegove filozofije. Tu bomo njegove spise prikazali po posameznih področjih.

3. Psihologija

Spisov, ki se ukvarjajo s psihološko tematiko, je ohranjenih izredno malo. Jug se je sprva - tako kot Veber - ukvarjal predvsem z opisno ali analitično psihologijo. Rekli smo že, da je Veber v prvem obdobju sledil Meinongovi predmetnosti teoriji, ki pa jo je pozneje v precejšnji meri predrugačil. Zato je tudi v Jugovih spisih iz tega časa opazen vpliv te teorije. Videti je, da je podobno kot Veber - in za razliko od Meinonga - dajal večji poudarek psihološkemu raziskovanju.

Za Vebra je psihologija disciplina, ki spada v organski sestav filozofskih znanosti.⁶ Je samostojna znanost in ima tako svoj predmet kot tudi metodo raziskovanja. Predmet psihologije so duševni pojavi, ki so nam dostopni v notranji izkušnji. V skladu s tem jo Veber definira kot vedo o predmetih notranje izkušnje. V prvi vrsti ji pritičeta dve nalogi: prva naloga psihologije je opisovanje, razčlenjevanje in razvrščanje duševnih pojavov ter iskanje splošnih zakonitosti, ki veljajo med temi pojavi. S tem se ukvarja opisna ali analitična psihologija. Druga naloga psihologije je razlaga duševnih pojavov, kar pomeni, da se ukvarja tudi z raziskovanjem njihovih vzročnih pogojev. To spada v domeno eksperimentalne psihologije. Temeljna metoda psihologije je samoopazovanje: z njim je mišljeno opazovanje doživljavaev, kakor jih doživlja raziskovalec sam, pri čemer predpostavljamo, da imajo vsi ljudje enake doživljavae. Eksperimentalna

⁶ Gl. F. Veber: *Analitična psihologija*, Kleinmayr & Bamberg, Ljubljana 1924, str. 5 in nasl.

psihologija poleg te metode uporablja tudi eksperiment, tj. namerno povzročanje tistih duševnih pojavov, ki jih želi raziskati. Z njim si pomaga zlasti pri razlagi pojavov, ki so težje dostopni opazovanju. Seveda pa je pri svojem raziskovanju povsem odvisna od dognanj opisne psihologije.

Videti je, da je bil tudi Jug podobnih misli. Tako kot Veber deli doživlja je na dve veliki skupini: na razumske in na emocionalne doživlja je, pri čemer spadajo k prvim predstave in misli, k drugim pa čustva in stremjenja. Kot je razvidno iz naslovov seminarskih nalog, se je ukvarjal zlasti z analizo emocionalnih (ali nagonskih) doživlja je, in sicer v prvi vrsti z vrednostnimi čustvi (veselje, žalost, spoštovanje, zaničevanje, strah in pogum, ipd.), medtem ko ga razumski del duševnosti ni pritegnil v takšni meri. Gradivo za svoje psihološke analize je večinoma črpal iz svojih lastnih doživetij, pa tudi doživetij, ki mu jih je nudila bližnja okolica. Pogosto se je skliceval tudi na primere iz književnosti; navajal je zlasti Cankarja, Župančiča, Aškerca, Prešerna, ipd., pozneje pa tudi Dostojevskega in Tolstoja.

V edinem ohranjenem spisu, ki obravnava psihološko problematiko (naslov in letnica nastanka nista znani), se Jug ukvarja z analizo duševnih aktivnosti, s katerimi spoznavamo predmete višjega reda. Takšnih aktivnosti je več vrst, in sicer jih razlikuje glede na to, ali povzročajo spremembo na vsebinski ali aktini strani doživlja jev: vsebinska aktivnost je npr. sklepanje, ki ga najdemo pri vseh vrstah doživlja jev; za aktino aktivnost pa je značilno, da vede od pristnih k nepristnim doživlja jem. V tem spisu Jug posebej obravnava tudi pojmovne doživlja je. Po njegovem mnenju predmeti takšnih doživlja jev niso samo predmeti nasploh, do katerih pridemo z abstrakcijo, ampak tudi posamični predmeti. Pojmovne doživlja je je zlasti težko ločevati od nepristnih predstav. Za njihovo razlikovanje ponuja Jug naslednji kriterij: medtem ko je za realizacijo in trajanje nepristnih predstav potrebna duševna aktivnost, pa so pojmovni doživlja ji po svojem značaju pasivni.

Tu velja omeniti, da Juga psihologija ni zanimala samo kot teoretična disciplina, ampak je vseskozi poudarjal tudi njen praktični pomen. Menil je, da lahko njena dognanja s pridom uporabimo v praktičnem življenju. V pismu Vebru z dne 12.7. 1921 pravi o tem takole: "Kar se tiče filozofije, imam vsaj začasno skoro edino v psihologijo zaupanje. Prvič je tu možna mnogo večja znanstvenost nego v ostalih disciplinah, ker uporabljamo empirijo, teorijo pa lahko empirično kontroliramo. Drugič pa ima psihologija tudi velik praktični pomen. Imamo mlado državo, ki komaj diha radi notranjih bojov. Koliko bi ji koristil psiholog, ki bi znal najti sredstva za konsolidacijo duš, za organizacijo teh mnogoličnih volj. In taka sredstva se dajo najti".⁷ Jug je svojo pogloblitvo nalogo videl ravno v tem, da z znanostjo koristi svojemu narodu. V omenjenem pismu Vebru nadaljuje takole: "Če ste brali mojo zadnjo nalogo, ste opazili, kako sem stremel pri svojem delu, da odkrijem zakone, ki determinirajo doživlja je. Nekaj takih zakonov sem podal že v nalogi, podrobno pa bom determiniranje doživlja jev obdelal v disertaciji. Snovi imam že precej. Jaz pojdem v tej smeri dalje, ker ima to delo vrednost za znanost in za narod, in me vedno bolj priteguje nase. Kar more, to mož storiti je dolžan. In če morem koristiti v dveh smereh, tudi moram".

Pozneje se je začel zanimati tudi za vprašanja genetične psihologije. Zanimal ga je zlasti realni potek doživljanja, nastajanje in minevanje doživlja jev. S temi vprašanji se je ukvarjal že v svojih zadnjih seminarskih nalogah, podrobneje pa jih je obdelal v svoji doktorski disertaciji. Ker danes ni o tem ohranjenega nobenega gradiva, se tu opiramo

⁷ To Jugovo pismo Vebru se nahaja v Vebrovi zapuščini, ki jo hrani Raziskovalni in dokumentacijski center za avstrijsko filozofijo iz Gradca.

na Vebrov sestavek "Dr. Klement Jug - človek in znanstvenik".⁸

Po Vebrovih besedah je Jug v svoji disertaciji skušal podati razlago emocionalnih pojavov. Razložiti nek duševni pojav pa v prvi vrsti pomeni, da poiščemo vzrok, ki je ta pojav povzročil. Jasno je, da nam pri tem golo samoopazovanje ne more več zadoščati, čeprav seveda brez njega razlaga duševnih pojavov ni mogoča. Vendar pa je Jug odklonil tudi eksperiment, ki ga v ta namen uporablja eksperimentalna psihologija. Namesto tega si je pomagal z induktivno metodo, s katero naj bi psihologija dobila "materijal iz istinitega življenja" (prav tam, str. 63) in ki naj bi mu zagotovila predvsem širšo bazo podatkov za raziskovanje. Rezultati, do katerih je prišel po taki poti, so bile induktivne posplošitve, katerim pa za razliko od rezultatov, dobljenih z eksperimentiranjem, manjka empirična verifikacija. Takšno psihologijo imenuje Veber analitično-induktivna psihologija, njeno metodo pa induktivno samoopazovanje (prav tam, str. 62). Po njegovem mnenju ima takšna psihologija prednost pred obema klasičnima psihološkima disciplinama: pred opisno psihologijo, kolikor imajo njene ugotovitve tudi induktivno podporo, pred eksperimentalno pa, ker z njeno pomočjo pridemo do splošnih zakonov razvoja duševnosti, ne da bi obtičali pri množici posamičnih dejstev. Seveda pa danes takšne psihologije ni več mogoče objektivno oceniti.

4. Spoznavna teorija

Nekoliko več je ohranjenih spisov, ki obravnavajo spoznavnoteoretska vprašanja. Za Juga je spoznavna teorija neločljiva od psihologije, saj nam edino slednja more pokazati pravo pot do rešitve vseh spoznavnoteoretskih problemov. Zanimiva je zlasti njegova seminarska naloga z naslovom "Evidenca in spoznavanje", ki je bila objavljena postumno v *Odmevih* (gl. bibliografijo). V njej je Jug izpričal že znatno mero samostojnosti; prav tako je lepo vidno, v katerih točkah se ne strinja z Vebrom. Spis je po vsebini razdeljen na tri dele: na začetku povzame Jug temeljne Vebrove misli, ki jih nato podvrže kritiki, na koncu pa poišče rešitve, ki se mu zdijo ustreznejše.

Za Vebra je vsako spoznanje neka trditev, čeprav pri tem ne velja, da bi bila tudi vsaka trditev že spoznanje.⁹ Zato je treba najti kriterij, po katerem bi lahko trditve, ki so spoznanja, razlikovali od trditve, ki to niso. Odgovor na to vprašanje dobimo, če si ogleđamo razliko med trditvami in drugimi vrstami misli, tj. dopustitvami. Tako kot Meinong meni Veber, da so samo trditve misli s prepričanjem. Prepričanje pa ima različen izvor: tako lahko izvira bodisi a) iz misli same, b) iz njenih psiholoških podlag ali pa c) iz povsem drugih dejavnikov, kot so ponavljanje, čustva in sugestija. V prvem in drugem primeru so prepričanja avtonomna, v zadnjem primeru pa imamo opravka s heteronomnim prepričanjem. Po Veburu so vsa spoznanja avtonomna prepričanja, medtem ko heteronomnim prepričanjem ne moremo pripisati spoznavne vrednosti. Avtonomna prepričanja so poleg tega tudi razvidna; evidenca je namreč lastnost, ki pripada zgolj spoznanju. Na podlagi zgornjega razlikovanja je mogoče ločiti tudi apriorno in aposteriorno spoznanje: apriorna spoznanja so trditve, pri katerih prepričanje izvira iz predočevanja misli same; pri aposteriornem spoznanju pa izvira iz predočevanja psiholoških podlag misli.

Jug kritizira Vebra v več točkah. Tako meni, da je razlikovanje med avtonomnim in heteronomnim prepričanjem samo zunanji znak spoznanja in ne kriterij, s katerim bi

⁸ Ta sestavek je bil objavljen v: *Dr. Klement Jug*, Izdalo in založilo Dijaško društvo 'Adrija' v Gorici, Gorica 1926, str. 47-79.

⁹ Za več o Vebrovi spoznavni teoriji gl. Bojan Žalec: "Spoznavna teorija zgodnjega Vebra", *Analiza* št. 1, Ljubljana 1997, str. 127-136.

lahko določili, ali je neka trditev spoznanje. Spoznanje običajno sploh predhodi prepričanju: kdor nekaj spoznava, dopušča to najprej samo kot domnevo, da bi šele potem, ko je to spoznal, imel o tem tudi prepričanje. Prav tako je v posameznih primerih težko ugotoviti, od kod izvira prepričanje. Pri določitvi spoznanja je Veber obtičal v "blodnem krogu": po Jugu se do takšnega kriterija za spoznanje lahko dokopljemo le, če že prej vemo, kaj je spoznanje. Toda pglavilna napaka, ki jo je pri tem zagrešil Veber, je v tem, da je ta kriterij iskal v aktini strani doživljajev, namesto da bi ga postavil v njihovo vsebino. Kot meni Jug, se namreč trditve, ki so spoznanja, od vseh ostalih trditev ločijo ravno po predmetu. Predmeti trditev pa so dejstva. In dejstva, ki jih lahko spoznamo, so za razliko od ostalih dejstev, ki niso predmet spoznanja, faktična, istinita. Trditve, ki so spoznanja, nam torej predočujejo ravno faktičnost dejstev. S tem pridemo do nove opredelitve evidence: evidenca je "ona komponenta na miselni vsebini, ki predočuje istinitost dejstva" (prav tam, str. 47). Jugova definicija spoznanja se tako glasi: "spoznavanje je misel, koje vsebina vsebuje tudi evidenco, t.j. predočevalca istinitosti" (prav tam, str. 49). Na tem mestu je mogoče ločiti tudi spoznanje od prepričanja: pri spoznanju je naša pozornost usmerjena na predmet, na faktičnost dejstva, medtem ko pri prepričanju ostaja na subjektivni strani, pri resničnosti misli. V nadaljevanju spisa Jug razišče, v čem se apriorno in aposteriorno spoznanje razlikujeta med seboj. Kolikor imamo pri obeh opravka z eno in isto evidenco, je očitno, da razlike med njima ne gre iskati v evidenci. Prav tako so v zmoti tisti, za katere je ta razlika v nujnosti (apriorno spoznanje je nujno) ali v psiholoških faktorjih (apriorno spoznanje je razumevanje z vpogledom) (prav tam, str. 52). Nič bolj uspešen ni poskus, da bi apriorno spoznanje poistovetili z neeksistenčnim in aposteriorno z eksistenčnim spoznanjem: po Jugu lahko a posteriori spoznamo tudi neobstoječe predmete in a priori predmete, ki imajo eksistenco. Toda nedvomno je, da je ta razlika med obema vrstama spoznanja na predmetni strani, in sicer gre za razliko v veljavnosti dejstev. Ta pa je lahko brezčasna ali časovno omejena. Za Juga je tako apriorno spoznanje spoznanje, s katerim spoznavamo brezčasna dejstva, medtem ko aposteriori spoznamo dejstva, ki imajo začasno veljavnost (prav tam, str. 54). V sklepnem delu spisa Jug ugotavlja, da lahko na dejstvih razločimo tri kvalitativne komponente: pozitivnost oziroma negativnost, faktičnost in veljavnost dejstev. Na doživljajski strani jim ustrezajo pozitivnost oziroma negativnost, evidenca in apriornost ali aposteriornost kot predočevalca brezčasne oziromačasne veljavnosti dejstev. To so vsebinske komponente misli. V skladu s tem opredeli Jug spoznanje kot misel, katere vsebina ima dve kvalitativni komponenti, in sicer pozitivnost ali negativnost in evidenco; apriorno in aposteriorno spoznanje pa imata poleg teh kot tretjo komponento tudi apriornost oziroma aposteriornost.

Omeniti velja še krajši spis z naslovom "Evidenca in zunanja zaznava", ki ni datiran in v katerem Jug načne vprašanje, kaj lahko spoznamo z zunanjo zaznavo. Spis je po svoji vsebini pretežno kritično naravnani; v njem podvrže kritiki nekatere Meinongove in Vebrove trditve, čeprav v osnovi sledi Vebrovim izvajanjem. Jug se je v svoji obravnavi omejil na zaznavo realnih osnov. V nasprotju z Meinongom meni, da ne zaznavamo samo eksistence stvari, ampak tudi dejstva. Ali natančneje: to, kar v prvi vrsti zaznamo z zunanjo zaznavo, so takovostna dejstva (kot npr. papir je bel). Kar zaznamo na tak način, so fenomenalne lastnosti stvari, medtem ko stvari, ki so nosilci teh lastnosti, ne zaznamo. S tem smo prišli do razlike med kajstvom in kakovostmi. Pri tem je stvar na sebi, noumenon, za Juga neka svojevrstna realnost, ki jo fenomenalne lastnosti določajo le toliko, da jo lahko zaznamo. Vendar pa je samo pripisovanje lastnosti stvarem na sebi že razlaga in ni več stvar zaznave. Stvari na sebi so kot kajstva predmeti višjega reda in jih ne moremo zaznati, če ne zaznamo hkrati tudi njihovih lastnosti; nasprotno pa lastnosti lahko zaznamo, ne da bi zaznali stvari na sebi. Toda

čepprav so za nas nezaznatne, a prior vemoi, da obstajajo, in sicer na podlagi zakona, da ni kajstev brez lastnosti in nasprotno. Na podlagi tega zakona je mogoče sklepati tudi na obstoj noumenalnih lastnosti, pri čemer nam fenomenalne lastnosti služijo kot pomožni predmeti za njihovo spoznanje. Jug meni dalje, da so tudi nekatera spoznanja o zunanjem svetu po svoji naravi apriorna, čeprav slonijo na empiričnih dognanjih. Tako denimo a priori spoznamo, da je svet, ker eksistira, večeni; da v njem vlada kavzalnost; da stvari ne morejo obstajati brez lastnosti ipd., pa tudi že samo eksistenco stvari.

5. Etika

Z etično problematiko se je začel Jug podrobneje ukvarjati v času svojega študija v Padovi. Ta disciplina mu je bila najbližje: omenili smo že, da zanj teorija in vsakdanja izkušnja nista bili medsebojno ločljivi. Toda čeprav njegovo ukvarjanje z etiko časovno sovпада z Vebrovim (ta je ravno leta 1923 izdal svojo obsežno delo *Etika*), pa se od njega močno razlikuje. Kot je znano, je Veber skušal po vzoru Aristotelove logike zgraditi svojo etiko kot sistem najsplošnejših aksiomov, ki jim mora slediti vsakdo, če naj bosta njegovo čustvovanje in stremljenje pravilna. Veljavnost takšnih aksiomov je seveda brezčasna in ni odvisna od tega, ali jih kdo upošteva. Takšna etika ničesar ne predpisuje, ampak obsega samo pravila za pravilno vrednotenje. Kot taka je normativno dopolnilo analitični psihologiji. Juga takšna formalna izpeljava etike ni pritegnila. Prav tako ga ni zanimala geneza etičnih nazorov, ampak je skušal svojo etiko zgraditi neposredno iz fenomena dobro in zlo. Za izhodišče je pri tem vzel vest. To svojo odločitev v pismu Vebri z dne 6. 2. 1924 pojasnjuje takole: "(...) Poleg psiholoških problemov me zanimajo tudi oni iz etike. Z osnovanjem logike nagonske pameti ste storili že toliko, da bo težko še kaj novega doprinesiti. Odprti pa še ostajajo problemi materialnih zakonov etike, ki ste jih Vi načeli, v kolikor se dajo raziskati s pomočjo formalnih zakonov samih. Jaz sem pa mesto formalnih zakonov vzel za izhodišče analizo vesti ter dobrega in zlega samega na sebi kot predmeta, da bi prišel do materialnih zakonov etike. Pri tem mi je bila neobhodni pripomoček moja tankočutna občutljivost lastne vesti. Problemi zahtevajo skrajne previdnosti. Toda prišel sem do mnogih rezultatov, ki mi krasno razlagajo celo vrsto etičnih izkušenj iz življenja. (...) Problemov pa se mi odpira tu še vedno več in bom imel še veliko dela".¹⁰

Vest obravnava Jug v kratkem predavanju z naslovom "O človeški vesti", ki ga je imel na Primorskem, objavljeno pa je bilo leta 1925 v *Grudi* (gl. bibliografijo). Po Jugu spada vest k "doživljajem srca" (prav tam, str.98), in sicer je čustvo, ki "nagiba našo voljo" (prav tam, str. 98) (ostala čustva so še: hedonska, vrednostna, umetniška in logična čustva). Definira jo kot "čustvo, s katerim človek spoznava, ali je kako dejanje pravilno ali nepravilno" (prav tam, str. 98), ali še drugače rečeno: z njo spoznavamo to, kaj je dobro in zlo. Med vsemi čustvi ji pripada najvišje mesto: je kot razsodnica, ki ureja ostala čustva in brez katerih bi bila ta brez vsakega smotra in reda. Takšna čustva imajo samo ljudje (v nasprotju s tem imajo hedonska in vrednostna čustva tudi višje razvite živali) in so se v zgodovini človeštva pojavila razmeroma pozno: ljudje so bili sprva sploh brez vesti in so se v svojih dejanjih ravnali zgolj po hedonskih in vrednostnih čustvih, kar je bilo nenazadnje pogojeno s tem, da njihove potrebe še niso bile zadosti razvite. Vest se je razvila šele na poznejši stopnji skupaj z znanostjo (a časovno za umetnostjo). Tako kot razum je prirojena: človek se rodi z dispozicijo zanj, čeprav ni nujno, da se bo pri njem kdaj dejansko razvila. V ta namen je potrebna vzgoja. Pri

¹⁰ Gl. France Veber: "Dr. Klement Jug - človek in znanstvenik", v: *Dr. Klement Jug*, Izdalo in založilo Dijaško društvo 'Adrija' v Gorici, Gorica 1926, str. 69.

posamezniku se razvije razmeroma pozno: tako denimo pri majhnih otrocih in mladostnikih sploh še ni razvita. Toda to se ne zgodi vedno: obstajajo ljudje, pri katerih se vest sploh ni razvila, nato tisti, pri katerih je ta bolj ali manj razvita, in naposled "ženiji vesti" (prav tam, str.141), pri katerih je razvita kar v največji meri, kot je to pri začetnikih vseh svetovnih religij. Po Jugu je mogoče privzgojiti vest na dva načina: vest se razvije pri človeku, če lahko sam presoja svoja dejanja glede na njihovo pravičnost, se pravi, če sam izkusi, kaj je dobro in zlo. Toda ker večina ljudi tega ne zmore sama storiti, ji je treba pokazati, kako naj deluje, da bo njeno delovanje v skladu z vestjo. To pa je naloga religije. Vendar pa religija in vest nista vselej združljivi: kolikor religija uči slepega verovanja v svoje nauke, zaide v nasprotje z vestjo, ki pomeni ravno zmožnost kritičnega presojanja in spoznavanja dobrega in zla. Religija mora zato pustiti prosto pot tistemu, ki ima že razvito vest in se pri vzgoji omejiti samo na ljudi, pri katerih ta (še) ni razvita. Čeprav je tako religija za zdaj nepogrešljiva pri vzgoji vesti, pa si je mogoče zamisliti, da se bo človeštvo nekoč ravnalo izključno po lastni vesti.

V svojem predavanju Jug ni uspel zadovoljivo pojasniti objektivne veljavnosti dobrega in zla, ampak je enostavno predpostavil, da vsi ljudje, ki imajo razvito vest, vrednotijo na enak način. Z etiško problematiko so nenazadnje prežeti tudi njegovi planinski spisi. Jug je že kmalu spoznal, da je volja tista gonilna sila, ki usmerja vsa človekova dejanja, o čemer so mu pričale zlasti njegove alpinistične izkušnje. V alpinizmu je videl ravno najboljše sredstvo za vzgojo volje. Poleg tega si je prizadeval, da bi v planincih vzbudil občutek tovarištva, zvestobe, požrtvovalnosti, ipd., vendar na tem mestu tega ne moremo podrobneje obravnavati.

Ob tej priložnosti smo se odločili, da v nespremenjeni obliki ponatisnemo omenjeno Jugovo predavanje o vesti.

BIBLIOGRAFIJA:

I. Jugovi spisi:

a) filozofski spisi:

"O človeški vesti" (izdal F. Veber), *Gruda* II/1925, str. 63-64, 97-99, 136-141, 173-174, 203-204, 232-236.

"Evidenca in spoznavanje" (izdal F. Veber), *Odmevi* I/1930, knj. III, str. 43-56.

"Aforizmi" (izbrala A. Sodnik), v: *Dr. Klement Jug*, Izdalo in založilo Dijaško društvo 'Adrija' v Gorici, Gorica 1926, str. 81-105.

"O grehu in zadoščenju", v *Dr. Klement Jug, Veliki slovenski alpinist* (Z. Jelinčič, V. Kajzelj, V. Bartol), Planinska zveza Slovenije, Ljubljana 1956, str. 62-64.

"Historični materijalizem", rokopis.

"O evidenci in zunanji zaznavi", rokopis.

Rokopis, pri katerem naslov ni ohranjen.

b) alpinistični spisi

"Trije krti v snegu", *Planinski vestnik* XXII/1922, str. 23-28, 53-55.

"Na Jalovec", *Planinski vestnik* XXIII/1923, str. 14-28.

"Splošno poročilo: zimske ture, Jalovec, severna Triglavska stena i.dr.", *Planinski vestnik* XIII/1923, str. 89-91.

"Plezalne ture v vzhodnih Julijskih in v Kamniških planinah", *Planinski vestnik* XXIV/1924, str. 32-37, 60-64, 84-89, 97-101, 121-126, 145-151, 177-185, 201-211, 277-285.

"Plezalne ture v Kamniških-Savinjskih Alpah", *Planinski vestnik* XXV/1925, str. 3-8, 25-32, 54-63.

"Plezalni zapiski", *Planinski vestnik* XXVI/1926, str. 5-8, 30-35, 60-63, 77-79, 108-113.

"Ali palica ali cepin", *Planinski vestnik* XXVII/1927, str. 82-83.

"O smotru alpinizma", *Planinski vestnik* XXVIII/1928, str. 3-6.

"Kako vzgajati voljo" (fragment), v: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist* (Z. Jelinčič, V. Kajzelj, V. Bartol), Planinska zveza Slovenije, Ljubljana 1956, str. 76-77. *Zbrani planinski spisi* (uvodna beseda V. Bartol), Planinska matica, Ljubljana 1936.

Stena in smrt: planinčevi zapiski (spremna beseda A. Učakar), Založba Karantanija, Ljubljana 1997.

II. Sekundarna literatura (izbor):

a) življenjepisni podatki:

Zorko Jelinčič: "Dr. Klement Jug (1908-1924)", v: *Dr. Klement Jug*, Izdalo in založilo Dijaško društvo 'Adrija' v Gorici, Gorica 1926, str. 5-45.

Zorko Jelinčič: "Življenje in delo", v: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist* (Z. Jelinčič, V. Kajzelj, V. Bartol), Planinska zveza Slovenije, Ljubljana 1956, str. 7-29.

b) o filozofski miselnosti:

Vladimir Bartol: "Dr. Jugov etični nazor", v: *Dr. Klement Jug*, Izdalo in založilo Dijaško društvo 'Adrija' v Gorici, Gorica 1926, str. 107-116.

Vladimir Bartol: "O literarni zapuščini Klementa Juga", v: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist* (Z. Jelinčič, V. Kajzelj, V. Bartol), Planinska zveza Slovenije, Ljubljana 1956, str. 60-67.

France Veber: "Dr. Jugova miselnost", *Planinski vestnik* XXIV/1924, str. 231-236.

France Veber: "Dr. Klement Jug - človek in znanstvenik", v: *Dr. Klement Jug*, Izdalo in založilo Dijaško društvo 'Adrija' v Gorici, Gorica 1926, str. 47-79.

c) o alpinizmu:

Zorko Jelinčič: "Jug - planinec", v: *Dr. Klement Jug*, Izdalo in založilo Dijaško društvo 'Adrija' v Gorici, Gorica 1926, str. 117-153.

Zorko Jelinčič: "Planinec", v: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist* (Z. Jelinčič, V. Kajzelj, V. Bartol), Planinska zveza Slovenije, Ljubljana 1956, str. 54-60.

Zorko Vladimir Kajzelj: "Plezalčevi spomini na dr. Klementa Juga", v: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist* (Z. Jelinčič, V. Kajzelj, V. Bartol), Planinska zveza Slovenije, Ljubljana 1956, str. 29-51.

Mit, sinhronost, odgovornost

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V razpravi "Mit, sinhronost, odgovornost" nadaljujemo z izgradnjo osnov diaforične etike. Temeljni problem, na katerega bomo skušali odgovoriti, je vsebovan v naslednjem izhodiščnem vprašanju: Ali in v čem je mitična zavest pomembna za človekov odnos do narave in ali je to pomembnost mogoče teoretsko upravičeno uporabiti pri filozofski utemeljitvi etično odgovornejšega ravnanja do nje? V tem kontekstu bomo skušali specifičnost mitičnega odnosa do sveta zagrabiti v pojmu sinhronosti kot posebnem načinu izražanja časovnosti. Pokazali bomo, da lahko sinhronost danes fungira kot sredstvo, ki nam omogoči vpogled v rečnost predmeta, tj. v njegovo nasebnost. S stališča etike narave pa je rečnost reči odločilnega pomena, kajti samo reč, in ne predmet, lahko vzbuja strahospoštovanje.

ABSTRACT

MYTH, SYNCHRONY, RESPONSIBILITY

In a study, Myth, Synchrony, Responsibility, we continue with the construction of the foundations of diaphorical ethics. The basic problem we shall try to answer to, is embodied in the following primary question: Is it, and in what sense is mythical awareness important for human relation to the nature, and more, is it possible to justify this importance theoretically and apply it in the philosophical argumentation of such treatment of the nature which would be ethically more responsible? In this context, we shall try to grasp the specificity of mythical relation to the world in terms of "synchrony" as a particular way of expressing temporality. We shall point out that synchrony today may function as a medium which enables us the insight into the thingness of an object, that is, into its being-in-itself. From the standpoint of the ethics of the nature, however, the thingness of a thing is of crucial significance, since it is only a thing itself - and not an object - that can arouse reverence.

Osnove diaforične etike IV

Mit in sinhronost

Pojem sinhronosti je med prvimi - kolikor mi je znano - uporabljal Jung. Razumel ga je kot sposobnost mitične zavesti, da povezuje istosmiselne dogodke, ki so se hkrati, tj. ob istem času, pripetili na različnih krajih. Pri tem misli Jung na dogodke, kot npr. je

ta: Dogodilo se je že, da je nekdo sanjal, da je v prometni nesreči umrl nek njegov znanec. Naslednji dan je ta osebe izvedela, da se je to, natanko v času njegovih sanj, tudi dejansko zgodilo. V tovrstnih primerih ne moremo govoriti o vzroku in posledici kot kavzalnih kategorijah, ki si sledita v določenem časovnem razponu, temveč o prekrivanju v času, o sočasju. Razlika med prostorom in časom je znotraj pojma sinhronosti ničelna. Za razliko od kavzalnega povezovanja, ki je vselej razumski akt, so sinhronični pojavi odvisni predvsem od afektov in čustev.¹ Načeloma to razumevanje sinhronosti sprejemamo, toda ne kot pojma za opisovanje in razumevanje paranormalnih pojavov, temveč predvsem kot filozofsko kategorijo, s katero je mogoče primerno opisati mitični način doživljanja bivajočega. Pri sinhronost tem tudi za nas pomeni predvsem časovno-prostorsko indifferenco.

Prej citirana Cassirerjeva misel nam razkriva še enega v vrsti pomenov, ki ga ima mitični znak. Rečeno je bilo, da se z znakom poudarja in določa nekaj, kar ostane. Tukaj trdimo, da se prav v podvojitvi ne vselej prisotne in dostikrat tudi gibljive reči (žival) v nekaj, kar je vselej prisotno, negibljivo in stalno, izraža sinhronost kot temeljna intenca mitične zavesti. S tem ko se reč od "tam" prenese v "tukaj", se ukinja klasični pojem prostora, s tem ko se iz nje kot nečesa začasnega in bežečega naredi nekaj, kar je trajno in mirujoče, pa se ukinja še klasični pojem časa. Mitični človek teži za tem, da vse, kar je del njegovega univerzuma misli in potreb, prenese k sebi in na ta način dobesedno ustavi gibljivost in spremenljivost rečnosti. S to podvojitvijo, s tem prisvajanjem pa ne omeji sveta, kot bi se morda zdelo na prvi pogled, ga ne skrči na svet znakov, ki jih postavlja okoli sebe, temveč svet na nek način šele ustvari, mu podeli smisel in ga tako dejansko tudi razširi, kajti s podvojitvijo v znaku so zdaj postale svete vse reči iste vrste, tudi tiste, ki niso v njegovi vidni bližini; da bi to razumeli, nikakor ne smemo pozabiti odločilnega dejstva, da mitični znak ne zastopa in reprezentira reči, temveč je ta reč sama; tudi tista, ki je ne vidi. Reč ob lastni podvojitvi ne izgubi ničesar od svoje rečnosti in nič lastne svetosti, nasprotno, s tem jo šele pridobi.

Otto Karrer je o Polinezijcih zapisal naslednje: "Občutek za smisel imajo razvitejši kot druga ljudstva, imajo mnogo bolj prefinjen barvni ton in občutek za čas kot katera koli druga poljubna človeška skupina, medtem ko ostaja prostorska predstava pri njih nerazvita."² Glede arhaičnih predstav o prostoru, h katerim se bomo pozneje še vrnili, iz našega zornega kota ni večjih dvomov, bolj delikatno pa je vprašanje časa. Kakšna je ta predstava časa, da je lahko trditev, da ima Polinezijec (beri arhaični človek) bolj prefinjen občutek za čas kot katera koli druga poljubna človeška skupina, smiselna?

Vse velike religije in mitologije govorijo bodisi eksplicitno ali implicitno o uganki časa (eksplicitno v Indiji, Iranu, Grčiji ...), včasih pa se celo sam pojem časa izenačuje z zlato dobo. Najbolj klasični primer predstavljata Kronos in/ali Saturn. Z ozirom na to, da gre tukaj za dve poslednji veliki mitologiji, katerih dnevi se odštevajo že v prostorsko-linearno, torej nemitično opredeljenih kulturah, je mogoče domnevati, da gre za nastalgijo za časi, v katerih je določena predstava časa še imela osrednjo vlogo. Toda zakaj se je čas (Kronos) povezoval z zlato dobo? Vse arhaične religije so živele v času, ki se je lahko ponavljal. Vrtel se je okrog svete točke, ki je hkrati osmišljala življenje in omogočala, da krožno gibanje, katerega del je bil človek, ni iztirilo. Človek se je lahko s pomočjo obredov tej točki kadar koli približal, si nabral izvirne energije stvarjenja in se ponovno prepustil krogotoku. To je bil "ontološki, parmenidovski čas" v pravem

¹ Carl Gustav Jung, *Sinhronost: Načelo neužročnega povezovanja*, v: *Tumačenje narode i psihe*, Globus, Zagreb 1989.

² Karrer, *Das Religiöse*, str. 62.

pomenu besede: vedno enak samemu sebi se ni niti spreminjal niti izčrpaval. Skozi ponavljanje arhetipskih dejanj je arhaični človek vzpostavljaj primordijalni čas, čas, ki je bil v času stvaritve. Ta čas, ki teče zgolj v samem sebi, ki se ne udeležuje spreminjajočega in minljivega profanega trajanja, je sestavljen iz večne sedanosti, ki se lahko neskončnokrat ponavlja. Razlika med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo je tu zgolj relativna. Preteklost kot večna sedanost, ki se bo neskončnokrat ponavljala v prihodnosti. "Preteklost ni nič drugega kot prefiguracija prihodnosti." "... nič novega se ne zgodi v svetu, zakaj vse je samo ponovitev enega in istega primordijalnega arhetipa."³ Edino tisto, kar se ponavlja, ima za človeka arhaičnih religij smisel in resničnost; enkratno in neponovljivo je zgolj naključno, ki se je iztrgalo iz središča in izletelo iz večnega krogotoka stvari. *Popolnost sveta je namreč v tem, da v njem ni nič novega.* Biti notranji del kozmičnega časovnega cikla, udeleževati se igre časa v njem samem, pomeni ne biti sposoben imeti izdelanega pojma časa. Pojem časa pa ravno zahteva razliko med njim in tistim, ki o njem govori. Tako dolgo, dokler je nekdo notranji del časovne strukture, ne pozna pojma časa, ne pozna zgodovine, zakaj ta mu ne nastopa kot objekt, ki bi bil zunaj njega. Takrat pa, ko pride do njegovega nastanka, je človek iz večnega krogotoka že izvržen v svet linearne neskončnosti, tj. v svet njegove lastne akcije. Rečeno drugače, predpostavka nastanka pojma časa je prav izguba neposrednega življenja v njem. Nastanek pojma časa in s tem izguba neposredne časovnosti ter prehod v prostorsko posredovanost pa ima za predpostavko izgubo mitičnega univerzuma, mitične enotnosti znaka in pomena, besede in reči.

Če zdaj odgovorimo na prej zastavljeno vprašanje, vidimo, da arhaični človek nima **pojma**, nima predstave časa kot takega, ima pa izjemen **občutek** za ciklično, večno vračajoče in vseobsegajoče dogajanje. Vzemimo za primer oroakaivsko pleme, ki živi v severnem delu Papue (Nove Gvineje). "Orokaive ne posedujejo pojma, ki bi označeval abstraktni čas. V njihovem jeziku ne obstaja beseda za označevanja časa kot takega, obstajajo pa besede za označevanje pojmov 'dan', 'noč', 'zdaj', 'prej' in 'pozneje'.⁴ V jeziku eve denimo ena in ista beseda označuje tako "včeraj" kot "jutri", kar prav tako kaže na ciklično razumevanje sveta, kjer je preteklo vselej tudi prihodnje in obratno. Čas pri arhaičnem človeku ne obstaja zunaj njega in njegovih dejanj. Tako dolgo, dokler je človek ustvarjal na kozmični ravni, tako dolgo, dokler je imanentni člen svetovnega cikličnega procesa, tako dolgo je v času; zato čas zanj ni nekaj abstraktnega in tako ne more postati sredstvo, s pomočjo katerega je mogoče zavzeti nek distancirani položaj v razmerju do sveta.

Dejali smo, da se prav v podvajanju rečnosti izraža sinhronost kot temeljna intenca mitične zavesti. Arhaična zavest, ki se lahko zdaj vrti, giblje le še okoli znaka, ukine tako prostor kot čas. Sinhronost je tukaj popolna. Poglejmo zdaj, kako je z njo, če obravnavamo, tako kot smo to ravnokar na kratko storili, odnos arhaične zavesti do kozmičnih ciklov, kajti tukaj imamo že opraviti z določenim trajanjem, prav tako pa tudi z določeno razsežnostjo, vendar pa oba med seboj tudi tukaj - kot bomo videli - nista razlikovana, tako da gre tudi tu za časovno-prostorsko indiferenco. Obnavljajoči kozmos ima namreč svoje središče v človeku kot posedovalcu znaka svetovnega stvarnika. Razsežnost in trajanje enakomerno obkrožata arhaičnega človeka in tako iz sveta naredita njegov sosvet kot zaokroženo celoto, ki kljub obnavljanju ostaja v sebi enaka, nespremenjena, torej večna. To gibljivo nespremenljivost rečnosti sveta mitični človek doživlja sinhrono, brez časovnih, prostorskih in časovno-prostorskih vrzeli, brez

³ Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte - Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1953, str. 77.

⁴ *Prostor i vreme danas*, Nolit, Beograd 1987, str. 220.

pojmov časa in prostora. Biti imanentni člen nekega zaprtega gibljivega procesa, biti njegov notranji in soustvarjajoči del, pomeni biti sinhroniziran s celoto svojega sosveta.

Arhaični človek ne prisluškuje tako kot pozneje Hebrejec svojemu Bogu, on še ne pozna osebnega Boga; toda kolikor izraz "prisluškuje" kaže na pasivno dojetanje, kjer je človek samo medij, skozi katerega govori nekdo/nekaj drug(ega), v toliko lahko trdimo, da tudi arhaični človek prisluškuje, ne sicer Bogu, temveč rečnosti. S tem ko prisluškuje, se v njem najbolj živo in neposredno izražajo temeljna protislovja sveta in bivanja. Človek je tu bolj kot kdaj koli pozneje samo prosojni medij, skozi katerega prihajajo najsplošnejše zakonitosti bivajočega do svojega izraza. Prisluhniti bivajočemu pomeni živeti v njegovih ciklih, pomeni živeti **znotraj** časa in prostora. Tovrstno dojetanje pa dopušča sinhronost, omogoča sočasno zajetje celote - totalitete. Biti znotraj časa in prostora pomeni prisluhniti komu ali nečemu, pomeni biti v emocionalnem razmerju z neko centralno točko osmiselitve, zato stalnost tega razmerja ne implicira nobenih sprememb; zgolj vrtenje v krogu, ki prinaša vedno enako trajanje in razsežnost. To ni linearni čas postmitičnega človeka, ki je skozi svojo merljivost, kvantitativnost trdno določen in fiksiran, temveč samemu sebi zadostno trajanje, ki ga ni mogoče ujeti in določiti, hkrati se kaže kot preteklost, sedanjost in prihodnost, je, skratka, relativno. To, da je relativnostna teorija težko predstavno dojemljiva celo med strokovnjaki, kaj šele med običajnimi ljudmi, se skriva v dejstvu, da je naš predstavno-miselni svet popolnoma ujet v Evklidov prostorski univerzum enolično in dokončno definiranih točk.

Če si posebej na kratko ogledamo še odnos arhaičnega človeka do tistega, čemur danes pravimo prostor, opazimo, da ta v celoti ponavlja ciklično strukturiranost bivajočega, da je skratka sinhroniziran s cikličnim časom. Ostanimo pri orokaivskem plemenu. V splošnem je mogoče njihovo dojetanje prostora razdeliti na vertikalno in horizontalno. "Najširša razdelitev prostora sestoji v delitvi na prostor vasi in prostor gozda."⁵ To je horizontalno razumevanje. Gozd predstavlja prostor, ki ga naseljujejo zli duhovi; gre za območje, ki še ni sveto, ki se izmika človekovemu znakovnemu zajetju. Vertikalna delitev pa zajema naslednja tri območja: podzemlje, kamor odhaja človek po smrti, zemljo, kjer se življenje začne, in obredno platformo, ki je nekoliko privzdignjena nad zemljo. "Orokaive so prepričane, da se življenje pričene na zemlji, kjer mati rodi otroka. Svojo najvišjo točko doseže v trenutku, ko se mladi iniciiranec, okrašen s perjem, povzpne na obredno platformo",⁶ konča pa se v podzemlju. Obredna platforma predstavlja centralno točko, okrog katere se širi prostor. Z ozirom na to, da je obred iniciacije ponavljal kozmogonijske dogodke in dejanja prednikov, pomeni to, na platformi odvijajoče se dejanje, sinhronizacijo prostora in časa. Obredna platforma predstavlja v času obreda dobesedno središče kozmosa, kjer se razlika med časom in prostorom izgubi. Prostor pa ostaja v vsakem primeru učvrščen; tako kot čas se širi v krogu okrog nekega jedra.

Dejstvo, da se arhaični prostor širi okrog neke svete točke, imenuje Eliade "nehomogenost prostora". "... hierofanije ukinjajo homogenost prostora in odkrivajo 'točke opore'.⁷ Takšne točke so bile dostikrat stvari iz narave: v mezopotamskih predstavah, denimo, združuje nebo in zemljo neka centralna gora. V obliki središča sveta je lahko nastopalo tudi celo mesto. Babilon je bil bab ilani, to je "vrata bogov", zakaj tukaj so prihajali bogovi na zemljo. Največkrat pa so centralno točko predstavljala razna svetišča in templji. Tudi človek je bil ustvarjen v središču sveta. Po mezopotamskem izročilu se

⁵ Prostor i vreme, str. 224.

⁶ Prostor i vreme, str. 225.

⁷ Mircea Elijade, Sveto i profano, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1986, str. 65.

je to zgodilo v popku zemlje, tam, kjer se nahaja dur-an-ki, zveza med zemljo in nebom.

Ker prostor arhaičnega človeka ni sukcesiven, ni linearen, se v njem ne izgublja. Samega sebe postavi v središče sveta in v njem vztraja. Ne glede na to, da on ne ve, da objektivno ni v središču, pa je sestavni del celote bivajočega v tem, ker na mikrokozmični ravni dosledno ponavlja makrokozmično strukturo. Struktura prostora dosledno ponavlja časovno strukturo ciklizma. Neki avstralski staroselec je ob pristajanju letala, ki ga je tedaj videl prvič v življenju, dejal: "Tudi mi bi to lahko, pa nismo hoteli."⁸ Avstralec želi ustvarjati v vedno istem času in ne iskati v razvezani linearnosti prostora. Kot da bi vedel, da je človek v tistem trenutku, ko vstopi v odprtost in neskončnost prostora, že izgubljen, zakaj vedno znova si bo moral v tej razsrediščenosti oporo ustvarjati sam, jo metati predse in jo nato iskati; ko jo bo našel, bo spričo nepotešenosti, ki mu jo bo nudil njegov lastni produkt - odtujeni predmet, moral ustvariti drugega in zgodba se bo tako ponavljala po poti ubijajoče brezkončnosti. To pa je možno le v diahronem zgodovinskem času.

Človek, prostor in čas so v mitičnem univerzumu tri različna imena za en in isti fenomen celovitega življenja. Tisto, kar je vedno skupaj, ne potrebuje nečesa, kar bi merilo oddaljenost; tisto, kar je hkratno, ne potrebuje nečesa, kar bi merilo trajanje.

Diahronost kot linearni fenomen nastopi šele takrat, ko človek med sebe in reč, med sebe in celoto dogajanja vrine diaforo kot zavestno zarezo, ki ga kot opazovalca, kot pasivnega motritelja postavlja v neko drugo dimenzijo. Trajanje od reči in dogodkov ločenega opazovalca je zdaj drugačno od trajanja tistega, kar opazuje; razlika obeh dimenzij trajanja povzroči nastanek pojma časa. Človek in reč zaživita v različnih časih; v tej podvojitvi dimenzij, ki razbije prvotno celoto, vznikne čas kot umetelni posredujoči moment. Prostor od reči in dogodkov ločenega opazovalca je zdaj drugačen od prostora tistega, kar opazuje; razlika obeh krajev, med katerima človek lahko meri svojo bližino ali oddaljenost, povzroči nastanek pojma prostora. Čas in prostor postaneta ključni kategoriji, s katerima postmitični človek meri lastno oddaljenost od reči in dogodkov. Čas in prostor merita diaforo, ki se je naselila med človeka in bivajoče. Človek tako vse manj biva in čedalje več misli, meri in pri-merja.⁹

Vrnimo se zdaj spet k reči in znaku, kajti predvsem ta aspekt mitične zavesti je pomemben za diaforično etiko kot ozaveščeno etično držo do narave kot celote bivajočega. Edino gibanje, ki ga dopušča mitična zavest, je ciklično vračanje enakega, medtem ko ob reči oz. njenem znaku le-ta absolutno miruje. V doživljanju reči se arhaični človeka v celoti predaja njenemu vtisu, njeni prisotnosti, Cassirer celo pravi, da je v njej ujet. "Tu ni različnih stopenj realnosti, ni razmejenih stopenj objektivne gotovosti. Podobi realnosti, ki nastane na tak način, manjka tako rekoč dimenzija globine - razdvojenost pročelja in ozadja, ki je značilna za empiričnoznanstveni pojem, razdvojenost 'osnove' in 'zasnovanega'."¹⁰ To ločevanje vpelje šele logos, medtem ko mitos v svojem doživljanju, ki je domena celotnega telesa in ne izoliranega uma, reči prisluškuje in je pri tem, kot bi rekel Trstenjak, bolj **avditiven** in manj vizualen.¹¹

⁸ Gert von Natzmer, *Auf der Suche nach dem Sinn*, Herbig Verlagsbuchhandlung, München - Berlin 1980, str. 88.

⁹ Ne po naključju kaže na zvezo med umom in merjenjem Že grška mitologija. Albert Bazala je bil tisti, ki je upravičeno domneval, da je ideja umskega upravljanja sveta simbolizirana že v predstavi prve Zevsove žene Metide. Pomen njenega imena "meriti", "določati" kaže na to, da je Metida hipostazirana umnost.

¹⁰ Cassirer, *Das mythische Denken*, str. 47.

¹¹ Ob tem je treba opozoriti na naslednje: razlikovanje med avditivnim in vizualnim ter primat slednjega nad prvim nastopi šele pri Grkih, kjer postane vid najpomembnejši čutni organ, medtem ko sta znotraj

Sinhronost je tako v bistveni meri povezana z avditivnim doživljanjem reči; *celovitost doživljajočega telesa* je tu v predajajočem razmerju do celovitosti reči. *Auditivnost sinhronizira človeka in reč* do te mere, da imamo pri posebno intenzivnih primerih opraviti s pravim mističnim stapljanjem, z vdorom večnega "zdaj", z vdorom večnosti v čas in prostor. Reč pa pri tem ostane to, kar je bila. To dejstvo je še posebej pomembno, saj kaže na izrazito neagresivnost avditivne zavesti.

Samo za takšno zavest je lahko narava nekaj svetega, kajti sveto je najprej tisto, kar poseduje svojo lastno, nedotakljivo in neprenosljivo vrednost. Avditivna zavest je **brezželjna zavest**, njena samozadostnost je omejena na primarno komunikacijo med "jaz" in "ti"; je zavest, ki "drugo" dopušča kot "drugo" in ga kot takega sprejema. Želja nastopi šele takrat, ko zavest ni več cela, ko se razdeli na zavest in samozavedanje, pri čemer slednja ne prisluškuje več, temveč le še opazuje ter s pomočjo uma kot sredstva meri. Sinhronizirajoča avditivnost mitične zavesti sprejema in ne spreminja, spoštuje in ne zaničuje, ohranja in ne uničuje, neguje in ne zanemarja, kajti v reči, v drugem prepoznavo samo sebe.

S tem ko mitično zavest povezujemo z avditivnim doživljanjem, jo hkrati uvrščamo bolj med specifično časovne načine komunikacije z rečnostjo kot pa med prostorske. Čeprav trdimo, da gre pri mitični zavesti za fenomen sinhronosti, torej sočasja časovno-prostorske indifferenca, pa je v tem prisluškujočem doživljanju prostorska dimenzija (če ju smemo tukaj zgoj za nas ločevati) vendarle v senci specifično časovne dimenzije, skozi katero se - seveda za nas in ne za mitičnega človeka - razodeva časovna predstava večnosti. Toda prevladujoče mnenje je ravno nasprotno od našega, saj večina avtorjev vztraja na tezi, da časovnost mitičnega človeka zgoj ponavlja, posnema njegove predstave o prostoru. Ko opisuje mitično-zrenjsko mišljenje, Hochgesang med drugim zapiše: "Pomembno je, da vselej dela s prostorskimi predstavami slikami. Za zrenjsko mišljenje, to velja še posebej za mišljenje v predlogičnem času, je zato vse vezano na nek kraj, tudi nevidno je mišljeno krajevno. V območju zrenjskega mišljenja je prostor, ne glede na to, kakšen karakter poseduje, predpostavljena določitev bivajočega, ki je ni mogoče preseči."¹²

Bolj določen je pri tem Cassirer, ki pravi: "... 'tu' in 'tam' sta vezana na predmet, o katerem se govori..." "Vse oznake za prostorsko obliko morajo izhajati iz določenih materialnih oznak. Glede na to, da se to razumevanje prenaša s prostora na čas," (Cassirer pri tem misli na razliko med 'zdaj' in 'ne-zdaj') "se razlike o časovnem pomenu tudi tukaj kažejo najprej samo kot razlike v lastnostih."¹³

Kot tretji in zadnji primer navajam Renate Schlesier: "Čas postane tukaj prostor." Schlesier tu citira Wagnerjevega Parsifala ter pravi naprej: "Miti še niso zaznavni kot časovno potekajoče zgodbe, temveč to postanejo šele, ko se spremenijo v slike."¹⁴

Osnova nesoglasja je v samem pojmu časa. Vsi citirani avtorji namreč v omenjenih citatih čas razumejo izključno kot diahrono kategorijo, uporabljajo torej današnji pojem časa, ki pa ga znotraj mitične zavesti dejansko ni mogoče najti. Tisto, kar je v teh interpretacijah z mojega stališča gotovo sporno, pa je, da izhajajo iz diahrona in ne sinhrona predstave prostora in jo kot tako celo pripisujejo mitičnemu človeku. Cas-

mitične zavesti avditivno in vizualno, tako kot časovno in prostorsko, nerazdružljivo povezana. Toda v tej enotnosti vendarle prevlada avditivnost, saj mitični človek bolj prisluškuje in doživlja kot pa aktivno posega in spreminja, zato bomo mitično zavest zaradi razumljivejše določljivosti povezovali predvsem z avditivnostjo.

¹² Hochgesang, Mythos, str. 7.

¹³ Cassirer, Die Sprache, str. 150.

¹⁴ Renate Schlesier, Der bannende Blick des Flaneurs im Garten der Mythen, v: Faszination des Mythos, str. 36.

sirerjeva teza, da arhaični človek prevaja prostorski določitvi "tu" in "tam" v elementarni časovni določitvi "zdaj" in "ne-zdaj", je napačna zato, ker arhaični človek, poleg tega, da ukinja pojem časa, kakor ga razumemo danes - torej diahroni, linearni čas -, nič manj zavzeto ne ukinja diahronnega, linearne prostora, s tem ko, kot smo videli, v znaku, ki ga ima v sebi (kot ime) ali poleg sebe, ukine prostorsko razdaljo med seboj in rečjo. Za mitično zavest, kot kaže, obstajata samo sinhronizirana pojma "tu" in "zdaj" (pri čemer sem mnenja, kot sem zapisal, da je prav zaradi avditivnega načina doživljanja tega "tu" in "zdaj" časovna dimenzija bolj poudarjena kot prostorska, ki pravzaprav ne igra nobene pomembne vloge), medtem ko sta "tam" in "ne-zdaj" profana izraza, ki na ravni vsakodnevnega življenja omogočata lažje sporazumevanje, ne pa predstave diahronnega prostora. Paradokсно rečeno se mitični prostor širi samo v območju tistega "tu" in ne v razpetosti med "tu" in "tam", ki določa diahroni prostor; ali če upoštevamo njihovo vsakdanjo govorico, potem je razlika med profanima "tu" in "tam" notranja vseprežemajočemu svetemu "tu". Pri orokaivskem plemenu smo videli, da prostorska predstava celo povzema in ponavlja ciklično predstavo časa.

Glede Hochgesangove interpretacije, ki pravi, da imamo pri mitično-zrenjskem mišljenju opraviti s prostorskimi predstavniimi slikami, ki so vedno vezane na nek kraj (podobno trdi Schlesier), pa samo na kratko. Predstavna slika, ki je vezana na nek kraj, v ničemer ne definira prostora, tudi v Newtonovi mehaniki ne; za to sta namreč vselej potrebni dve ločeni točki, ki ne smeta nikoli postati eno. Ob teh razhajanjih nam je vsekakor bližji Karrer, ki pravi, da je prostorska predstava, za razliko od časovne, pri Polinezijcih nerazvita.

Za mitično zavest je resda značilno, da je vezana na nek kraj, toda ta kraj je zgolj začetek, zrenjsko (čutno) izhodišče avditivnega, prisluškujočega in nezavedno interretirajočega doživljanja nečesa, kar je tako, kot je in kot tako tudi ostaja, se ne spreminja, se ne približuje in ne oddaljuje. Celovito mitično doživljanje kozmičnega "tu" je povezano z njegovo sinhrono časovnostjo, šele ta je namreč tista, ki nek "tam" dokončno spremeni v "tu" in ga kot takega tudi ohrani, ga fiksira in ustali. Mitični svet je sinhronizirani svet človekovega "igrivega" odnosa do reči, prav tako, kot je to svet zgodnjega otroštva. Arhaični človek zgolj ponavlja, podvaja, a pri tem ne ločuje tega, kar že je in kako je. Ponavljanje je vezano na njegovo doživljanje vrednot, kajti samo tisto, kar zanj predstavlja določeno vrednost, je hkrati tudi vredno, da se ponovi. Tovrstno vrednostno doživljanje pa je avditivnega značaja, kajti vizualno je vselej ujetnik površine. S poudarjanjem avditivnega na račun vizualnega mitični zavesti ne želimo vsiljevati ločevanja teh dveh aspektov časovno-prostorskega razmerja do celote bivajočega, temveč skušamo zgolj "prevajati" neko, danes že v precejšnji meri izgubljeno sposobnost človekovega kajstva v predstave in pojme, ki so razumljivi današnjemu človeku.

Za razliko od **avditivno-sinhrono** kulture je človek v **vizualno-diahroni** kulturi vselej ločeno izhodišče, izoliran, iztrgan vzrok; njegov cilj je linearno-prostorsko določeno predstavljajoče opredmetovanje. Reč postane tukaj zgolj sredstvo uresničevanja in potrjevanja "sub-iektivnosti" človeka, zgolj predmetna forma v diahronem prostoru, katerega funkcija je zdaj v tem, da predstavlja polje človekovega na želji, na "tam" temelječega udejanjanja. Namesto mitičnega "tu" in "zdaj" postaneta vrhovni vrednoti "tam" in "potem"; kot produkt razpadle sinhronosti nastaneta diahroni prostor in čas. Šele tukaj je mogoče trditi, da čas ponavlja prostorsko linearno strukturo, šele v diahroni kulturi postane čas dejansko podrejen prostorski linearnosti. Prostorska linearnost v času je njegova zgodovina, ki se razteza med "tu" in "tam", med dejanskim in željenim, med imanentnim in transcendentnim. Človek ne more več doživljati in prisluškovati, kajti tisto, kar zdaj ceni, ni navzoče, ni prisotno, ni "tu", temveč je

premaknjeno v illud tempus mesijanske prihodnosti. Navzočnost reči je za diahronega človeka nezadostna, zato ustvarja predmete in s tem prostor - ki se tako v svoji nesamozadostnosti nenehno širi -, da bi po določeni prehojeni poti reč spremenil v svoji cilj, rečnost v svojo nasebnost. S tem pa za seboj pušča zgodovino kot neskončno in neponovljivo zgodbo.

Namesto mitičnega pogovara z naravo, z rečmi (sveto kot "mana" je bilo raztreseno po celotni sferi bivajočega; to je bilo **razmetano sočasje**) je zdaj možen pogovor le še z osebo (vrednostno je skrčeno in lokalizirano v eni sami točki, tj. v osebi kot človeku oz. njegovem Bogu; ta odnos pa nujno desakralizira obdajajoče reči, razsveti naravo in kozmos, to je **abreviaturno raz-časje**). Zahodni človek živi od svojih začetkov naprej v predstavnem svetu absolutne linearnosti Evklidovega prostora. To je prostor, kakršen se kaže z razumom povezanemu izkustvu ter **vidu** kot tistemu čutu, ki je od vseh najbolj povezan z razumom in izkustvom. Diahronost tako predvsem spoznava, medtem ko sinhronost zre. Avditivno razmerje do raztresene celovitosti je zamenjano z vizualnim ciljem; gre za ontološki *primat vida nad sluhom*. Ob pojmu vida in diahronosti pa je mogoče navesti naslednje kategorije istega rodu: prostor, resnica kot aletheia (tista, ki se razkriva, ki je vidna), upanje, hrepenenje, poslednja sodba, linearizem, sukcesivnost, analitičnost, eshatološkost, vse te pa sistematično združuje pod isto streho vrhovna kategorija diahronosti, to je **meta-fizika** kot postnaravni način mišljenja in delovanja. To so temeljne kategorije in predikati neke kulture, ki se je začela z Grki in deloma Hebrejci, ki pa so delno ali popolnoma (pač glede na stopnjo zavesti) tuje kulturam, ki so jim predhodile.

Sinhronost in odgovornost

V prejšnji razpravi smo poudarili, da cilj diaforične etike ni nekakšna romantična vzpostavitev mitične identitete med človekom in naravo, temveč da je treba odnos do nje iskati na višji ravni vzajemnega dialektičnega posredovanja, ki rezultira v etičnem pojmu odgovornosti. Z odgovornostjo posredovana povezanost z naravo pa ni primarna, temveč sekundarna povezanost, kajti predpostavka diahroničnega človeka je diafora med njim in rečjo, med njim in celoto bivajočega, ki onemogoča primarno povezanost in ki je ni mogoče odstraniti, ne da bi pri tam odstranili reflektirajočo meta-zavest. Zato je odgovornost tesno povezana z **vednostjo** o neodpravljivosti diafore in z njo hkrati tudi raste. Če je torej mitična identiteta, njeno sinhronično doživljanje rečnosti, za današnjega človeka izgubljena, kaj si potemtakem lahko sploh obetamo od analize mitične zavesti za odgovornejši odnos sodobnega človeka do narave, ki je svojo rečnost že zdavnaj izgubila? Kakšna je zveza med mitičnim odnosom do reči in odgovornim ravnanjem? V čem lahko poznavanje in razumevanje mitične zavesti dopolni diaforično etiko, ki temelji na človekovi vednosti o agresivnosti njegove zavesti, ko pa je mitična zavest, kot smo videli, dejansko neagresivna, saj dopušča reči ohranitev njene rečnosti? Ali če se vrnemo k pojmu sinhronosti: kako ta na diafori temelječi diahronični prostor vsaj deloma sinhronizirati in tako utrditi pojem odgovornosti?

Aristotel je bil prvi, ki je po simptomatičnem zavračanju vsega mitičnega prvih filozofov izrecno poudaril velik pomen mita, vtem ko je poleg pojma "philosophos" tvoril še pojem "philomithos" ter tako filozofskemu thaumazein pripisal mitične korenine. V novejški filozofiji pa je bil predvsem Schelling tisti, ki je dobesedno programsko zahteval približevanje filozofije mitologiji kot "univerzumu v svoji absolutni obliki", ki je "resnični univerzum na sebi, slika življenja in čudežnega kaosa v božji imaginaciji". Mitologija naj bi bila tista, ki naj čedalje bolj brezkrvne filozofe naredi

bolj čutne. S tem se je ta proces v smeri čutnega tudi dejansko pričel, toda ne tako, da bi mitično izpodrinilo logično, temveč da bi ga po možnostih dopolnilo; kajti nenazadnje mitos ni nič nelogičnega in logos v njegovi osamosvojeni formi v marsičem napoveduje; mitos je namreč po svoji formi že logos. "Tudi mit predpostavlja takšno duhovno 'krizo', tudi on se oblikuje šele tako, da se v celoti zavesti izvršuje takšno razdvajanje, glede na katerega zdaj tudi v zaznavanje *celote sveta* prodira neko določeno podvajanje, ki izziva razlaganje te celote na razne sloje pomenov. To prvo podvajanje vsebuje v klici vsa poznejša podvajanja, jih pogojuje in jim gospoduje..."¹⁵

Mit predstavlja prvo podvojitvev in s tem uvod v duhovno krizo, ali če smo natančnejši, potem s podvojitvijo nastala kriza duhu pravzaprav šele ponudi pravo polje njegove uveljavitve; duh sam ni nič manj posledica te podvojitve, kot je njen vzrok. Toda ta podvojitvev je, kot smo videli, formalnega značaja, zato je lahko tudi kriza, na katero namiguje Cassirer, zgolj formalna kriza, ki še skratka ni za mitično zavest. Mitični odnos, kot živo razmerje med zavestjo in rečnostjo, je namreč v vsebinskem aspektu odnos identitete, ki temelji na sinhronem doživljanju, soobčutenju bivajočega. Bušmani denimo niso sposobni navesti niti ene razlike med človekom in živaljo. Podvojitvev ne pomeni ločitve, zato na različnih ravneh mitičnega dojemanja rečnosti "ni nikjer neke ostre meje, s katero bi se človek ločeval od skupnosti živega sveta, od živalskega in rastlinskega sveta".¹⁶ Če izhajamo iz fenomena podvojitve, pri tem pa ne upoštevamo njenega formalnega značaja, potem zlahka zaidemo v slepo ulico še vedno zastopanih interpretacij mita, ki vidijo v njegovem odnosu do bivajočega lažni, iluzorni "koncept" totalitete. Pri tem pa pozabljajo to, kar s stališča antropologije velja za splošno pozabljivost zahodnega človeka, da človek ni zgolj zavest in samozavedanje, temveč predvsem kompleksni biološki sistem. S stališča tega sistema je prav podvajanje tisto, ki je iluzorno, umetno, zgolj formalni stranski produkt, ki nikakor ne more prekrivati temeljne, organske, celovito telesno doživljane mitične resnice, da je vse eno. V mitičnem odnosu je podvajajoča zavest le sredstvo in ne namen, ni nekakšna izolirana, sleherne organske povezanosti oropana *differentia specifica*. Mitična zavest pomeni nadaljevanje življenja z drugimi sredstvi in ne nekega od njega ločenega krmarja. Odnos mitične, organsko integrirane zavesti je - če uporabimo Plessnerjeve pojme - odnos posredovane neposrednosti, je odnos naravne umetnosti; podvajanje zavesti je tu le strukturna predpostavka, formalni pogoj, da je nek odnos sploh možen, tudi diafora je zato tukaj zgolj formalna kategorija.

Osrednja kategorija diaforične etike je **odgovornost**, zato si moramo v nadaljevanju najprej ogledati, v kakšnem odnosu je ta glede na mitično sinhronost. Ali je možen nastanek pojma odgovornosti tam, kjer, kot smo videli, človek na vsebinski ravni ne doživlja razlik med različnimi formami bivajočega? Odgovor na to vprašanje je preprost in se glasi ne, kajti predpostavka odgovornega ravnanja je kompleksna obravnava določene specifične situacije in kot taka zahteva posebne refleksivne, predvsem analitične sposobnosti, ki pa jih mitična zavest pozna v zelo omejenih okvirih. Avditivni odnos do rečnosti ni racionalno-analitičen, temveč emocionalno-sintetičen, je združujoč in povezujoč, temelji na občutkih in ne na umskih sposobnostih, zato ne samo, da ne more razviti specifičnega pojma odgovornosti, tudi potrebuje ga ne, kajti s tistim, kar mitični človek razume kot sebi enako, to pa je vsa narava, ravna prav tako obzirno kot s samim seboj. Tisto, kar leži v temelju te simbioze, tako ni etični pojem odgovornosti, temveč biološki nagon po samoohranitvi; s tem ko mitični človek spoštuje in ohranja drugo, ohranja in spoštuje tudi samega sebe. Kajti tam, kjer človek

¹⁵ Cassirer, *Das mythische Denken*, str. 79.

¹⁶ Cassirer, *Das mythische Denken*, str. 174.

deluje kot celovit organizem oz. je tej celovitosti glede na posebnosti človeka kot vrste relativno najbolj blizu, tam niso potrebne višje oblike umskih kategorij v obliki takšnih ali drugačnih pravil in zapovedi, ki takorekoč od zunaj, z neke določene refleksijske distance uravnavajo življenjsko dogajanje. To pa seveda ne pomeni, da je ravnanje mitičnega človeka ne-etično in s tem neodgovorno, tudi ne, da je mitično delovanje brez slehernih pravil, pomeni zgolj to, da je pred razliko med etičnim in ne-etičnim, odgovornim in neodgovornim in da so pravila, na katera se naslanja, tista pravila, ki jih piše in narekuje življenje, on pa jih, prisluškujoč mu, izvršuje. Ta pred-etična drža je prvobitni ethos, je zakon človekovega bivališča (ta pa pri arhaičnem človeku ni zgolj hiša, votlina ali kak drug spalni prostor), ki je bolj etičen od tistega, kar skušata zagrabiti poznejša pojma etike in morale; ta prvobitna etična drža je celo pred vsako ontologijo - v tistem smislu, v katerem sta o tem govorila že Heidegger in pozneje Levinas -, prvobitni ethos je njena predpostavka.

Odgovornost se pojavi šele tam, kjer imamo že opraviti z določeno teoretsko artikulirano moralo, predpostavka te pa je diafora. V zgodovinskem kontekstu tem pogojem najprej ustreza hebrejski narod, pri katerem se izvrši prehod iz etike narave, kot pred-etične drža, k etiki kulture kot medčloveški, meta-fizični morali. Naj v tej zvezi omenim samo ključni misli iz Tore¹⁷, to sta *postavitev človeka za gospodarja narave* (1 Mz 1, 28) (s tem, da je postavljen nad naravo kot njen gospodar, je človek od nje ločen) ter *dolžnost*, k mu jo naloži Bog, da jo *obdeluje in varuje* (1 Mz 2, 15). Odgovornost se tu pojavi kot neposredna posledica ločitve, kot etični (zunanji) korektiv, ki naj nadomesti, zapolni nek prvotno bolj funkcionirajoči sistem. V naravi meta-fizike je, da ustvarja morje umetelnih, tj. pojmovnih mašil, ki naj ublažijo in po možnosti premostijo nek realni prelom.

Če sta po eni strani pred-etična drža in sinhrono doživljanje sveta v neposredni zvezi in na drugi strani v prav takšni tudi etična drža odgovornosti in nastanek diafore, potem je popolnoma jasno, da je lahko zveza med diaforičnim oz. diahroničnim pojmom odgovornosti in sinhronostjo le posredovana. Če si torej prizadevamo povrniti mitično senzibiliteto do reči, hkrati pa se zavedamo, da diafore ni mogoče obiti in da je torej pojem odgovornosti edino racionalno oporišče, ki nam preostaja, potem nam aktualizacija sinhronosti lahko služi kvečjemu kot sredstvo, s pomočjo katerega bi okrepili, tako teoretično kot praktično, naš odnos do narave. Uporabiti **sinhronost** kot sredstvo pa pomeni uporabiti ga **neizvorno**; toda to je v diahroni kulturi, v kateri je edini pravi namen na sebi le diahronost sama, tj. vzdrževanje njene diaforične strukture, edina možna uporaba. Toda če naj bi bila tudi sinhronost sama zdaj le sredstvo, čemu potem sploh še potrebujemo dodatna sredstva v že tako prenapolnjenem univerzumu sredstev? Zato, ker vsa sredstva niso enaka in ker je edini način, s katerim je mogoče stopiti do roba meta-fizičnosti - ne da bi ga lahko hkrati tudi prestopili, ne da bi hkrati odpravili diaforo - ta, da pri tem uporabimo sredstvo za odpravljanje sredstev; tako, kot je to poskušal že Nietzsche z umetnostjo. Sinhronost nam torej ne more pomagati prestopiti praga diahronosti, tisto, kar nam pa lahko z gotovostjo omogoči - in kar zadostno opravičuje njeno pritegnitev v njej ne najbolj ustrezní čas - je pogled čezenj; in izkupiček tega pogleda ne more biti enak nič, kajti, čeprav le za trenutek, v diahronost vnaša pozabljeno dimenzijo sočasja, **vednost** o tej novi in hkrati fundamentalni dvojnosti (diahrono - sinhrono) pa lahko pojem odgovornosti - ki je lahko zgolj tam, kjer ni eno, temveč dvoje, ki torej na dvojnosti temelji - samo še okrepi. Povsem logično se torej glasi: *Več diafore pomeni več odgovornosti; temeljnejša*

¹⁷ O tem sem podrobneje pisal v razpravi z naslovom "Biblija in eko-etična kriza", Bogoslovni vestnik, št. 1-2, 1997.

je diafora, na kateri odgovornost temelji, temeljnejša in močnejša je tudi odgovornost sama kot umetni korektiv, ki naj jo blaži.

Fenomen meta-refleksivne zavesti ne dopušča sinhronosti - vsaj ne kot trajne oblike doživljanja - omogoča pa vednost o diafori, na ta način pa tudi posredovanje med diahronim in sinhronim. Arhaično občutenje, kot ga je opisal Dacque, je danes možno le v izbranih, a redkih trenutkih kontemplacije, ki so lahko - čeprav v sebi, dokler trajajo, brezčasni - zgolj kratki otočki sinhronosti v oceanu diahronega sveta, so okna, skozi katera kdaj pa kdaj "prisluhnemo" in se zavemo, da je svet lahko tudi drugačen, da je stvar v svojem bistvu več kot predmet, da je reč, samostojna subjektivna entiteta, ki zasluži in zahteva spoštovanje. Toda kaj je tisto, kar nam danes sploh še omogoča sinhrono doživljanje, in ali ni ta sposobnost, na kateri želimo okrepiti pojem odgovornosti, že v celoti izgubljena? Verjamem, da ni. Dejstvo, ki še danes kaže na tesen odnos med človekom in rečjo, je njegov jezik, ki je, kot smo videli, vse do danes ohranil svoj mitično-zrenjski karakter, posledično pa tudi človekovo vsakodnevno mišljenje. Skozi jezik se svet še vedno vrašča v nas, vrašča kot nekaj živega, trpečega in delujočega. Tega bogastva v nas, ki ni zgolj naše lastno, se kaže okleniti; v tem procesu vraščanja pa ne smemo dopustiti, da to živo dokončno postane mrtvo in abstraktno ter s tem odtujeno. Zato pa je potrebno manj vizualnega in več avditivnega; živo v nas ohranjamo s tem, da prisluhnemo živemu zunaj nas, da ohranjamo živo vez med njima. Skozi sinhrono doživljanje reči se hkrati sinhronizirata človek in narava. A kot rečeno, zgolj na teh še vedno možnih trenutkih ne moremo graditi teorije in apelirati na prakso, kajti današnji človek večino svojega časa preživi v diahroni časovnosti, kjer reč zanj ni reč, temveč predmet kot sredstvo. Zato pa lahko gradimo in apeliramo na podlagi vednosti, ki je, čeprav za kratko, izkusila in občasno še vedno izkuša tudi drugo dimenzijo časovnosti in ki zato ve, da je reč izvorno vselej reč in ne predmet. Ker živita oba, tako reč kot predmet, v različnih časovnih dimenzijah, se nikoli ne moreta srečati, med njima lahko posreduje le vednost, ki za oba ve, da sta in kako sta. Trajnost vednosti tako živi na račun trenutkov sinhronosti in to posreduje v odgovornejšem ravnanju vselej takrat, ko se soočimo s stvarjo, za katero običajno verjamemo, da je naš predmet.

Že pragmatisti, posebej Dewey, so poudarjali, da se v duševnih procesih vselej odvija pogovor kot razmerje do nekega "Ti". To razmerje do drugega in drugačnega tvori temeljno strukturo človekovega ravnanja. V aspektu določitve pogojev možnosti samorazumevanja človeka v enotnem kontekstu narave in zgodovine je Plessner to značilnost vsega živega zagrabil v pojmu "pozicionalnosti" kot posredovane dvojne aspektivnosti med znotraj in zunaj. Specifično formo človekove pozicionalnosti, njegovega razmerja med njegovo notranjostjo in tistim, kar tvori njegovo zunanost, pa je imenoval "ekscentrična pozicionalnost". Ta označuje človekovo sposobnost, da iz distancirane zavestne pozicije (ekscentričnost) uravnava in nadzoruje svojo lastno pozicionalnost, svojo organsko pogojeno razpetost med samim seboj in tisto zunanostjo, brez katere ne bi mogel preživeti. Ekscentrična pozicionalnost je tako, kot pravi Plessner sam, razmerje do razmerja. Struktura teze, ki jo zastopamo, da namreč odgovornost posredujoče vzpostavlja sekundarno vez med človekom in naravo, da s pomočjo vednosti ohranja povezavo med sinhronim in diahronim, v celoti ustreza strukturi človekove ekscentrične pozicionalnosti. Odgovornost in vednost sta ekscentrični formi, ki naj v kontekstu etike posredujeta in uravnava človekovo pozicionalnost, tj. razpetost med njim in naravo ter med različnimi načini pozicionalnih odnosov: med racionalnim in emocionalnim, spoznanim in občutenim, diahronim in sinhronim, med mitičnim in logičnim, med pojmom in rečjo. Naloga odgovornosti, ki sama temelji na diafori kot za zavest postali pozicionalnosti, ne more biti v tem, da razlike odpravi, temveč da jih ohranja v **odgovornem ravnovesju**. Mitična sinhronost v formi vednosti

o drugačni dimenziji časovnosti, znotraj katere organska pozicionalnost še ni za zavest, ki, skratka, med dva organsko posredovana člena pozicionalnosti še ni vnesla diafore, predstavlja za odgovorno ravnanje nek model odnosa do narave, ki ga zaznamuje živa, organsko-"kontemplativno" posredovana zaveza; s tem pa ne bogati le človeka, temveč posredno tudi naravo kot medij, v katerem človek edino lahko je.

Sinhronost, kot smo dejali, je lahko danes le sredstvo za odpravljanje sredstev, sredstvo, ki iz stvari in predmeta kot sredstev omogoči uvid v njuno rečnost kot nasebnost in s tem pripravi možnost, da bi postmitični človek, kolikor je to mogoče, *zavestno živel obe formi časovnosti*. Sposobnost za sinhrono doživljanje je pogoj te vednosti, na kateri edino lahko temelji okrepljena zavest odgovornosti. Samo reč, in ne predmet, namreč vzbuja strahospoštovanje.

"Samo če bo človek zapustil položaj, ki ga je sam vzpostavil in po katerem je merilo vseh reči in središče stvarjenja, samo za to ceno je mogoče zadržati propad, samo pod tem pogojem je mogoče človeka in naravo za določen čas še rešiti. Zadnji cilj humanističnih znanosti tako ni v tem, da človeka konstruiramo, temveč da ga razkrojimo."¹⁸ Da ga razkrojimo v njegovi vlogi samoimenovanega subjekta ter da subjektivnost priznamo vsem bivajočim entitetam in jim s tem vrnemo odvzeto samonanašajočo teleološkost. Verjamem, da lahko diaforična etika odgovornosti posreduje med človekom in naravo, toda ne naravo kot objektom, temveč kot subjektom; verjamem, da lahko posreduje med znotraj in zunaj, ne da bi ta zunaj brez preostanka ponotranjila; verjamem, da lahko posreduje med sinhronim in diahronim in pri tem neguje ne samo različno, temveč tudi in predvsem skupno; verjamem, da lahko posreduje med emocionalnim doživljanjem in racionalnim spoznavanjem in pri tem občuti, kar spoznava, in ve to, kar občuti. Vse omenjene pojmovne dvojice pa imajo skupno in fundamentalno osnovo v razliki med **mitičnim** in **meta-fizičnim oz. meta-mitičnim** (pri čemer med meta-mitičnim, meta-fizičnim in metafizičnim ni nobene vsebinske razlike, vezaj opozarja zgolj na temeljno dejstvo, da je metafizična misel posledica človekove ločitve od narave, od fizisa, in da nastanek vseh njenih vsebin izhaja prav iz te ločitve in obrata k človeku in njegovemu od zemlje ločenemu vrhovnemu vzoru, Bogu), zato še enkrat: verjamem, da lahko diaforična etika posreduje med mitičnim in meta-fizičnim, da v kulturi, ki se je docela obrnila sama k sebi, opozarja na zrenjskost, rečnost in neposrednost, da v diahroni čas vnaša otoke sinhronosti, prispeva k razširitvi običajnega vedenja in s tem odgovornejšega ravnanja ter na ta način etiko kulture razširja v smeri etike narave.

V imenu neposrednosti si danes preprosto ne moremo in ne smemo privoščiti, da ne bi nadzorovali svojih misli in dejanj ter tako poskušali reinitizirati sodobne zavesti, čeprav nas je, paradokсно, prav to nadzorovanje, prav ta meta-refleksivnost v krizo tudi pripeljala ali pa, kar je še verjetneje, premalo nadzorovanja, premalo logosa, premalo vednosti. V tem se kaže vsa kompleksnost diaforičnega pojma odgovornosti, ki kot etična kategorija v sebi posreduje ontološka, spoznavno-teoretska, antropološka vprašanja, in kot bomo videli v naslednji razpravi, tudi estetska.

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, str. 326.

Nejasnost je odporna

MATJAŽ POTRČ

POVZETEK

Brezmejnost je nasploh pripoznana kot značilnost nejasnosti. In brezmejnost prinaša odpornost. Tako je nejasnost odporna.

Horgan trdi, da je prevrednotenje edini tekmeč spoznavnemu pristopu. Prevrednotenje pa določa nejasnost. Tako morajo biti vsi tekmeči spoznavnemu pristopu odporni. Spoznavni pristop pa, kot izhaja že iz njegovega imena, neguje spoznavno odpornost.

ABSTRACT

VAGUENESS IS ROBUST

Boundarylessness is widely recognized as characteristic for vagueness. But boundarylessness brings robustness with it. So vagueness is robust.

Horgan claims that transvaluationism is the only alternative to epistemicism. And transvaluationism is determined by robustness. So all alternatives to epistemicism must be robust. Whereas epistemicism, as its name suggests, harbors epistemic robustness.

1. Brezmejnost je nasploh pripoznana kot značilnost nejasnosti

Najprej bom očrtal nejasnost, temu pa bo sledila kratka določitev brezmejnosti.

1. Kaj je nejasnost? Odseki sorites: kup.

Nejasnost uvaja uporaba predikatov, kot so reven in bogat, plešast in lasat. Še bolj običajen primer nejasnosti predstavlja kup. Zagata s kupom je ta, da ni mogoče določiti natančnega števila zrn, pri katerih se prgišče spremeni v kup. Mar kup vznikne pri 5.000 zrnih ali pa so morda dovolj tri zrna, da smo soočeni s kupom?

Sorites je ime za kup. Izraz lahko razumemo kot kup, ki je sestavljen iz zrn, ali pa zopet kot kup sklepanj *modus ponens*. Niz sorites vpeljemo tako, da pričnemo z enim zrnem. Če eno samo zrno ne tvori kupa, potem se zdi upravičeno sklepati, da kupa ne tvorita niti dve zrna. In res je, da eno zrno ne tvori kupa. Tako lahko sklepamo, da tudi dve zrna ne tvorita kupa. Kar predstavimo v obliki *modus ponens*:

$p \rightarrow q, p \vdash q$

kjer stoji p za "Eno zrno ne naredi kupa" in stoji q za "Dve zrna ne naredita kupa".

Tako pridemo do sklepa, da dve zrnj ne tvorita kupa. S ponavljanjem sklepanja *modus ponens* od dveh k trem zrnjem ugotovimo, da tri zrna ne tvorijo kupa. Prav lahko nadaljujemo in razprostrimo niz, vse dokler ne dosežemo 10.000 zrn ali pa še več. Formalno sklepanju ni kaj očitati, saj eno zrno *ni* kup, z vsakim *modus ponens* pa to ugotovimo še za naslednje zrno v nizu. Vendar se zdi, da 10.000 ustreznih postavljenih zrn *je* kup. Sklepanje po soritesu pa to zanika.

Sodba o prvem primeru se zdi odločilna za celoten niz sorites. S pomočjo ponovljenih *modus ponens* se ta sodba razširi čez ves niz, ne glede na njegovo dolžino. Če pričnemo z enim samim zrnjem, bomo prišli do sklepa, da 10.000 zrn še ni kup. Če pa pričnemo z 10.000 zrnj, bomo imeli kup. Z odvzemanjem posamičnih zrn in ob uporabi *modus ponens* bomo prišli do položaja, v katerem bomo za eno zrno trdili, da je kup. Pri nizu sorites tako pridemo do dveh ravno nasprotujočih si nizov, v tem smislu, da vsakemu posameznemu koraku v nizu pripadata protislovni semantični vrednosti. Oglejmo si torej takšen niz.

	Ni kupa	Kup
Število zrn:	1,2,.....	10.000
Začetek na levi	Resnično →.....	← Neresnično
Začetek na desni	Neresnično →.....	← Resnično

Če začnemo na levi, je prvi element v nizu *resničen*. Pri začetku na desni pa bo ta isti element *neresničen*, kajti sedanja trditev bo, da eno zrno tvori kup. Isto se bo zgodilo, če začnemo na desni, z elementom z dovolj bogato številko, da imamo kup. Začenši z desne, bo resnično, da 10.000 zrn tvori kup. Neresnično pa bo, da eno zrno tvori kup.

Semantično vrednost celega niza vodi prvi element, s katerim pač pričnemo. To semantično vrednost nato po parih razširi ponavljajoča se uporaba *modus ponens* po vsem nizu, kolikor dolg naj že bo. Vzemimo zrno številka 73. Pritisk z leve bo zaznamoval trditev "73 zrn tvori kup" za neresnično. Ista trditev pa bo resnična kot posledica pritiska z desne strani niza. Tako bo trditev o zrcu 73 neresnična in resnična *iz različnih zornih kotov*, t. j. glede na to, ali jo dosežemo z leve ali pa z desne strani. V kolikor dopustimo hkratno učinkovanje teh zornih kotov, se soočimo s protislovjem. Vsako posamično zrno bo obenem v oporo resničnim in neresničnim trditvam. Od kod pride protislovje? Iz brezmejnosti.

2. Brezmejnost

Če bi obstajala docela določena ločnica, ki bi v nizu opredelila začetno točko kupa, ne bi bilo protislovja. Mar res?

Predpostavimo, da se prične kup s 73 zrnj. V tem primeru ne bi bilo nejasnosti. Vse zbirke zrn pred odločilnim številom ne bi predstavljale kupov, dočim ko bi zbirke zrn, ki sledijo tej številki, bile kupi. Mar bi to odpravilo moč soritesovih odsežnih pritiskov z leve in z desne? Ne zdi se tako. Če začnemo s trditvijo, da eno zrno ne tvori kupa, ter nadaljujemo z *modus ponens*, nas bo to privedlo k sklepu, da 10.000 zrn ne tvori kupa. 73 zrn bo vključenih v negativni primer.

Kaj naj to pomeni? Pomeni, da *ni meje* med začetno vrednostjo v nizu sorites in med nasprotno mejo. Razlog za to je enostaven: čez cel niz sorites se razprostira zgolj ena vrednost, ki drugi vrednosti ne pušči prostora, da bi se pojavila. Če pričnemo s predikatom "ni kupa" v primeru enega samega zrna in nadaljujemo s sklepanjem sorites, bo predikat "ni kupa" ostal celo za števila zrn *n*, ki daleč presegajo našo zdravo-razumsko sodbo, kje se kup že prične. Isti postopek ostane, če pričnemo z desne. Sedaj

bo predikat nasproten, namreč "kup", ter se bo od 10.000 zrn raztezal vse do enega zrna. To je *negativni* primer brezmejnosti v nizu sorites, ki se prične z enolično razširivijo začetne vrednosti čez cel niz, ne glede na njegovo dolžino.

Opazili smo, da negativna brezmejnost razširi začetni predikat čez cel niz, tako da so vsakemu posamičnemu primeru pripisane z nasprotnih strani niza protislovne semantične vrednosti. To velja za semantično nasprotno si predikate (kup/ni kup, plešast/lasat, reven/bogat), ki obeležujejo nejasne predikate.

Na drugi strani pa opazimo, da se soritesov pritisk začne s primeri, kjer je pripis semantične vrednosti nedvomno resničen, in se konča z jasnimi primeri, kjer je pripis neresničen, v sredini pa je nekaj nedoločenih primerov. To je *pozitivna* brezmejnost, ki nas bo tu zanimala. Če začnemo z desno stranjo niza sorites, je resnična trditev, da tvori 10.000 zrn kup. To še velja za 9.999 zrn in za več naslednjih primerov. Prav gotovo pa se zdi, da je trditev neresnična za dve ali pa za eno zrno. Ta pripis semantičnih vrednosti, ki se v nizu razlikujejo, vodi zdravi razum in nič več v parih potekajoči pritiski soritesovih *modusov ponensov*. Enostavno lahko *vidimo*, da so na eni strani niza primerki kupov, ter da so na drugi strani niza jasni primerki, ki ustrezajo predikatu "ni kupa". V sredi niza pa so primeri, kjer morda ni določeno, ali gre za kupe ali pa tudi ne. To vpelje *pozitivno* brezmejnost, kot jo pač premerjamo z merili zdravega razuma. Ker sledi pripis predikatov merilu zdravega razuma, moramo slednje dojeti z vso resnostjo, ko razpravljamo o nejasnih predikatih.

Ta splošni pogled na nejasnost, ki ga obeležuje zdravi razum, je temelj *pozitivnemu* določanju brezmejnosti v naslednjem smislu. (1) Na začetku niza sorites so resnične trditve; (2) na koncu niza sorites so neresnične trditve; (3) ni določnega dejstva o prehodu od ene k drugi vrsti trditve. (Horgan, 1998) V nizu torej pride do spremembe semantičnih vrednosti, vendar pa ni določene točke prehoda med različnimi vrednostmi teh trditve.

Pozitivna določitev brezmejnosti sledi širši perspektivi, ki je bližja naši praksi pripisa resničnosti odsekom, ki vsebujejo nejasne predikate. Ker se ta perspektiva ozira na večje dele niza ter svoje sodbe oblikuje ob pogledu na zbirko zaporednih primerov (ne pa le po parih), ji lahko rečemo *kolektivistična* perspektiva. Na drugi strani pa stroga negativna določitev brezmejnosti po parih sledi, če naj tako rečemo, *individualistični* perspektivi.

Ni težko opaziti, da individualistična in kolektivistična perspektiva s seboj prinašata različne semantične standarde, ki jih ni mogoče zadovoljiti obenem. Z individualizmom povezana perspektiva brezmejnosti je negativna: ni meje, kajti le ena vrednost (resničnost ali neresničnost) obvladuje celotni niz. Perspektiva brezmejnosti, ki je povezana s kolektivizmom, je pozitivna: ni *določne* meje v nizu, čeprav se spremeni semantična vrednost, ko se niz odvija. Individualističnim in kolektivističnim standardom ni mogoče obenem ustreči, kajti slednji postavljajo spremembo v nizu, kjer prvi ne dopuščajo nikakršne spremembe. Prav tako obstaja neposredno protislovje pri semantičnem pripisu za vsak element v istem nizu, katerega pobudita protistavljena si individualistična začetka ter sunka, ki od le-teh izvirata. Tako ima brezmejnost dva pola, negativnega in pozitivnega. Negativni individualistični pol vpeljuje brezmejnost na temelju odsotnosti vsakršne spremembe v nizu. To je trivialno. V individualističnem nizu ni meje, kajti ni prostora za razliko v semantični vrednosti. Pozitivni kolektivistični pol dopušča spremembo v nizu sorites.

Nasprotujočih si semantičnih standardov individualizma in kolektivizma ne moremo hkrati zadovoljiti. Če zadostimo individualističnemu semantičnemu sunku, potem sploh ne bo prostora za brezmejnost vzdolž celega niza. Če zadostimo pozitivnim semantičnim standardom, bo brezmejnost v sivem področju nekje pri sredini niza.

2. Brezmejnost s seboj prinaša odpornost

Sedaj bom razložil odpornost, potem pa postavil trditev, da je brezmejnost odporna.

1. Odpornost

Če redno telovadiš, postaneš odporen. To pomeni, da se bolje braniš nezaželenih učinkov v svojem okolju, kot če ne bi telovadil. Če cepidlačiš, postaneš neodporen. Zopet, če svoje odločitve zarišeš s širokim zamahom, si odporen. Odpornost v biološkem razvoju merimo s preživetveno vrednostjo posameznika in vrste.

Če na tablo s svojo roko narišeš krog, poleg kroga pa narišeš kvadrat, boš brez odlašanja spoznal, kateri od obeh je krog. V kolikor pri njem uporabljamo stroga merila, pa krog ne bo krog. Pravzaprav glede na stroga merila evklidske geometrije kroga v svojem življenju še nisi videl. Videl si zgolj približke krogu, *ne* pa kroga. Glede na standarde, ki jih imamo za same po sebi razumljive, pa vidimo, da to je krog. Standardi z velikimi zahtevami in z rezultatom, da za krog ni empiričnega kandidata, so neodporni. Cepijo dlake. So blizu individualistični negativni obravnavi nejasnosti v primeru niza sorites. Standardi, ki so bližje vsakdanji uporabi, so bolj liberalni in odporni. Dopusčajo obstoj mnogih empiričnih krogov.

2. Brezmejnost in odpornost

Odpornost določa pogoj (3) za brezmejnost, in sicer, da ni nikakršnega dejstva glede prehoda med nasprotnima si semantičnima vrednostima v nizu sorites.

Pogoj (3) nedvomno določa brezmejnost za kolektivistični primer. Medtem pa negativna individualistična perspektiva ne podpira pogoja (3): v individualističnem primeru sploh *ni* prehoda od ene k drugi semantični vrednosti. Začetni element individualističnega niza ima tudi vlogo elementa prehoda vrednosti. Oba dela niza sorites spremenita eno semantično vrednost v drugo. Sklenemo torej lahko, da individualistična brezmejnost ni v oporo odpornosti v takšnem smislu, kot nanjo običajno mislimo - da se pojavi sredi niza. Odpornost zopet določa odsotnost določenega prehoda med dvema nasprotnima semantičnima vrednostima v nizu sorites. V individualističnem razumevanju niza pa ni nasprotujočih si semantičnih vrednosti. Zato je individualistični pol odpornosti negativen. Le da nasprotni semantični vrednosti prideta iz nasprotnih *koncev* individualističnega niza sorites. Ta dva konca pa svojo neodporno obvlado brez izjeme vsilita celemu nizu.

Na drugi strani pa ni težko videti, da se pogoji odpornosti (1), (2) in (3) dobro prilegajo pozitivnemu primeru brezmejnosti, njenemu kolektivističnemu polu.

3. Tako je nejasnost odporna

Če brezmejnost obeležuje nejasnost in če brezmejnost s sabo prinaša odpornost, potem lahko sklenemo, da je nejasnost odporna.

4. Prevrednotenje kot edini tekmelec spoznavnega pristopa

Prišli smo do sklepa, da je nejasnost odporna. Sedaj se bomo k istemu sklepu opravili še po drugi poti, tako da bomo trdili, kako obstajata dve temeljni razlagi nejasnosti glede na njeno brezmejnost: prevrednotenje in spoznavni pristop. Ker obe razlagi slonita na brezmejnosti, lahko zopet sklepamo, da je nejasnost odporna. Pričeli bomo s Horganovo trditvijo, da je prevrednotenje edini tekmelec spoznavnega pristopa. Vsakega od teh bomo v povzetku določili.

a. Kaj je prevrednotenje?

Prevrednotenje tvori dve trditvi. Prva trditev je, da je nejasnost nekoherentna. To pomeni, da nejasnost vodita dve vrsti semantičnih standardov, ki ju ne moremo obenem zadovoljiti. Eden od teh dveh standardov, kot smo ju bili določili zgoraj, je individualističen, drugi pa je kolektivističen. Druga trditev prevrednotenja je, da je nejasni govor kljub tej nekoherenci logično obvladan. Obvladanje je v tem, da kolektivistični standardi poskrbijo za individualistične. Prilagodijo jih tako, da ni noben par stavkov v mejnih primerih protisloven. Prevrednotenje *uveljavlja* nejasnost in je ne odpravlja na nihilističen način.

b. Prevrednotenje in spoznavni pristop

Prevrednotenje in spoznavni pristop zanikata nejasnost v svetu. Tako zavračanje, da bi nejasnost prepoznali v svetu, ne more biti značilnost nobenega pri določanju njune samosvojesti. Prevrednotenje uveljavlja nejasnost, kot smo že dejali. Isto pa velja tudi za spoznavni pristop. Trdil pa bom, da je nejasnost spoznavnega pristopa v svoji srži različna od prevrednotenja, četudi konec koncev obe stališči uveljavita brezmejnost in z njo nejasnost. Razlika je, da ostaja spoznavni pristop pri klasični logiki in pri jasno ločenih semantičnih mejah, kar pa za prevrednotenje ni nujno. Razlika med dvema razlagama je v tem, da ena zatrdi brezmejnost pri nejasnem govoru, medtem ko druga pritrjuje brezmejnosti našega poznavanja ontoloških in semantičnih dejstev.

c. Prevrednotenje kot edini tekmelec spoznavnemu pristopu

Predpostavimo začasno, da obstaja spoznavni pristop k nejasnosti. Nemudoma se ga bomo lotili. Naj velja tudi prevrednotenje nejasnosti. Mar obstajajo še drugi tekmelec spoznavnemu pristopu na grobozrnati ravni opisa? V kolikor uveljavljanje brezmejnosti *je* merilo brezmejnosti, to kaj lahko zanikamo. Supervrednotenje se na primer trudi znebiti brezmejnosti tako, da vpelje superresnico in superneresnico, vsakič kot možnost razlage pod vsemi ustreznimi pogoji. Ne glede na to, da se zdi, kako supervrednotenje v mejnih primerih uvaja ločnico, njeno pehanje k metanejasnosti razkrije, da imamo opraviti z brezmejnostjo. Tako se supervrednotenje ob uveljavljanju nejasnosti izkaže za vrsto prevrednotenja, morda tudi v nasprotju s svojimi izrecnimi namerami.

5. Prevrednotenje določa odpornost

Ni težko pokazati, da prevrednotenje določa odpornost. Prevrednotenje uveljavlja nejasnost, ko se sklicuje na brezmejnost. Brezmejnost pa lahko določimo kot odpornost. Tako je odpornost prav res temelj prevrednotenja.

6. Tako morajo biti vsi tekmelec spoznavnega pristopa odporni

Če so tako vsi tekmelec spoznavnega pristopa zvrsti prevrednotenja in če prevrednotenje določa odpornost, vse tekmece spoznavnega pristopa določa odpornost.

7. Spoznavni pristop vsebuje spoznavno odpornost

Pokazati velja še, da vsebuje spoznavni pristop spoznavno odpornost.

Spoznavni pristop je stališče, ki gradi na veri v obstoj meja. Natančno je določeno, kje se začne plešavost. Ontološko plešavosti ni, saj so meje predikatov natančno določene. To je zaželeno, saj nam pomaga ostati pri klasični logiki, zgolj pri resničnosti in neresničnosti, ne da bi nam bilo treba vpeljevati še druge vrednosti.

Težava pa je, da zaželene lastnosti veljajo za ontologijo, ne pa za naše spoznavne zmoglosti. Stališče je spoznavno, saj trdi, da je "propozicija, ki jo v mejnem primeru izraža nejasen stavek, resnična ali neresnična, in ne moremo vedeti, kaj od tega drži". (Williamson 1997: 921)

Zanikanje nejasnosti v svetu ni slaba zamisel. Skoraj vse razlage, z izjemo nenavadnega stališča ontološke nejasnosti, prisegajo na to, da svet ni nejasen. Medtem pa ostrih ontoloških robov ne moremo prepoznati. Ta spoznavna *kognitivna omejitev* določa ontološko nejasnost. Omejitev ni nujno slabo mišljena. Bržčas jo določa naša spoznavna zgradba, ki je v sozvočju s *približnostjo* in zavoljo tega s *prožnostjo*, ni pa tako blizu natančnosti, ki pri preživetju kaj lahko nima prednosti.

Kaj spoznavni pristop trdi? Zgornji navedek ima dva dela. Najprej, zatrjeni so mejni primeri, kar pomeni, da imamo nejasnost in zatorej brezmejnost. Nejasnost je zatrjena v tem smislu, da obstajajo nejasni stavki. Ti nejasni stavki izražajo propozicije, ki so v mejnih primerih resnične ali pa neresnične. Tako med propozicijami in svetom (t. j. individualistično dojeti niz sorites) vlada razmerje neposredne korespondence. Vendar pa ni močne vednosti o tem razmerju korespondence. Ker so stavki nejasni, mora biti nejasnost notranja našemu jeziku.

Večina našega govora je nejasna, če ga merimo s strogimi korespondenčnimi standardi. Če tako o čem govorimo, rečemo bodisi nekaj resničnega ali pa zopet nekaj neresničnega. Nimamo pa načina, da bi zvedeli, s katero od teh dveh vrednosti vzpostavljamo korespondenco.

Ker je večina našega jezika nejasna, vselej ko govorimo, povemo kaj resničnega ali kaj neresničnega. Vendar pa ne moremo povedati, kaj od tega drži. Tako smo soočeni s položajem, v katerem vsevedno bitje ve za korespondenco v prav vsakem primeru. Ne moremo pa povedati, v čem sta resničnost in korespondenca.

V težavo vodi korespondenčna teorija resnice, ki jo glede nejasnosti sprejme spoznavno usmerjeni teoretik. Obstajajo strogi standardi za resničnost stavkov. Ti ustrezajo situacijam v svetu. V mejnih primerih je meja vzpostavljena zaradi dejstva, da ima stavek, kakršen je "Matjaž je plešast", natančne pogoje uporabe in je potemtakem resničen vse do natančne točke, do nekega določenega roba. Če Matjaž ni plešast, potem je stavek neresničen.

Korespondenčni pogoji niso edini, ki bi nam omogočili vzpostaviti resničnost. Tod imamo dve relaciji, in sicer med propozicijami in resničnostnimi vrednostmi in zopet med stavki in med človeškim spoznanjem. V primeru korespondenčnega razmerja med propozicijami in resničnostnimi vrednostmi obstajajo meje in ni nejasnosti. Nejasnost pa nastopa, ko človeško spoznanje proizvaja stavke. Razpravo velja posvetiti še relaciji med stavki in propozicijami ter zopet med človeškim spoznanjem in med resničnostnimi vrednostmi. Najprej bodo udeležene sestavine ter njihove relacije predstavljene v obliki sheme. Po kratki razpravi o tej shemi bomo nekaj vedeli o tem, kaj trdi spoznavni pristop. Tedaj se lahko lotimo naslednjega opravila. Trdil bom, da je v primeru spoznavnega pristopa brezmejnost - kot daje slutiti že njegov naziv - spoznavna brezmejnost. Ker pa je brezmejnost temelj odpornosti, bo nadaljnja trditev, da je odpornost značilna za spoznavni pristop.

Tukaj je shema, zgrajena na podlagi sestavin zgornjega navedka, v kateri Williamson opredeljuje spoznavni pristop:

Nejasnost	(relacija)	Meje, ni nejasnosti
Stavki	(izražajo)→	Propozicije
↑		↓
(proizvaja)		(se nanašajo na)
Človeško spoznanje	(nevednost o)→	↓
		Resničnostne vrednosti (Resničnost, Neresničnost)
Spoznavna teorija (Kontekstualizem)		Ontologija (Korespondenca)

Ontološki blok je na desni, spoznavni blok pa na levi. Obstaja še relacija med slednjima.

Na desni strani je ontologija, propozicije in resničnostne vrednosti. Resničnostni vrednosti sta Resničnost in Neresničnost. Sta tisto, na kar se nanašajo propozicije. Opazimo lahko, da svet ni izrecno omenjen. Smo v vrsti fregejevskih položajev, kjer so reference resničnostne vrednosti. Propozicije se nanašajo na te resničnostne vrednosti, bodisi na Resnično ali pa zopet na Neresnično. Vse resnične propozicije se nanašajo na Resničnost. Vse neresnične propozicije se nanašajo na Neresničnost. Relacija med propozicijami in resničnostnimi vrednostmi je referenčna relacija. Bolj natančno rečeno, to je relacija korespondence. Propozicije ustrezajo resničnostnima vrednostima in zato za nejasnost ni prostora. Obstaja natančna meja med Resničnim in Neresničnim, za vsak posamični primer. Ta meja se spreminja glede na različne primere v svetu. Nismo nujno zavezani posplošitvam ali pa statističnim načelom. Ni nujno, da bi moja plešavost merili s povprečno plešavostjo ali pa s pomočjo popolne plešavosti. Dovolj je, če se propozicije nanašajo na resničnostne vrednosti. Te resničnostne vrednosti se lahko spreminjajo pri različnih primerih plešavosti, pri posamičnih ljudeh in celo pri populacijah. Vendar je pomembno, da se spomnimo, kako govorimo o mejnih primerih nejasnosti. V ontologiji pa nejasnosti ni.

Nejasnost se nahaja na levi strani sheme. Najpomembnejša vloga tod pripada človeškemu spoznanju, četudi se pojavlja v precejšnji meri neizrecno. Težko je razumeti, kaj drugega kot človeško spoznanje bi lahko proizvedlo stavke. Nekaj pa stavke proizvaja. Lastnost teh stavkov je, da so nejasni, kar je izrecno zatrjeno. Zopet pa je težko razumeti, čemu naj bi stavki bili nejasni, če pač ne zato, ker jih proizvaja človeško spoznanje, ki jih take naredi. Stavki so proizvod človeškega spoznanja, zato sodijo na levi spoznavni del sheme. Na spoznavni strani resničnost ni neposredno udeležena. Tako tod tudi ni zaslediti semantičnih dejstev. Je pa zapletenost v kontekst. Človeško spoznanje proizvaja na kontekst občutljive stavke. Brezmejnost je torej proizvedena zgolj glede na razmerje tega spoznavnega bloka do ontološkega bloka. Le na ta način lahko zares govorimo o semantičnih dejstvih. Tako se moramo obrniti k opisu relacij med spoznavno teorijo in ontologijo, kot nastopata v shemi.

Tu imamo dve vrsti relacij. Najprej so stavki, ki izražajo propozicije. Stavki so vselej v razmerju s propozicijami, ki so od njih neodvisne. Bistvena za spoznavni pogled na nejasnost je relacija med človeškim spoznanjem ter med resničnostnimi vrednostmi. Ne glede na to, da so resničnostne vrednosti v ontologiji jasno določene in med seboj ločene, ni močnega produktivnega razmerja med njimi ter med človeškim spoznanjem. Relacija je relacija nevednosti: človeško spoznanje nujno nič ne ve o resničnostnih vrednostih v mejnih primerih. Tako v mejnih primerih na ontološki strani obstajajo jasno postavljene resničnostne vrednosti, glede katerih pa človeško spoznanje nujno ostaja nevedno.

Vprašanje, na katerega velja sedaj odgovoriti, je, ali je v shemi prostor za brezmejnost, in v kolikor je, kam naj potem to brezmejnost umestimo. Odgovor je, da brezmejnosti ne gre iskati na ontološki strani, kajti tam enostavno imamo jasne meje. Vendar pa brezmejnosti ni niti na spoznavni strani. Človeško spoznanje in stavki so lahko nejasni, so pa nejasni zgolj v razmerju z resničnostnimi vrednostmi, glede določitve katerih je človeško spoznanje nevedno.

Relacija nevednosti v mejnih primerih zatorej zasnuje brezmejnost, zato je nevednost lahko odporna. Odpornost je namreč določena kot odsotnost dejstev v primeru prehodov na mejah nizov sorites. Čemu naj takemu primeru odpornosti rečemo spoznavna odpornost? To je stvar naše vednosti o udeleženih mejah. In četudi ni neposredno umeščena na spoznavni strani sheme, je še vedno relacija med na človeško spoznanje oprto vednost, ki zajema umestitev meja, in med z njo povezanimi resničnostnimi vrednostmi. Tako spoznavni pristop zajema spoznavno odpornost.

Odpornost spoznavnega pristopa se pojavi tam, kjer je človeško spoznanje v razmerju z resničnostnimi vrednostmi. Naša, za takšno razmerje značilna nevednost tako zasnuje odpornost. Tudi prevrednotenje gradi na odpornosti, četudi ne na spoznavni odpornosti. Gre za odpornost naših pojmov, ki jih ne moremo enačiti s propozicijami. V tem smislu je prevrednotenje bolj kot na spoznavnem pristopu utemeljeno na psihologiji, četudi bi na začetku lahko morda sumili, da bo drugače.

8. Tako je nejasnost odporna

Če obstajata zgolj dva grobozmatno določena tekmeča pri razlagi nejasnosti, prevrednotenje in spoznavni pristop, in če oba slonita na odpornosti, potem lahko sklenemo, da nejasnost naredi odporno zanjo značilna brezmejnost.

LITERATURA

- Horgan, Terry (1994). "Transvaluationism: A Dionysian Approach to Vagueness", v *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXIII, Supplement, Spindel Conference on Vagueness; The University of Memphis: Memphis.
- Horgan, Terry (1998). "The Transvaluationist Conception of Vagueness", izšlo bo v *The Monist*, številka posvečena nejasnosti.
- Potrč, Matjaž (1998). "Disciplined Vagueness and Cognition", referat za simpozij Southern Society for Philosophy and Psychology.
- Read, Stephen (priredil Matjaž Potrč): "Večni plešči: Paradoks Sorites", *Anthropos* 4-6, 1997, str. 239-249.
- Williamson, Timothy (1997). "Précis of *Vagueness*". *Philosophy and Phenomenological Research*, December, 921-928.

Problem etike v delu Drugi spol Simone de Beauvoir

MARIJA ŠVAJNCER

POVZETEK

Članek *Problem etike v delu Drugi spol Simone de Beauvoir* obravnava dileme in paradokse, ki nastajajo pri proučevanju ženskega vprašanja, predmeta, ki ima izrazito etično dimenzijo, vendar prav etiko postavlja pod vprašaj, saj je relacija ženska - moški vedno znava razmerje, v katerem se uveljavljata konflikt in neenakopravnost. V članku se pojavlja poskus - argumentirati hipotezo, da je žensko vprašanje nerešljivo in da so uresničljive samo delne "zmage", poraz pa je v miselnem horizontu eksistencializma predviden za vse ljudi. Navedeni so tudi domnevni razlogi za avtoričino obsežno deskripcijo, kopičenje dejstev in interdisciplinarnost v delu *Drugi spol*.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF ETHICS IN SIMONE DE BEAUVOIR'S WORK THE SECOND SEX

The article, The Problem of Ethics in Simone de Beauvoir's Work The Second Sex, concerns dilemmas and paradoxes arising from the study of women's issues; it is an issue with its distinctly ethical dimension, yet ethics itself is problematized there, for the woman - man relation is again and again a relationship in which conflicts and inequality are established. Throughout this article, there emerges an attempt to give arguments for a hypothesis that women's issues are assumed to be unsolvable, and that only partial "victories" are those which can be realized, while in the mental horizon of existentialism, all people are likely to be defeated. The assumed reasons for author's comprehensive description, accumulation of facts, and interdisciplinarity in her work The Second Sex are also indicated.

V Parizu bo januarja 1999 potekala mednarodna konferenca ob petdeseti obletnici obsežne razprave v dveh delih francoske filozofinje, esejistke in pisateljice Simone de Beauvoir (1908-1986), *Drugi spol* (*Cinquantenaire du Deuxième sexe*). Za srečanje sem pripravila pisni prispevek *Problem filozofije v Drugem spolu Simone de Beauvoir* (*Problème de la philosophie dans Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*), premislek in spoznanja pa so me spodbudila, da napišem še en članek, v katerem se je treba lotiti vprašanja etike. Kar zadeva filozofijo v Drugem spolu (*Simone de Beauvoir: Le deuxième sexe, I, Les faits et les mythes, II, L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949), sem med drugim ugotovila, da ni samozadostna, temveč ima svoj posebni, vrednostni položaj znotraj obsežne deskripcije, nakopičenih dejstev, splošnega človeškega izkustva

in interdisciplinarnosti, v kateri so povezane: biologija (fiziologija), psihoanaliza, psihologija, sociologija, etika, antropologija, mitologija in zgodovina.

Na vprašanje, kakšen je specifičen pomen etike, nisem odgovorila. Prikazala sem avtoričin dokaj svoboden odnos do filozofske tradicije in njeno eksplicitno umestitev v eksistencializem oziroma, kot pravi, v eksistencialistično perspektivo.

Leta 1947, torej pred izdajo Drugega spola, je Simone de Beauvoir objavila esej *Za moralo dvoumnosti* (*Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947). Njen namen je bil, da bi branila eksistencializem, ki so ga tedaj močno napadali, in moralo utemeljila na delu "papeža" eksistencializma in neformalnega življenjskega sopotnika Jeana Paula Sartra (1905-1980), Bit in nič. Že na samem začetku filozofske poti ji ni šlo za izvirnost in inovativnost v filozofiji, marveč se je skoraj preveč samoumevno uvrstila v miselni horizont moških kolegov.

Zanimivo je, da je v eseju *Za moralo dvoumnosti* paradoks človekove usode posplošila na vse ljudi in ni postavila v ospredje razlike med žensko in moškim (položaj ženske je samo omenila). Ljudje priznavajo, da so vrhovni cilj, je zapisala, ki mu je treba podrediti vsako situacijo, toda zahteve akcije jih ženejo, da se drug do drugega obnašajo kot do orodij ali ovir, se pravi sredstev. V slehernem trenutku vdira na dan resnica življenja in smrti, samote in zveze s svetom, svobode in suženjstva, nepomembnosti in največje pomembnosti slehernega človeka in vseh ljudi. Ker ne moremo pobegniti od resnice, pravi, ji torej skušajmo pogledati v oči in sprejeti temeljno dvoumnost. Eksistencializem se že od samega začetka določa kot filozofija dvoumnosti, eksistencialistična ontologija pa ne dopušča upanja, da bi lahko presegli poraz. (Simone de Beauvoir: *Za moral dvosmiselnosti*, Beograd, Grafos, 1989, str. 8-9) Te besede so zelo zgovorne: problematična je pozicija ljudi nasploh, ne glede na to, ali so ženskega ali moškega spola, neizbežen poraz slehernega izmed njih pa nikakor ne daje upanja, da bi bilo mogoče dokončno razrešiti položaj ženske. Lahko bi navedla hipotezo: če mora človek nasploh sprejeti moralo dvoumnosti, torej tudi ženski ne preostane nič drugega, prav tu pa so razlogi, da se Simone de Beauvoir zateka k obsežni deskripciji, preučevanju dejstev in ugotovitvam drugih ved. Na filozofski in etični ravni problematika očitno ni rešljiva, v obilni deskripciji in številnih primerih pa lahko ženska najde izbiro zase in perspektive lastne pozicije.

S knjigo *Za moralo dvoumnosti* kasneje ni bila več zadovoljna, češ da je bila v njej vse preveč abstraktna, sočasno pa je samokritično priznavala, da je premalo upoštevala družbeno dimenzijo. (Simone de Beauvoir: *Snaga stvari*, Zagreb, Mladost, 1966, str. 196; *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963) Elementa samokritike sta zelo pomembna: etika torej ne sme biti pretirano abstraktna, vedno se tako ali drugače navezuje na konkretno družbo in praktične vidike.

Knjiga *Za moralo dvoumnosti* zato ni zavezujoča za razumevanje Drugega spola, čeprav je izšla pred njim. Drugi spol je nastal bolj ali manj naključno - filozofinja je hotela pisati o sebi kot ženski, iznenada pa je ugotovila, da jo spol določa, ne da bi sama tako hotela, in se je bilo dela treba lotiti drugače, širše. V etiki je zmeraj v ospredju relacija, v Drugem spolu pa je to tako razmerje med žensko in moškim kot med ljudmi nasploh, družbenimi odnosi, umeščenimi v zgodovinski kontekst, čeprav naj bi bil poglobitni predmet obravnave žensko vprašanje. Problematika ima torej izrazito etično razsežnost: v položaju ženske je zgoščena negativnost, pod vprašaj so postavljeni vsi vidiki njene specifične situacije; prevladujoče avtoričino sporočilo je, da je bila ženska moškemu zmeraj podrejena.

Seveda pa stvari niso tako samoumevne in preproste, zakaj na samem začetku bi se bilo treba vprašati, ali je ob prevladujočem individualizmu in subjektivizmu v eksistencializmu etika sploh mogoča. Ali se tudi v tem delu filozofinja ne bori zgolj za to,

da bo ženska postala individuum in subjekt, da se bo njena imanentnost preoblikovala v transcendentnost, pasivnost v aktivnost, materija v gibalni princip? Ko bo postala avtentična eksistenca, ne bo kar tako tudi eksistenca, ki uveljavlja pristno in humano vez z drugimi in zmore živeti v kakovostni in življenjsko polni koeksistenci. Simone de Beauvoir, ki je kritičarka moške dominacije, hoče, da se ženska uveljavi na način "moškega subjekta", da pridobi vse tisto, kar sta bila njegova last in privilegij, in postane gospodarica sveta. To je že drugi paradoks: prvi je zatekanje v miselno okrilje moških, čeprav je načrt ženske osvoboditve zelo ambiciozen, drugi pa prelevitev ženske v moškega, ki je nehote ideal za eksistenco nasploh.

S tem je radikalno zamajan položaj etike kot samostojne filozofske panoge, kajti nikakor ne gre namreč za to, da bi bile vse ženske dobre in vsi moški slabi, vse ženske imanentnost in vsi moški transcendentnost itd., vse skupaj ni reducirano na spolno razmerje, ampak na medčloveški odnos, v katerem so očitne tudi naravne razlike, ki pa, kot poudarja Simone de Beauvoir, ne smejo determinirati teoretične refleksije. Žensko vprašanje je zanjo izrazito kulturno vprašanje, k temu bi dodala, da tudi ideološko, saj skoraj sleherna družba funkcioniira z načrtnim ideološkim prikriivanjem neenakopravnih razmerij.

Nikakor ne gre za to, da bi z odkrivanjem paradoksov skušala razvrednotiti ustvarjalni prispevek Simone de Beauvoir, temveč opozarjam na problematičnost predmeta samega, ženskega vprašanja kot ožje in zato nič manj pomembne pojavnne oblike medčloveških odnosov, vprašanja, ki ga ni mogoče razrešiti enkrat za vselej, temveč so možne samo delne "zmage", samo začasne in približne rešitve. V sodobnem svetu so meje zarisane z religijami in njihovo tradicijo, dogmami in moralnimi pravili ter stereotipnimi kapitalističnimi razmerji. Primat kapitala in onnipotentnost absoluta zahtevata heteronomno etiko.

Dinamika medčloveških odnosov se sama izmika ozki teoretični opredelitvi, strogi formalizaciji in dokončni absolutizaciji, čeprav tudi matematizacija v analitični etiki ni nič več novega in posebnega. Ponovno pa bi lahko postavili pod vprašaj razmerje med posameznim in splošnim, individualnim in univerzalnim. Simone de Beauvoir namreč na ravni deskripcije dokazuje, da je ženska presegla utesnjenost in podrejenost svojega spola ter se vedno znova povzpela na vidni položaj v javnosti, k temu dodaja, da za ceno ugleda ali celo življenja, kaj kmalu pa ji spet odvzame možnost, da bi postala vodilna in pomembna oseba v družbi v pravem pomenu besede. S filigransko natančnostjo in poletom literarne domišljije slika njen položaj, njene telesne posebnosti, določila in splet okoliščin, ki jih prinašajo različna življenjska obdobja - od deklitstva, materinstva, erotike do starosti in osamljenosti. V univerzalnosti prevladuje negativiteta, pozitivni vidiki kot svetloba zasijejo samo za hip in kaj kmalu ugasnejo. Ženska pozicija ni ugodna, izhod iz zapletenega položaja bo najbrž možen samo za izbrano družbo žensk, pri tem pa avtorica predvideva celo agresivno izbiro: niti negibljiva esenca niti napačna izbira nista bili tisti, ki bi bili žensko obsodili na imanentnost in inferiornost, temveč so ji vse to kratko malo vsilili oziroma podtaknili moški; vsako ogrožanje pa izziva vojno stanje. (Simone de Beauvoir: *Drugi pol*, II, *Životno iskustvo*, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1982, str. 590) Namesto da bi se priznavali, se dve transcendentnosti, ženska in moška, spopadata druga z drugo in si hočeta pridobiti prevlado. (Prav tam, str. 592) Spopad poteka v začaranem krogu, ki ga je zelo težko ali skoraj nemogoče razkleniti.

S katerimi argumenti bi lahko premagali stereotipe in predsodke, če filozofinja v zgodovini odkriva zakoreninjeno nasprotje med dvema principoma, moškim, ki simbolizira red, svetlobo in dobroto, in ženskim, ki vodi h kaosu, temi in zlu? Kako neki bi bila uresničljiva totalna premostitev, kako bi bilo mogoče izvesti popolno preobrnitev?

Težavna je že izhodiščna teoretična pozicija, saj avtorica ne more govoriti nevtralnno, iz distance in neprizadeto, ker je sama ženska. To, da je situacija problematična, so ji vsilili Drugi - moški, prav ti pa so jo prisilili v pozicijo Drugega (druge). Ne more se kar tako prepustiti miselnemu toku, ne da bi se opravičevala, utemeljevala svojega položaja, upravičevala določene izbire in zatrjevala, da hoče avtentično eksistenco, čeprav ji drugi pripisujejo toliko enostranosti. Knjiga Drugi spol je naletela na buren odmev, tako naklonjen kot sovražen, zaznamovala je dolgo obdobje v razvoju ženskega vprašanja in pomeni temeljno delo za sodobni feminizem (ženske študije in študije spolov), izhodiščno teoretično pozicijo, v kateri so nekatera vprašanja razčlenjena, druga pa nakazana in zavezujoča.

Robert C. Solomon in Kathleen M. Higgins sta zapisala: "Najtrajnejši prispevek Beauvoirove k filozofiji in družbeni misli pa je bila njena revolucionarna razprava o tisti temi, ki so jo večji del zgodovine filozofije sistematično ignorirali: kaj pomeni biti ženska. V svoji knjigi Drugi spol (1949) je Beauvoirjeva spodbudila eno najbolj gorečih razprav v sodobni filozofiji o pomenu spola. Vendar vprašanje žensk v filozofiji (čeprav poznamo nekaj zelo dobrih filozofinj) še ni postalo del filozofske razprave." (Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins: Kratka zgodovina filozofije, Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče, 1998, str. 416).

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

- Beauvoir, Simone de, Tuda krv (*Le sang des autres*, Paris, Gallimard, 1945), Sarajevo, Svjetlost, 1989.
- Beauvoir, Simone de, Za moral dvosmiselnosti, (*Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947) Beograd, Grafos, 1989.
- Beauvoir, Simone de, Drugi spol, I, I, Činjenice i mitovi, II, Životno iskustvo (*Le deuxième sexe, I, Les faits et les mythes, II, L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949), Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1982.
- Beauvoir, Simone de, Mandarini (*Les mandarins*, Paris, Gallimard, 1954), Ljubljana, Cankarjeva založba, 1971.
- Beauvoir, Simone de, Uspomene dobro odgojene djevojke (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958), Zagreb Mladost, 1960.
- Beauvoir, Simone de, Zrelo doba (*La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960), Zagreb, Mladost, 1962.
- Beauvoir, Simone de, Snaga stvari (*La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963), Zagreb, Mladost, 1966.
- Beauvoir, Simone de, Une mort très douce, Paris, Gallimard, 1964.
- Beauvoir, Simone de, Starost, I, II (*La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970), Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1987.
- Beauvoir, Simone de, La cérémonie des adieux, suivi de Entretiens avec J.-P. Sartre, Paris, Gallimard, 1981.
- Beauvoir, Simone de, After de Second sex: conversation with Simone de Beauvoir, New York, Pantheon Books, 1984.
- Solomon, Robert C., Higgins, Kathleen M., Kratka zgodovina filozofije, Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče, 1998.

Benedetto Croce danes

LEV KREFT

Benedetto Croce (1866-1952) je v "Estetiki dvajsetega stoletja" Maria Perniole predstavljen kot avtor, ki sodi k poglavju "Estetika in spoznanje" in ki na radikalen način, s pomočjo kompleksne in izvirne teorije pripisuje estetiki prvorazredno vlogo.¹ Danko Grlič mu je v četrti knjigi svoje odlične Estetike posvetil nemajhno število strani, ki pa jih zaključuje ocena, da je Croce kljub nabritemu seciranju mističnih zameštrancij, kljub svoji demokratični naravnosti in kljub temu, da pogumno trdi, da prava filozofija ne priznava ne dejstev ne zgodovinskih pripetljajev, "vendarle konzervativen, pa tudi že dolgo mrtev".² Crocejev komunistični in marksistični sodobnik Antonio Gramsci je bil tako prevzet z vlogo Crocea kot vzornega intelektualca, ki kljubuje fašizmu s humanistične in idealistične prostosti, da je med svojim bivanjem v zaporu (1929 do 1935) dobršen del svojih znamenitih zapiskov namenil kritiziranju Crocea in njegovih. Namen te kritike je bil jasen: v času nujnega boja proti fašizmu je treba preprečiti Crocejev izredni vpliv na antifašiste, ker se njegova utemeljitev zgodovine, politike in poslanstva intelektualcev vendarle izteče v oportunitizem.³

Gramsciju ni uspelo - Croce je bil vse do svoje smrti najvplivnejši italijanski intelektualec. Grlič je imel prav - v sedemdesetih letih je bil Croce konzervativen in že dolgo mrtev. Perniola je dobro zadel - Croce, ki pripisuje estetiki prvorazredno vlogo, se vrača v vlogo prvorazrednega avtorja. Že dolgo velja, da je s filozofijo tako kot s partizanskim vojevanjem: za seboj ne pušča ne mrtvecev ne ranjencev. Še več: vsaka misel, izoblikovana z metodo in začinjena z miselno strastjo, naj bi večno ohranjala svojo vrednost in ne odmirala tako kot znanstvena dognanja, ki postanejo irelevantna in presežena v trenutku, ko znanost stori korak naprej. Filozofija korakov naprej, pravijo, ne dela. Tako je menil tudi Benedetto Croce, ki je bil hkrati filozof zgodovine in zgodovinar filozofije, arhivar zgodovinskega duha in pisec zgodovinskega knjig. Filozofski pristopi si sledijo po nekem logičnem vrstnem redu, vendar so hkrati že od nekdaj vsi tu, vsaj v embrionalni formi, in tudi nikdar povsem ne preminejo. A tudi če te njegove poglede sprejememo, ostajajo težave z njim samim. Tako kot Hegel tudi Croce postavlja lastno filozofsko prepričanje na vrh zgodovinskega razvoja, čeprav za razliko od svojega občasnega navdihovalca in trajnega predmeta kritike ves čas dopušča možnost nadaljnjega zorenja misli. V odnosu do Hegla samega slovi kot avtor krilatice o mrtvem in živem v Heglovi filozofiji, ki spominja na znamenito obravnavanje filozofa kot mrtvega psa, od katerega si vsaka hijena odtrga tisti košček mišljenja, ki ji najbolj diši. Končno, Croce je sam obujal "mrtve" in pozabljen avtorje tako, da jih je ponovno bral, jim skušal vdihniti življenje in jih s tem prenoviti v svoje sodobnike, spodbujal natis njihovih del in se nasploh brigal zanje. Njegov odnos do preteklosti, bodisi v filozofiji bodisi v umetnostih bodisi v zgodovini, ni dopuščal, da bi preteklost zares pretekla, odšla, minula. Vicove filozofije ni obudil samo zato, ker bi bilo ne-

¹ Mario Perniola, *L'Estetica del Novecento*, Il Mulino, Bologna 1997, str. 85.

² Danko Grlič, *Estetika* IV. S onu stranu estetike, Naprijed, Zagreb 1979, str. 143.

³ Antonio Gramsci, *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1974, str. 129.

spodobno pozabiti na takega avtorja preteklosti v pregledih zgodovine filozofije, ampak mu je dal mesto v lastni filozofiji, sprejel nekatere njegove koncepte in jim za življenje odstopil sobico v lastni filozofski zgradbi. Baumgartna, filozofa, ki naj bi estetiki dal samo ime in ničesar drugega, je prepoznal kot avtorja in mu pripisoval filozofski pomen davno, preden so to spoznali v njegovi nemški domovini, in za sedemdeseto obletnico življenja so mu prijatelji pripravili dvojezično izdajo obeh Baumgartnovih knjig - Filozofskih meditacij o nekaterih stvareh, ki se tičejo pesmi, in nedokončane Estetike. Njegovo geslo je bilo **rileggendo** - ponovno, novo branje. Delo je vedno tu, možnost za ponovno branje pa se razpre takrat, ko nekega avtorja lahko pripeljemo v sedanost kot lastnega sodobnika vsaj po nekaterih njegovih zamislih. Ko je po končanih študijih začel z delom v Neaplju, je bil Croce še vedno v devetnajstem stoletju. Za tisti čas je povedal, da so ga čisto prevzele antikvarne študije, da je postal starinar. A Croce ni bil sentimentalni in nostalgični starinar fin de siècle, ki bi s pristankom na dekadenco kot stanje evropske civilizacije po njenem neuspešnem progresističnem ciklu čakal na konec sveta in se medtem s presunljivim hrepenenjem obračal k duhovom preteklosti. Bil pa je soroden svojemu kasnejšemu sodobniku in starinarju Walterju Benjaminu po tem, da se je obračal k preteklosti zato, ker ga je skrbelo zanjo. Ta skrb tudi sama ni filozofsko nova, saj so že stoiki vedeli, da živali po svoji naravi stremijo k samoohranitvi in po tem jim je človek enak. Toda človek kot razumno bitje je razširil svojo skrb za obstanek s sedanosti še na preteklost in bodočnost, kot povzema že Cicero v svojem delu "De officiis".⁴ Edini pošteni razlog, da se kljub Crocejevi nadležni slavi, Crocejevi ideološki hegemoniji navkljub in ne oziraje se na zanikrno pozabo Croceja - kar se mu je vse zgodilo za življenja in kasneje, zdaj Croceja znova lotevamo, je **rileggendo**.⁵ In da bi ga znova brali, ga moramo dobiti vsaj pri nas tudi v kakem prevodu, ogledati pa si moramo tudi tisto, kar o njem danes mislijo v njegovi domovini.

Iz predstavitve Crocejevega življenja in dela, ki jo je na osnovi svoje diplomske naloge pripravil David Brozina, in njegovega prevoda članka Paula D'Angela⁶ postane razvidno, da Croceja nikakor ne moremo stisniti zgolj v podobo estetika. Bil je filozof s sistemom, teoretik politike in politične ekonomije, filozof zgodovine in zgodovinar filozofije, pa tudi zgodovinar in literarni kritik in ne zgolj obrobno sociolog inteligence in pedagoški teoretik in praktik, ki je kratek, a vpliven čas zasedal tudi položaj ministra za šolstvo. Vse te razsežnosti dodobra utemeljujejo oceno Massima Modice iz njegove knjige "Kaj je estetika", ki je po prvem izidu leta 1987 doživela že tudi novo dopolnjeno izdajo 1997. Modica ugotavlja, da Crocejev izjemni kulturni vpliv ni bil slučajen in je imenitno ponazorjen s primerom, s katero so ga opisovali kot "laičnega papeža".⁷ Njegovi spisi danes nimajo več teže enciklik, vendar je dejstvo, da se je kljub prej omenjenemu starinarstvu, ali pa tudi z njim vred, odzival na vsa vprašanja časa in nanja odgovarjal s težo in vplivom, ki daleč presegata neposredni spomin in citiranje. Njegovo delo je v italijanski kulturi dominiralo skozi celih petdeset let minevajočega stoletja tako na

⁴ Paul Oskar Kristeller, *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*, Columbia University Press 1993, str. 113.

⁵ Temu je bila namenjena tudi moja že objavljena študija, ki sooča Crocejevo in Weitzovo spraševanje po tem, kaj je umetnost; glej "Che cosa è l'arte - Benedetto Croce from Heidelberg to Houston", *Filozofski vestnik ZRC SAZU*, št. 1-1995, str. 103-115.

⁶ Paolo D'Angelo je profesor estetike na univerzi v Messini, objavil pa je knjige "Estetika Benedetta Croceja" (1982), "Simbol in umetnost pri Heglu" (1989) in "Italijanska estetika dvajsetega stoletja" (1997).

⁷ To primerjavo najdemo prav v Gramscijevih zapiskih, kjer pravi: "Crocejevo funkcijo bi bilo mogoče primerjati s funkcijo katoliškega papeža in reči moramo, da se je znal Croce v območju svojega vpliva včasih držati spretnjeje od papeža..." (Antonio Gramsci, *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1974, str. 574).

območjih specialističnih vednosti kot na področju javnega mnenja.⁸ Razlog za tak vpliv, ki se ga seveda ne da in ga tudi ni treba obnavljati, pa je bil v izvornosti in globini njegovega filozofskega mišljenja, ki je dajalo vsem nastopom in stališčem težo, kakršno lahko prinese samo izražanje sistematičnega in skupnim temeljem zavezanega misleca.

Prevod Crocejeve študije "Čista intuicija in lirični značaj umetnosti" dopolnjuje vpogled v njegovo življenje in delo in daje sicer kratko, a pomembno podlago razumevanju danes obnovljenega interesa. Vpeljava intuicije, ki je nerazdružljivo zvezana z izrazom - ekspresijo,⁹ je Croceju sprva pomenila možnost, da v okvirih renesančnega humanizma in modernističnega razsvetljenstva formulira problem spoznanja, ne da bi pri tem dopustil pozitivizmu pravico do razsojanja, katera vrsta izraza edina ustreza resnici. Kasneje ga je še bolj kot spopad s pozitivizmom prevzel občutek, da je treba humanistično izročilo ohranjati duhu časa navkljub, kar je prvotni poudarek na intuiciji - ekspresiji preneslo preko liričnosti povsem na poetičnost.

Pričujoči izbor predstavlja začetek, ki vključuje namen, da zveze in medsebojno razumevanje med italijansko in slovensko estetiko razvijamo naprej.

⁸ Massimo Modica, *Che cos'è l'estetica*, Editori Riuniti, Rim 1997, str. 88.

⁹ Kot povzema Crocejevo estetiko Mario Pemiola, intuitivna podoba ne obstaja pred lastnim izrazom in izraz ni snovni prevod intuicije, saj se intuicije brez ekspresije sploh ne da konceptualno misliti. Tudi njegova ponovna redukcija kantovskih treh zmožnosti (teoretična, praktična in razsodna) na teoretično, kamor sodita estetika in logika, in praktično, kamor sodita ekonomija in etika, daje misliti o upravičenosti opredeljevanja Croceja kot filozofskega idealista. Če pa dodamo še, da je estetiko rad primerjal s politično ekonomijo, zgodovino pa sprva videl kot podzvrst umetnosti, kasneje pa kot politiko, se predstava o zapoznelem zastopniku idealističnega mišljenja v času pozitivne filozofije in industrializirane tehnike razblini (glej Mario Pemiola, *L'estetica del Novecento*, Il Mulino, Bologna 1997, str. 86-87).

Estetika Benedetta Croceja

DAVID BROZINA

POVZETEK

Članek podaja jedrnat in obenem celovit pregled Crocejeve estetske misli skozi vse njene razvojne faze od prvih spisov do poznih traktatov. Za boljše razumevanje vloge estetike v Crocejevi filozofiji nam članek ponuja tudi kratek pregled njegovega celotnega filozofskega sistema in glavne tokove njegove teorije literarne kritike. Ob tem skuša avtor osvetliti nekatere ključne točke v razvoju Crocejeve filozofije, kot so: problematika, ki se je pojavila ob nastopu njegovega idealističnega sistema v času pozitivizma, vpliv zgodovinskih dogodkov na spremembe v njegovi filozofiji, razlike med njegovo in Heglovo filozofijo, njegov odnos do Giovannija Gentileja in umetnikov takratnega časa.

RIASSUNTO

L'ESTETICA DI BENEDETTO CROCE

L'articolo offre una concisa e allo stesso tempo globale presentazione del pensiero estetico di Croce attraverso le sue fasi di sviluppo dai primi saggi ai tardi trattati. Per una migliore comprensione del ruolo che l'estetica ha nella filosofia di Croce, l'articolo riporta un breve percorso attraverso il suo sistema filosofico e le principali correnti della sua teoria della critica letteraria. Lungo il saggio l'autore cerca di illustrare alcuni punti chiave nello sviluppo della filosofia crociana; la problematica che apparve dopo l'uscita del suo sistema idealistico in un tempo del tutto positivistico, l'influenza degli accadimenti storici sui cambiamenti nella sua filosofia, le differenze tra la sua e la filosofia di Hegel e il suo rapporto con Giovanni Gentile e gli artisti di quel periodo.

Benedetto Croce se je rodil leta 1866 v Pescasseroli, v provinci mesta Aquila (Abruzzi). Pri sedemnajstih letih, ko je bila družina Croce na počitnicah na otoku Ischia, je izgubil starše in edino sestro v potresu, njega pa so ranjenega potegnili izpod ruševin. Z bratom, ki ga na Ischiji ni bilo, se je po tem dogodku preselil k stricu Silviu Spaventi v Rim, kjer je začel študirati pravo na univerzi. V hiši strica so se takrat zbirale osebnosti italijanskega *risorgimenta*: politiki, novinarji in profesorji. Vendar Croceju rimsko okolje ni ustrezalo - njegovi starši so bili posestniki z veliko zemlje, oče se je ukvarjal samo z administracijo družinske lastnine, bili so konservativni in sovražni do osebnosti *risorgimenta* ter zvesti Burbonom. Croce, ki je bil vzgojen v takem okolju, se ni mogel vključiti v politično življenje, ki je takrat vladalo v Rimu. Leta 1886 se je pri svojih dvajsetih letih vrnil v Neapelj, kjer se je začel aktivno ukvarjati s filozofijo, zgodovino in drugimi humanističnimi vedami. Vse do svoje smrti (1952) je bil aktiven na kulturnem in političnem prizorišču v Italiji navkljub številnim krizam in vojnám, ki so jo doletele. Med drugim je bil poslanec, senator, minister in član ustavodajne skupščine prve italijanske republike.

Imena Benedetto Croce v slovenskem prostoru ne zasledimo pogosto. Razloga najbrž ne gre iskati pri samem Croceju, ampak je za to bržkone kriva "velika oddaljenost" italijanskega kulturnega in predvsem filozofskega prostora od slovenskega. Zdaj ko se italijanski zgodovinarji filozofije vračajo h Croceju in ponovno (tokrat ne več polemčno, ampak čim bolj objektivno) prebirajo Crocejeva dela, je mogoče pravi čas za nekoliko poglobljeno predstavitev njegovega dela tudi v slovenskem prostoru. Tukaj bom skušal predstaviti le del Crocejevega filozofskega opusa - njegovo teorijo umetnosti, ostale elemente njegove filozofije pa bom samo nakazal zaradi boljšega razumevanja njegovega filozofskega sistema.

Prvo pomembnejšo študijo je Croce izdal leta 1893 - *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*; z njo se je vključil v takratno evropsko, še posebno pa nemško debato o naravi zgodovine. V njej zaključuje, da je zgodovina umetnost, saj "ustvarjamo bodisi znanost bodisi ustvarjamo umetnost. Ko zajamemo partikularno pod splošno, ustvarjamo znanost, ko pa predstavljamo partikularno kot tako, ustvarjamo umetnost. Videli smo, da zgodovinarji ne obdeluje konceptov, ampak poustvarja partikularno v svoji konkretnosti, zato smo mu negirali značilnosti znanosti. Torej je povsem enostavno zaključiti, in gre za pravilni silogizem, da če zgodovina ni znanost, mora biti umetnost."¹

V tem spisu je Croce prvič izrazil tudi svoje misli o estetiki. Obdržal je bolj ali manj tradicionalno pozicijo De Sanctisa in Hegla, sprejel je razlikovanje med različnimi umetnostmi, kot so likovna, glasbena, literarna itd. in zagovarjal tezo, da ima umetnost za svoj cilj producirati lepoto, ki je lahko naravna ali umetna.

Po izidu tega spisa se je Croce osredotočil na študij marksizma in ekonomije,² vendar se je po štirih letih spet vrnil na področje estetike, zlasti s posredovanjem Giovannija Gentileja, ki ga je spoznal leta 1896, ko je bil ta še študent na univerzi v Pisi. Od tistega leta pa do nastopa fašizma v Italiji sta si filozofa redno dopisovala. V pismih od 1896-99 sta razčističevala problematiko, ki se je pojavila v dveh Crocejevih začetnih spisih o estetiki. Šlo je za misli o identiteti estetike in lingvistike, o zvezi med estetiko in logiko in med ekonomijo in etiko, o izrazu in misli, dejanju in volji. Konec leta 1898 Croce v pismu Gentileju pravi, da se je v njem obnovila potreba po tem, da bi izdal knjigo, v kateri bi opisal vse misli, ki so se mu porodile ob branju De Sanctisa. Leta 1900 je pripravil knjigo, ki pa je izšla šele dve leti kasneje: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. V tem času je tudi že začrtal svoj filozofski sistem, v katerem je estetika ena izmed oblik duha. Vloga estetike lahko zato razumemo, le če poznamo cel sistem.

Estetica kaže izreden premik od prejšnje pozicije. Tu je njegov filozofski sistem že v celoti razgrnjen; nadaljuje se z deloma *Logica come scienza del concetto puro* (1905) in *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909). To so hkrati štirje momenti, v katere prehaja duh: estetika, logika, ekonomija in etika. Estetika in logika sta teoretični aktivnosti duha, ekonomija in etika pa praktični. V vsaki sferi duh spoznava na drugačen način. V estetiki ustvarja intuicije, v logiki ustvarja koncepte, v ekonomiji in etiki pa ustvarja sodbe o koristnem in dobrem. Vendar pa noben sistem ni popoln in noben filozof ni imun na kritiko. Croce je svojo pozicijo glede estetike še spreminjal, zato pri njem govorimo o treh fazah.³ Prva faza je ravno *Estetica* (1902), spis *Problemi di estetica* (1910) in *Breviario* (1913). Druga faza sta spisa *Il carattere di totalità*

¹ B. Croce: *Primi saggi*, G. Laterza e figli, Bari 1951³, str. 23-4.

² Štiriletni študij ekonomskih zakonitosti je močno vplival na Crocejev sistem, kot bo to kasneje prikazano.

³ Nekateri celo o štirih, vendar je Croce sam svojo estetiko delil na tri razvojne faze.

dell'espressione artistica in *L'arte come creazione e la creazione come fare* (izšla v zbirki *Nuovi saggi di estetica*, 1920). Tretjo fazo predstavlja knjiga *La Poesia* (1936). Tu bom najprej na kratko predstavil Crocejev sistem, kot je opisan v *Estetiki, Logiki in Filozofiji prakse*.

Estetsko spoznanje ali intuicija

"Spoznanje ima dve obliki: ali je intuitivno spoznanje ali pa logično spoznanje; spoznanje po fantaziji ali pa spoznanje po intelektu; spoznanje individualnega ali pa spoznanje univerzalnega; o posamičnih stvareh ali pa o njihovih odnosih; je torej tisto, ki producira podobe (*l'immagine*),⁴ ali tisto, ki producira koncepte."⁵

To je prvi odstavek *Estetike*, ki takoj in nazorno razdeli teoretično spoznanje na intuicijo in koncept. Vendar je potrebno, da bi lahko opisali, kaj je to intuicija najprej povedati, kaj intuicija ni oziroma kaj še ni. Določiti je treba spodnjo mejo spoznanja ali tistega, ki nekaj je, ni pa še spoznanje. To je občutek (*la sensazione*), za katerega Croce pravi, da je gola materija in da ga duh nikoli ne more ujeti vase. Duhu je materija pristopna samo s formo in v formi. Materija brez forme pa je samo pasivnost, mehанизem oziroma to, kar je izven duha in česar duh ne producira. Brez nje seveda ni nobenega spoznanja, vendar je gola materija to, kar je v človeku najbolj brutalnega, živalskega in impulzivnega. Kolikokrat se trudimo, da bi zaznali to, kar se dogaja v nas, čutimo nekaj, vendar tega nimamo pred očmi kot formiranega in objektiviranega duha. V takih trenutkih se najbolj zavemo razlike med duhom in materijo, ki nista del nas samih, tako da bi eden stal nasproti drugega, ampak je materija izven nas in nam stoji nasproti, forma pa, ki je v nas, skuša ujeti to, kar je izven nje, in ga narediti za svojega. Materija, ki je podvržena formi, ustvari konkretno formo. To, da so naše intuicije različne, je delo materije, ki je spremenljiva, kajti forma je konstantna in nespremenljiva. Brez materije duševna aktivnost ne bi izšla iz svoje abstraktnosti in ne bi postala konkretna ali realna aktivnost, ta ali ona duševna vsebina, ta ali ona intuicija.

Občutek je torej materija brez forme in kot tak ne nudi duhu nobenega spoznanja. Šele ko se ta materija združi s formo, jo duh spozna v obliki najosnovnejšega spoznanja - *intuicije*. Poleg občutka nekateri štejejo med spoznanja tudi predstavo (*la rappresentazione*). Kakšna pa je razlika med predstavo in intuicijo? Če razumemo predstavo kot skupek občutkov, je to spet samo občutek, saj sprememba količine občutkov ne vpliva na njihovo kvaliteto. Množica občutkov je še vedno občutek. Če pa razumemo predstavo kot nekaj začrtanega, definiranega, ki se pojavlja pri našem zaznavanju, je to intuicija. Croce na tej točki postavi definicijo intuicije, s katero jo še bolj natančno omeji in loči od tistega, kar so samo občutki.

"In vendar obstaja siguren način, kako ločiti pravo intuicijo od tistega, kar je nižje: aktivnost duha od mehaničnosti, pasivnosti in naravnosti. Vsaka prava intuicija ali predstava je hkrati *izraz* (*l'espressione*). To, česar se ne upredmeti v izrazu, ni intuicija ali predstava, ampak samo občutek in naravnost. Duh intuira samo, če dela, formira, izraža. Kdor razdeli intuicijo in izraz, ju ne more nikoli več združiti."⁶

Izraz je lahko besedni, slikovni, s pomočjo barv, tonov itd. Croce daje za primer tesne povezave med intuicijo in izrazom nekaj enostavnih dejstev: kako si lahko predstavljamo, kako lahko intuirmo otok Sicilijo ali pa neko geometrijsko figuro, ne da

⁴ Croce uporablja dva termina s podobnima pomenoma: "*l'immagine*" in "*la rappresentazione*". Za prvega bom uporabljal izraz "podoba", za drugega pa "predstava".

⁵ B. Croce: *Estetica*, Adelphi edizioni, Milano 1990, str. 3.

⁶ B. Croce: *Estetica*, Adelphi edizioni, Milano 1990, str. 12.

bi ju lahko hkrati narisali; ali pa kako si lahko zamišljamo besede, ne da bi jih lahko izrekli. Tu je očitno, zakaj je intuicija estetsko spoznanje; umetnik intuirajo predstavo, ki jo izrazi. Ti trije elementi (spoznanje, intuicija in izraz) so tako povezani med seboj, da jih ni mogoče ločiti.

Ugovor, ki bi lahko nastopil na tem mestu, je ta, da lahko vsakdo intuirajo in si predstavlja Raffaellovo Madonno, vendar je bil samo on dovolj "mehansko" spreten, da jo je narisal. Tisti, ki to zatrjujejo, pravi Croce, merijo na nepovezanost med temi tremi elementi. Vendar se motijo, saj je svet okoli nas zelo majhna intuicija, v majhnih izrazih. Raffaello pa je bil tako velik umetnik, ker je intuirajo tako veliko predstavo. Tako kot mi izražamo naše majhne intuicije, tako je Raffaello izrazil svojo veliko intuicijo, ki je mi nismo sposobni intuirati. Če si zamislimo obraz nekoga, ki ga zelo dobro poznamo, in ga skušamo narisati na platno, ugotovimo, da imamo v mislih le bežne obrise in ne popolne predstave. Vendar se preko majhnih in bežnih intuicij pride do velikih in čistih - takšnih, ki so izvor velikih umetniških del. Tudi Michelangelo je začel z majhnimi slikami in kipi, dokler ni prešel na velike in naredil "La pietà". Pravil je, da "se slika z možgani in nikakor ne z rokami". Vsak od nas je torej majhen umetnik, le malo pa je velikih.

Iz dejstva, da je intuicija enaka izrazu, je Croce lahko izpeljal tudi nastanek jezika. Pesnik ravno tako kot slikar intuirajo predstavo, ki pa jo izrazi z besedami. Jezikovni izraz je enak vsem ostalim umetniškim izrazom, saj za Crocea ne obstajajo različni tipi izrazov ali različne umetnosti. Ker torej jezikovni izraz⁷ sovпада z estetskim, je estetika tudi znanost o jeziku (kot izvira iz popolnega naslova *Estetike*). Na ugovor, ki bi se tu lahko pojavil, češ da jezikovni izraz ni izraz, Croce odgovarja, da skupek glasov, ki ne izražajo ničesar, ne more biti predmet lingvistike, ki obravnava samo artikulirane glaso-ve, ki jih produciramo z namenom, da bi nekaj izrazili. Jezikovni izraz torej je izraz in je zato tudi estetski izraz. Tu najde osnovo tudi Crocejev polemičen stavek, ki pravi, da je tudi to, če pokličem taksi, estetska aktivnost.

Jezik, v Crocejevem smislu, nima nekega notranjega reda in ne pozna zakonov. Glagol in samostalnik sta goli abstrakciji, ki ne nosita pomena. Šele propozicija⁸ je najosnovnejša lingvistična realnost - nosilec izraza. Šele ta ima pomen, ki je z vsakim naslednjim izrazom vedno nov. Iz tega sledi, da ni ne sinonimov ne prevodov; prevod umetniškega dela je že novo delo, ki s prejšnjim nima povezave. Prevajalec skuša ujeti izraz umetnika in ga podati z drugim izrazom, v nekem drugem jeziku, ki pa ni več prvoten izraz. Slovarji vsebujejo le mrtve besede; šele ko jih izrečemo, dobijo pomen, skladen z duševnim stanjem govorca.

Izid Crocejeve *Estetike*, viz katere je razviden njegov celoten sistem, je na področju italijanske filozofije dvignil veliko prahu. V tistem času je namreč v Italiji vladala bolj pozitivistična tendenca, Croce pa je napisal svojo filozofijo kot idealistično, ravno kot reakcijo na te pozitivistične tendence. Njegova filozofija ni bila popolnoma idealistična; že Gentile mu je očital, da ima njegov idealizem neke pomanjkljivosti. Vse te pomanjkljivosti so mu seveda italijanski filozofi takoj očitali in kaj kmalu je prišlo do polemike v italijanskih filozofskih revijah kot *La Voce* in kasneje tudi *La Critica*, katere urednik je bil Croce sam.

Ena takih pomanjkljivosti, ki mu jo je očital Gentile kot ortodoksen idealist in heglovec, je bila ravno ta, da Croce še ni presegel dualizma med objektom in

⁷ Termina "izraz" ne smemo jemati kot sredstvo komunikacije, ampak kot "notranji jezik", ki daje izrazno obliko neki megleni vsebini in jo dvigne na zavestni nivo.

⁸ Ital. "la proposizione" je tu mišljena kot najmanjša besedna enota, ki nosi pomen oziroma s katero lahko nekaj izrazimo.

subjektom. Pri njegovi filozofiji umetnosti umetnik še vedno producira objekt, ki se nahaja izven njega.

Literarna kritika

Croce ni bil samo filozof, ampak tudi zgodovinar in literarni kritik. Njegova metodologija kritike se je razvijala vzporedno z njegovo teorijo umetnosti, vendar nam njegova *Estetika* ne ponuja odgovorov na področju kritike. Če se vprašamo, kaj sploh je kritika in kaj mora kritik narediti, dobimo odgovor, ki ne presega romantične formule; kritik poustvari umetniško delo, ga podoživi in ga ponovno izrazi.

"Iz predhodnega teorema izhaja, da se sodbena aktivnost, ki kritizira in spoznava lepoto, identificira z aktivnostjo, ki jo producira. Razlika je samo v okoliščinah, kajti prvič gre za ustvarjanje, drugič pa za estetsko poustvarjanje (riproduzione). Aktivnost, ki sodi, se imenuje okus; aktivnost, ki ustvarja, pa je genij: okus in genij sta torej v bistvu enaka".⁹

V tekstu *Literarna kritika* (1894) in kasneje v *Estetiki* je Croce skušal rešiti problem sodbe, ki si ga kritika postavlja. Gre za dve tendenci, in sicer za historicizem in estetizem. Historična interpretacija je učila, da je potrebno soditi umetniško delo z zgodovinskega vidika. Umetnika se je uvrstilo v zgodovinski svet, umetniško delo je bilo produkt zgodovine, in umetniku, izven svojega sveta, ni bilo mogoče soditi. Estetska interpretacija pa se ni ozirala na zgodovinsko okolje. Umetniško delo je bilo lahko kritizirano tudi nevede kdo, in kako ga je ustvaril.

Croce je rešil problem s sintezo obeh tendenc: zgodovinske informacije so nujne za razumevanje umetniškega dela, ampak ne kakršne koli informacije, temveč samo tiste, ki nam omogočajo podoživljanje podob in čustev, ki so prisotna v delu. Prvi korak procesa kritike je filološki in zgodovinski; ta nam nudi vse pojasnitve teksta in zgodovinske informacije, ki so nujne za razumevanje dela; v drugem koraku nastopi okus, ki poustvari in uživa umetniško delo.

Logično spoznanje

Druga stopnja teoretične aktivnosti duha je logična aktivnost, ki je popolnoma odvisna od estetske, ker jo nasledi. Stopnje aktivnosti duha si sledijo tako, da je vsaka naslednja odvisna od vseh predhodnih, saj si estetsko intuicijo lahko zamišljamo brez logičnih konceptov, le-teh pa brez estetske intuicije ne moremo niti formulirati.

"Predpostavka logične aktivnosti, ki je predmet te razprave, so predstave ali intuicije. Če si človek ne bi predstavljal, ne bi niti mislil; če ne bi bil fantastičen duh, ne bi bil niti logičen."¹⁰

Tega dejstva ni težko dokazati; če na primer rečem, da se zemlja vrti, imam v mislih zemljo in vrtenje. Ti dve predstavi sta prišli v mojo zavest ravno preko intuicije. Imam intuicijo oziroma predstavo o zemlji in o vrtenju, ki ju z logično aktivnostjo povežem v odnos. S tem dejanjem ustvarim koncept. Vendar pa so intuicije, kot je bilo že rečeno, so intuicije lahko zelo kompleksne in zapletene - stavek tipa "Zemlja se vrti", bi tudi lahko bil intuicija. Postaviti je potrebno mejo oziroma razliko med intuicijo in konceptom. Ta delitev je zelo enostavna in hkrati zelo zapletena, saj kot pravi Croce, je lahko tak stavek oboje. Če ga izreče poet in ga napiše v svoji pesmi, je to intuicija, če pa ga napiše znanstvenik v svojem traktatu, je to koncept. Ta trditev postane problema-

⁹ B. Croce: *Estetica*, Adelphi edizioni, Milano 1990, str. 152.

¹⁰ B. Croce: *Logica*, Gius. Laterza e figli, Bari 1928, str. 3.

tična, ko gledamo ali beremo umetniško delo. Kako naj vemo, ali je to delo res umetniško in izraža intuicijo, ali pa je "samo" logični koncept. To tematiko Croce obravnava v knjigah o estetiki, ki so izšle po letu 1910, v poglavjih o kritiki umetnosti. Tukaj se bom omejil na razliko, ki jo podaja v *Logiki*.

Kot že rečeno, da bi iz predstav dobili koncepte, je potrebno te predstave povezovati med seboj. Drugače rečeno, potrebno jih je misliti, se spraševati o njih, iskati njihov izvor itd. Kaj pa se zgodi, ko na predstavah zgradimo koncept? Prenehajo biti predstave in preidejo v neko višjo kategorijo ali ostanejo to, kar so po svojem izvoru?

"Denimo, da se znajdem v nekem duševnem stanju, da mi uspe peti ali delati rime in da upredmetim pred seboj, upredmetim nekaj fantastičnega, tako da v trenutku tega poetičnega ali muzikalnega izbruha ne morem z gotovostjo reči, kaj se dogaja v meni, če spim ali sem buden, če samo vidim ali tudi vidim v in med stvari. Ko iz raznolikosti tiste in drugih predstav, ki se spletajo z njo, preidem na to, da se vprašam po njihovi resničnosti in s tem pridem do koncepta, te predstave zagledam še enkrat, zaradi doseženega koncepta. Vendar ne z istimi očmi kakor prej, tokrat jih ne samo vidim in si jih ogledujem, ampak jih mislim."¹¹

Ko se s pozicije koncepta obrnemo nazaj na predstavo, si ustvarimo sodbo, ki je izraz koncepta, medtem ko je propozicija izraz intuicije. Ko v estetski sferi duh intuira, ustvari izraz v obliki propozicije, v logični sferi pa, ko koncipira, ustvarja izraz v obliki sodbe.

Definicija koncepta in psevdokoncepta

Pravi in čisti koncept, ravno zato ker ni predstava, ne more imeti za svojo vsebino enega samega predstavne elementa, ne more se nanašati na to ali ono določeno predstavo ali pa na to ali ono skupino predstav, po drugi strani pa se, ravno zato ker je univerzalen nasproti individualnosti predstav, nanaša na vsako predstavo posebej in na vse skupaj. Kaj pa sploh pomeni univerzalnost koncepta?

"Pomislimo na kakršen koli koncept univerzalnega karakterja: o kvaliteti npr. ali o razvoju, o lepoti ali o smotnosti. Ali lahko sploh pomislimo na to, da bi delček realnosti, ki nam ga nudi predstava, pa naj si bo še tako velik in naj zajame stoletja in stoletja najbogatejše zgodovine, izčrpal v sebi kvaliteto ali razvoj, lepoto ali smotnost, tako da lahko zadržimo enakost med temi koncepti in tistimi predstavnimi vsebinami?"¹²

Taki koncepti so, kot jim pravi Croce, "vsepredstavljaljoči" (onnirappresentativi), in tudi če bi hoteli enega od teh konceptov reducirati pod okrilje drugega, rekoč, da je že vsebovan v tistem, in če bi tako nadaljevali v nedogled, bi morali na koncu priznati, da nam ostane vsaj eden - koncept o redukciji.

Druga skupina konceptov so varljivi koncepti (concetti finti) ali konceptualne prevare (finzioni concettuali). Obstajata dva tipa varljivih konceptov. Prvi tip so tisti, v katerih je vsebina zastopana samo s skupino predstav ali pa celo z eno samo predstavo. Primer takih konceptov so hiša, maček ali pa vrtnica. Drugi tip varljivih konceptov pa so taki, ki sploh nimajo predstavne vsebine. Za primer tu Croce daje trikotnik in koncept o prostem gibanju.

Naj si bo hiš še tako veliko, je njihovo število končno, pa čeprav pod konceptom hiša razumemo vsakršno domovanje ljudi ali živali. Enako velja za mačke, ki jih nekoč ni bilo in jih čez nekaj tisočletij spet ne bo.

Podobno pomanjkljivost, čeprav na drug način, imajo koncepti tipa trikotnik ali

¹¹ Ibidem, str. 96.

¹² B. Croce: *Logica*, Gius. Laterza e figli, Bari 1928, str. 14.

prosto gibanje. Pri njih se ne postavlja problem končnosti, vendar pa so ti koncepti postavljeni v nek brezračni prostor. Pridobijo na univerzalnosti, izgubijo na realnosti. Geometrijski trikotnik v realnosti ne obstaja.

"Neka misel, ki nima za svoj predmet nič realnega, ni misel. Te vrste koncepti zaradi tega niso koncepti, ampak konceptualne prevare."¹³

Te konceptualne prevare Croce kasneje preimenuje v psevdokoncepte, prave koncepte pa v čiste koncepte.

Primerjava s Heglom

Estetika je izšla, kot že rečeno, leta 1902, tri leta kasneje pa še *Logika* (1905). Z njenim izidom so se očitki italijanskih heglolcev še povečali in Croce je uvidel, da ima pomanjkljivo znanje o Heglovem idealizmu, zato se je tega leta posvetil študiju Hegla. Rezultate je pokazal naslednje leto (1906) z izidom knjige "Kaj je še živega in kaj je mrtvo v Heglovi filozofiji" (*Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*), kjer je skušal najti spravo med Heglovo dialektiko nasprotij in svojo logiko ali zvezo distinkcij. Pri Heglu je konkretna enotnost združitve dveh nasprotij, in ravno to Croce kritizira. Tu naj bi Hegel naredil napako, Crocejeva dialektika namreč ne govori o enotnosti dveh nasprotij, ampak dveh distinkcij. Dva distinktivna koncepta, ob združitvi obdržita svojo distinkcijo, dva nasprotna koncepta pa se izničita eden z drugim. Za Croceja dobi enotnost poln pomen samo, če je sploh kaj, kar se da združiti, tj., če sta dva koncepta avtonomna in distinktivna. Pri Heglu sta nasprotji, izven njune enotnosti, le goli abstrakciji. Šele njuna enotnost dobi svojo specifičnost; biti in ne-biti npr. nista dva koncepta, ampak dve abstrakciji. Croce ugovarja, da to, kar nastane, ne more predstavljati neke izvirne sinteze. Kot primere distinktivnih konceptov navaja fantazijo, intelekt, ekonomijo, etiko. Primeri dveh nasprotij pa so dobro in zlo, resnično in lažno itd. To, kar sploh omogoča enotnost dveh filozofskih konceptov, je ravno njuna distinkcija, njuno avtonomno bivanje. Pri enotnosti Crocejevega duha lahko razlikujemo sfero teoretične in praktične aktivnosti. Vsaka od teh aktivnosti v relaciji z drugo je distinktivna forma, je avtonomna forma. Umetniška, logična, ekonomska in etična forma so stopnje, skozi katere duh razvija svojo enotnost. Ravno obratno kot pri nasprotjih, ki so, izven svoje sinteze, le gole abstrakcije. Vendar pa je vsaka distinktivna forma pri Croceju konkretna in realna. Distinktivne forme so ravno duh v svoji partikularnosti, v enem od svojih korakov, ne pa nek univerzalni koncept, znotraj katerega je enotnost nekih nasprotij.

Zdaj lahko odgovorimo na vprašanje, zakaj je Gentile Croceju očital, da ni prešel dualnosti med subjektom in objektom. Gentile se je seveda ves čas navezoval na Hegla. Poglavitna razlika med Crocejevim *concentto* in Heglovim *Begriff* je ta, da je Heglova sinteza skupek dveh nasprotij, ki se popolnoma združita med seboj in tako rekoč izgubita lastno identiteto. Crocejev koncept pa je skupek dveh distinkcij, ki tudi v svoji sintezi obdržita lastno identiteto.

"Dva distinktivna koncepta se med seboj združita, kot smo že rekli, čeprav sta si distinktivna; dva nasprotna koncepta pa izgleda, da se izločujeta: kjer nastopi eden, drugi popolnoma izgine. En distinktivni koncept je predpostavljen in živi v drugemu, ki mu sledi v idealnem redu; nasprotni koncept pa umre zavoljo svojega nasprotja. Zanju velja rek *mors tua, vita mea*."¹⁴

Figurativno rečeno: v Heglovem konceptu sta združeni dve množici tako, da se

¹³ Ibid., str. 17.

¹⁴ B. Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, G. Laterza & figli, Bari 1907, str. 10.

popolnoma prekrivata med seboj. Crocejevi množici se združita, vendar ne popolnoma, njuna združitev je samo preseck, izven katerega množici še vedno ostajata oni sami. Na to dejstvo je meril Gentile, ko je Croceju očital, da se njegov subjekt ne združi popolnoma z objektom, ampak ga še vedno "gleda", čeprav sta ujeta skupaj. Dualizem v svoji filozofiji Croce kasneje tudi ukine (v Gentilejevih očeh bo to sicer samo poskus) v enem od naslednjih spisov. Po izidu te knjige je revidiral celotno *Logiko*, ki je leta 1909 izšla v novi obliki.

Lastnosti koncepta

Prva lastnost čistega koncepta je univerzalnost, saj koncept transcendirja v primerjavi z individualnimi predstavami. Druga lastnost je izraznost; koncept, ki ni izrazljiv, ni koncept. Čeprav bo nekdo trdil, da je njegov koncept tako zapleten in njegova misel tako globoka, da je ne more izraziti, je to zmota. Tretja lastnost je konkretnost.

"Koncept je za razliko od predstav univerzalen in se ne izrabi v nobeni predstavi, vendar, glede na to, da je svet spoznanja svet predstav, koncept ne bi smel biti, če naj ni v samih predstavah, nikjer; ali pa naj bi bil v nekem drugem svetu, ki ga ne moremo misliti in ga zaradi tega tudi ni."¹⁵

Konkretnost koncepta pomeni, da mora biti vsak koncept "prenosljiv" z univerzalnosti na individualnost predstav.

Razlika med koncepti in psevdokoncepti je v zgodovini pripeljala do velikih prepadov v filozofiji. Eden izmed njih predstavlja razliko med realisti in nominalisti. Kasneje se ta razlika preimenuje v empirizem in racionalizem. Realisti so zagovarjali, da so koncepti realni oziroma da ustrezajo realnosti, nominalisti pa, da so to samo imena, s katerimi označujemo predstave ali skupino predstav. Realisti so trdili, da je vsak najmanjši psevdokoncept, kot na primer konj ali miza, pravzaprav pravi koncept in da je zato univerzalen. Nominalisti pa so trdili, da so koncepti lahko samo predpostavke njihovega mentalnega življenja: kvaliteta, dobrota, resničnost... Croce pravi, da si ti dve struji sploh nista tako nasprotni, kot so mislili v preteklosti. Prava doktrina koncepta je realizem, ki ne negira nominalizma, ampak ga postavi na svoje mesto in do njega utrdi čiste odnose.

Naslednji od zgodovinskih prepadov je razlika med intelektom oziroma razumom in umom (*la ragione*). Razum je imel funkcijo "predelovanja" psevdokonceptov, um pa čistih konceptov, slednjega so obravnavali kot tistega, ki sestavlja ali združuje to, kar je razum ločil. S tem ko je Croce združil koncepte in psevdokoncepte, je ta razlika ukinjena. Razum je bil v zgodovini koncipiran kot nekaj, kar je nižje od spoznanja in ne kot praktična sposobnost. Rekli so, da je zmotljiv in da samo pripravlja material za um s tem, da mu da "osnovni" in netočen komplet konceptov.

"Še z večjo resničnostjo je bil um smatran kot tisti, ki združuje to, kar je razum razdelil: dedukcijo in intuicijo, analizo in sintezo, teorijo in dejstvo. Popolna točnost bi zahtevala, da se daje razumu moč, ki lahko deli, kar je za um nedeljivo. Razum ima moč abstrakcije."¹⁶

Croce je v svoji filozofiji združil um in razum, saj sta oba aktivnosti, ki se ukvarjata s koncepti.

¹⁵ Ibid., str. 28.

¹⁶ Ibid., str. 44.

Sodbe

Vrnimo se zdaj na že prej omenjene sodbe. Kot že rečeno, ko duh predeluje koncepte, si ustvarja sodbe. Obstaja več tipov sodb, vendar se lahko vse sodbe speljejo na dva tipa. Prvi tip so sodbe, kjer sta tako subjekt kot predikat koncepta. Če rečem "Volja je praktična oblika duha", imam koncept volje in koncept praktične oblike duha. Predikat, ki je sestavljen iz kupole "je", nam o subjektu ne pove nič novega. Saj ravno kopula "je" označuje, da sta subjekt in predikat eno in isto. Taka sodba ni izvor nobene novega spoznanja. Croce takim sodbam pravi definitorne sodbe ali definicije. V zgodovini (Kant) so takim sodbam rekli analitične sodbe. Drugi tip so sodbe, kjer je prvi element oziroma subjekt predstava, predikat pa je koncept. Taka sodba je npr. "Peter je dober", kjer je Peter predstava, dobrota pa koncept. Takim sodbam Croce pravi "individualne sodbe", v preteklosti pa so jim rekli sintetične sodbe.

Individualna sodba je torej sodba, ki nam pove o subjektu nekaj novega in je zato izvor spoznanja. To sodbo lahko imenujemo še "percepcija".

"Percipirati pomeni razumeti neko stvar kot tisto, ki ima take in take kvalitete, zato jo mislimo in sodimo. Najmanjši vtis, najbolj bežno dejstvo ali najbolj nepomembna stvar niso percipirani drugače kot miselno. Od tod prihaja velikost individualne sodbe, ki ustvarja vsa spoznanja in njej gre zahvala, da si lahko lastimo svet; in ne samo to, ampak da svet sploh je."¹⁷

V percepcije ali v percepcijske sodbe so vključene tudi tako imenovane zgodovinske sodbe, s katerimi lahko trdimo, da se je v preteklosti neko dejanje res zgodilo. Poleg individualne sodbe ali percepcije ni drugih spoznavnih elementov. S percepcijo se krog spoznanj zaključí. Temen občutek, ki je postal intuicija in kasneje mišljenje o univerzalnem, je v percepciji logično mišljen. Sedaj je to že spoznanje o dejanju, ki se je zgodilo, oziroma spoznanje o dejanski realnosti. Percepcija se popolnoma pokriva z realnostjo.

Empiristi so percepcijo postavljali na prvo mesto in iz nje izvajali koncepte. Racionalisti so jo razumeli kot sodbo, jo postavili ravno tako na začetek spoznavnega kroga in iz nje izvajali koncepte.

"Percepcija je vsekakor edinstven problem gnoseologije, vendar samo zato, ker je njen celosten problem, ker vsebuje vse ostale. In je tudi, če lahko tako rečemo, prva oblika spoznavnega duha, pa ne zato, ker bi bila najenostavnejša, ampak zato, ker je zadnja. Zadnja, ki je hkrati vse, zato ji lahko rečemo prva v absolutnem smislu."¹⁸

Percepcija je logično in hkrati zgodovinsko spoznanje, zato je hkrati zgodovina sama. Je sinteza subjekta in predikata, predstav in konceptov, intuitivnega in logičnega elementa.

Kot je bilo že rečeno, je Croce tu naredil premik glede na knjigo *La storia ridotta...* iz leta 1893.

"Ko sem pripravljal "Filozofijo prakse" in raziskoval odnos med namenom in dejanjem, sem negiral dualnost med obema in možnost, da bi lahko koncipirali namero brez dejanja. Takrat sem se z mislijo vrnil na dualnost, ki sem jo pustil v prvi *Logiki*, med konceptom in individualno sodbo oziroma med filozofijo kot antecedens in zgodovino kot tisto, kar ji sledi. Zdaj se mi je očitno pokazalo, da je koncept, ki ni hkrati sodba o partikularnem, enako irealen kot namen, ki ni hkrati dejanje. Spomnil sem se na dolge debate, ki sem jih imel pred nekaj leti z Gentilejem o formuli heglowskega izvora o enotnosti filozofije z zgodovino filozofije, ki sem jo zavračal, Gentile pa branil, ne da

¹⁷ Ibid., str. 99.

¹⁸ Ibid., str. 101.

bi se pustil prepričati. Kasneje sem se moral strinjati z Gentilejem in jo spremeniti v identiteto filozofije z zgodovino. To sem naredil v drugi izdaji Logike."¹⁹

Razvoj v prvi fazi literarne kritike

V *Estetiki* je Croce strnil delo kritika v dveh korakih: prvi korak je zgodovinska rekonstrukcija, ki vsebuje filološko in eksegetično raziskavo teksta ter rekonstrukcijo življenjskih pogojev umetnika, drugi korak pa je poustvaritev umetniškega dela preko okusa. V *Logiki* se tema dvema elementoma pridruži še tretji - sodba. Kritika ni več samo poustvarjanje, ampak tudi logična operacija, v kateri se neka kategorija (koncept umetnosti) aplicira na neko dejstvo (umetniška intuicija). V *Logiki* Croce vzpostavi enakost med sodbami o dejstvih in vrednostnimi sodbami.

"Za nas so prave sodbe o dejstvih ali individualne sodbe hkrati tudi vrednostne sodbe, so determinacije lastne kvalitete in zato tudi vrednosti, so skratka determinacije dejstva. Ravno tako ne dopuščamo drugega vrednostnega kriterija razen koncepta samega. Zato moramo zavreči tudi razlikovanje med zgodovino dejstva in kritiko (njegovo oceno). Vsaka zgodovina je hkrati kritika in vsaka kritika je hkrati zgodovina; reči, kaj je tisto dejstvo, ki se imenuje Božanska komedija, je enako, kot reči, kakšna je njena vrednost oz., drugače rečeno, narediti njeno kritiko."²⁰

Ta doktrina o enakosti med sodbo o dejstvu in sodbo o vrednosti je posledica absolutno imanentističnega pogleda na realnost in ne dopušča vrednosti, ki bi transcendirale zgodovinska dejstva in s katerimi bi se morala primerjati. Ko negiramo obstoj vrednosti izven zgodovine, soditi lahko pomeni samo še kvalificirati oziroma določiti lastno naravo dejstva (logično, estetsko, moralno, itd.). Raziskovati zgodovino ne pomeni nič drugega kot razlikovati ali kvalificirati oziroma kvalificirano razlikovati neko serijo dejstev. Kot že rečeno, kritika je sodba ali logična operacija, pri kateri se aplicira neka kategorija (koncept umetnosti) na neko dejstvo (umetniška intuicija). To pa ne pomeni, da nudi logični ekvivalent umetniškega dela, ampak da daje pravo naravo predmeta, ki se raziskuje. Tega ne more narediti okus, saj omogoča samo podoživljanje dela, ne pa njegove sodbe.

"Kritika umetnosti ni niti logični niti intuitivni ekvivalent umetniškega dela: prvi ne, ker umetnost ni logična misel, drugi pa ne, ker se umetnost ne prevaja. Kritika je samo spoznanje tega, da to, kar imamo pred seboj, je ali ni umetnost. Njena formula se glasi: "A je umetnost" oziroma "A ni umetnost"; oziroma "A je umetnost v točkah a, b, c, ni umetnost v točkah d, e, f". Z drugimi besedami, kritika pravi: "Obstaja dejstvo A, ki je umetniško delo" oziroma: "Napak se misli, da obstaja dejstvo A, umetniško delo". Sodba, ki se imenuje vrednostna, se razveže v zgodovinsko sodbo. Zaradi tega je vsaka kritika umetnosti hkrati zgodovina umetnosti; in obratno, vsaka zgodovina umetnosti je hkrati kritika umetnosti. Soditi neko delo, pomeni razumeti njegovo naravo (tisto dotično naravo) in ga postaviti v njegov zgodovinski tok. Na ta način se pokaže enakost med kritiko in zgodovino umetnosti, med kritiko literature in zgodovino literature."²¹

Praktična aktivnost

Predpostavka praktične aktivnosti je percepcija, ki predpostavlja logično in estetsko aktivnost. Praktična aktivnost se prične z voljo. Če nečesa ne bi hoteli, tega tudi ne bi

¹⁹ B. Croce: *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi Edizioni, Milano 1989, str. 62.

²⁰ B. Croce: *Logica*, Gius. Laterza e figli, Bari 1928, str. 204.

²¹ B. Croce: *Problemi di estetica*, Giuseppe Laterza e figli, Bari 1910, str. 54.

naredili. Tudi če ničesar nočemo, je to že volja. Že tu na začetku je potrebno povedati, da v praktični aktivnosti obstajajo praktične sodbe o dobrem, koristnem, o smotrnem itd. Vendar so te sodbe pri Croceju postavljene za samim dejanjem. Da bi dobili spoznanja o praktičnem oziroma sodbe, je potrebno najprej imeti praktično dejanje. Dokaz nadaljuje s tem, ko pravi, da nekateri psihologi postavljajo pred praktično delovanje cel kup posebnih sodb, ki jih imenujejo praktične ali vrednostne sodbe. Da bi do nekega dejanja prišlo, pravijo, da je potrebno poprej soditi in izreči: to dejanje je koristno, to dejanje je dobro. Vendar je to za Croceja zmota, človek deluje iz trenutka v trenutek in ne sledi nekemu načrtu. To pomeni, da ne moremo vnaprej postavljati modelov ali tipičnih primerov dejanj. "Filozofija prakse torej ne more biti praktična filozofija".²² Ko praktični duh deluje z voljo, se zave, da stvari niso hotene, ker bi bile koristne ali dobre, ampak so koristne ali dobre, ker jih hočemo. Tukaj je hitrost, s katero si sledijo dogodki v zavesti, razlog za zmoto. Med teoretičnim in praktičnim momentom torej ni nekega povsem imaginarnega momenta o praktičnih sodbah. Te sodbe nastopijo po dejanju samem.

"Tukaj ne zavračamo, da že omenjeni [praktični] koncepti in sodbe obstajajo. Kar je potrebno zanikati, je, da se ti koncepti in sodbe razlikujejo od ostalih teoretičnih, da si zaslužijo biti imenovane kot praktične in da imajo za svoj predmet prihodnost. Prihodnost pa je nekaj, česar ni, in kot taka ne more biti predmet spoznanja. /.../ S to negacijo trdimo, da se ne morejo postaviti med spoznanje in voljo. Te sodbe niso pred voljo, ampak za njo."²³

To so bili odnosi med praktično in teoretično aktivnostjo. Kakšni pa so odnosi med praktično aktivnostjo in zunanostjo oziroma tistim, na kar ta aktivnost deluje: telesnost, materija, naravnost itd. Gre skratka za odnos med voljo in dejanjem. Sta ti dve stvari različni ali pa sta eno in isto? Tudi tokrat Croce reši problem s tem, da ga negira. Volja in dejanje sta v enakem odnosu kakor intuicija in izraz - sta eno in isto. Croce trdi, da ne obstaja niti najmanjša volja, kateri ne bi sledil nek fizičen premik. Ravno tako ne obstajajo dejanja brez volje. Res je, da je volja včasih prekinjena in da ji sledi neka druga, povsem drugačna, ampak prvi volji je že sledilo dejanje. Tukaj je zelo pomembno to, da se dejanje in dogodek zelo razlikujeta. Volja se ujema z dejanjem, z akcijo, nikakor pa ne z dogodkom. Dejanje je delo posameznika, dogodek je delo Vsega. Dogodek je pravzaprav skupek vseh volj in je kot odgovor na vse predloge. Zavest (praktični okus), s katero vsak posameznik takoj percipira pozitivnost ali negativnost svojega dejanja, še ni zgodovinska sodba, ki kvalificira dogodke. Praktična sodba (zgodovinsko-individualna) o dejanju posameznika nikakor ni sodba o dogodku (ki je zgodovinsko-kozmična).

Ko oblikujemo tako sodbo, moramo vedno uporabljati kategorije, kot so nujnost in realnost-racionalnost: "kar je bilo, se je moralo zgoditi; kar je resnično realno, je resnično racionalno".²⁴

Dejanj tudi ne moremo deliti na uspela in neuspela. Nobeno dejanje ne uspe tako, kot smo hoteli. Če se na primer vračam po vsakdanji poti domov, se ne bom nikoli vrnil ravno po isti poti. Naj bodo razlike še tako majhne, nikoli ne bom stopil na isto mesto kakor dan poprej. Po drugi strani pa nobeno dejanje ne more biti neuspelo - vedno se ga zgodi vsaj malo.

Croce si problema svobode in nujnosti pri hotenem dejanju seveda ne postavlja, ker ga negira: dejanja so hkrati nujna in svobodna. Vsaka volja se rodi v neki determinirani situaciji, po nekem prejšnjem dogodku ali po neki skupini dogodkov, ki so, glede na to, da so nastali, nujni. Naše dejanje pa se navezuje na prejšnje in je z njim

²² B. Croce: *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Laterza e figli, Bari 1963⁸, str. 33-5.

²³ *Ibid.*, str. 27

²⁴ *Ibid.*, str. 64.

tesno povezano. Če bi se spremenil prejšnji dogodek, bi se spremenilo tudi naše dejanje, zaradi tega je to dejanje nujno. Obenem pa je tudi svobodno, saj dogodku sledi in z njim ni pogojeno, proizvede nekaj novega, česar prej ni bilo, in mu da bivanje. Vsa dejanja posameznikov prispevajo h konstrukciji "Vse-dogodka", čigar racionalnost presega individualno zavest. Crocejev Vse-dogodek je torej splet dejanj-volj posameznikov, ki tako prispevajo h kozmičnemu napredku. Tudi če so ta dejanja preganjanje, vojne ali grmade, je napredek vedno pozitiven in "življenje nenehno premaguje smrt".

Ekonomija in etika

Kot je bilo že uvodoma rečeno, se je Croce leta 1895 po branju "Spominov na Komunistični manifest" Antonia Labriole posvetil študiju marksizma in ekonomije. Več kot dve leti se je ukvarjal "z Marxom, z ekonomisti, z antičnimi in modernimi komunisti", vendar pa je pri tem sledil bolj svojemu instinktu zgodovinarja, kot pa poskusu Labriole, da bi spojil marksistično teorijo s prakso modernega socializma. Svoja razmišljanja o marksizmu je podal v razpravah *Sulla forma scientifica del materialismo storico* (1896) in *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* (1897), v katerih ni mogel sprejeti "te mešanice med raziskovalno metodo in pretenzijo, da bi neposredno in nujno iz nje izvedli kriterije za politično in moralno delovanje". Skušal je najti predvsem nek "splošni ekonomski princip" oziroma nek spekulativni temelj za tako obsežne zgodovinske izkušnje, kot so bile razprave o ekonomiji, ki so se mu zdele nezvedljive na le abstraktno moralno razmišljanje. Prišel je do ugotovitve, da je bistvo ekonomije v vrednotenju in da ekonomija ne vrednoti fizičnih predmetov, ampak le dejanja.

"Fizični predmeti so le gola materija ekonomskega dejstva; ko jih merimo, ostajamo v fizičnem svetu in ne napredujemo v ekonomskega."²⁵

"Ekonomsko dejstvo" je torej dejstvo praktične aktivnosti in volje, je zavestna izbira, usmerjena v konkreten cilj. Croce je tako, poleg že "tradicionalne" etike, ki je usmerjena v univerzalne smotre, med praktične aktivnosti duha uvedel še ekonomsko aktivnost, kateri ustrezajo individualni smotri. Če trdimo, da je edina oblika praktične aktivnosti moralna aktivnost, se kmalu zavemo, da ta prinese s seboj še drugo, ki smo jo hoteli izključiti. Tako kot se duh v teoretični aktivnosti deli na estetski in logični, se v praktični aktivnosti deli na ekonomski in etični. Med tema dvojicama veljajo povsem enaki odnosi. Prva stopnja je možna brez druge, druga brez prve pa ne. Ekonomska aktivnost je predpostavka etične, etična pa predpostavlja ekonomsko. Naše dejanje, četudi je univerzalno v svojem pomenu, mora biti vedno konkretno v nečem, kar je individualno determinirano. To, kar hočemo udejantiti, ni moralnost v univerzalnem, ampak vedno najprej neka determinirana moralna volja. Čeprav naše dobro dejanje ni mišljeno samo kot individualni užitek, mora tako postati, saj ga drugače ne bi mogli izvršiti.

Ko se je Croce pri iskanju neke "splošne ekonomske teorije" distanciral od matematično-naturalističnega principa ekonomistov, se je moral pomeriti s filozofsko tradicijo, ki je v svetu individualnih interesov in čustev videla vedno negativno plat moralnosti. Identifikacija koristnega z egoističnim in nemoralnim je onemogočala razumevanje velikega dela človeške zgodovine in je zgodovinsko raziskavo spremenila v sodni pregon.

"Egoističnost ni samo različna od moralnosti, ampak je njena antiteza, je nemoralna. Če bi ekonomski princip izenačili z egoizmom, ne bi več razlikovali med ekono-

²⁵ B. Croce: *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1917, str. 234.

mijo in moralo, ampak bi eno podvrgli drugi ali pa bi ji celo zavrnilo pravico do obstoja in jo označili kot nekaj, kar je samo negativno oziroma kar je sprevrženost same moralne aktivnosti."²⁶

Moralnost pa je lastnost vsakega praktičnega dejanja (volje), ki je ali moralno ali nemoralno. Ekonomsko dejanje kot tako pa ni ne eno ne drugo - je amoravno.

Na prvi stopnji praktičnega duha človek z višjim čustvom koristnega premaguje nasprotujoča si čustva v njem samem in na ta način ustvarja sintezo duha, ki mora transcendirati v moralno voljo. Ta je najvišji interes praktičnega duha in je skladna s samim življenjem, ki je nenehna svoboda, ustvarjanje in napredek, tako da je moralno dejanje oziroma dejanje tistega, ki dela za vse, tudi dejanje, skladno z življenjem.

Z etiko se Crocejev sistem zaključí. Čeprav ga je Croce še večkrat revidiral, se bom od tu naprej osredotočil na spremembe v sferi estetike.

Lirični značaj umetnosti

V tretji izdaji "Estetike" (1907) je Croce naredil nekaj revizij, ki naj bi popolnoma odpravile naravo kot realnost, ki obstaja izven duha. To je bil korak, kot je rekel Gentile, k bolj idealističnemu značaju filozofskega sistema. Vendar je bila eden izmed problemov, ki so zahtevali podrobnejšo analizo, ravno vsebina intuicije - izraza. V prvi "Estetiki" je Croce identificiral vsebino kot "vtise" (*l'impressione*), fizični material brez forme, ki pa ne izključuje neke izvensubjektivne stimulacije. Z namenom, da bi tako stimulacijo ukinit, je leta 1910 napisal spis *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*. Umetnost je "čista intuicija", ker je brez vsakega intelektualnega elementa. Njena vsebina je čustvo (*il sentimento*), ki pa se bistveno razlikuje od vtisov. To pojasnilo ponuja boljše razumevanje individualnosti intuicije v odnosu z univerzalnostjo koncepta. Vtisi in občutki, kot je bilo že rečeno, so pasivni in se nahajajo pod sfero duha - so nek materialni impulz, čustva pa so v praktični, natančneje, v ekonomski sferi.

"Čista intuicija, glede na to, da ne ustvarja konceptov, lahko predstavlja samo voljo v njenih manifestacijah oziroma ne more predstavljati nič drugega kot *d u š e v n a s t a n j a*. Ta pa so strastnost, čustvo, osebnost in se nahajajo v vsaki umetnosti in začrtujejo njen lirični značaj."²⁷

Izven logične aktivnosti v njenih različnih formah ni drugih fizičnih vsebin razen tistega, kar imenujemo tendence, čustva, volja. To so vse manifestacije praktične forme duha.

Oktober 1912 so Crocea povabili na otvoritev nove univerze v Houstonu (Texas). Croce se na povabilo ni odzval, pač pa je za to priložnost v nekaj dneh napisal *Breviario di estetica* (1912). Knjižica vsebuje štiri lekcije, ki predstavljajo nadaljevanje spisa *L'intuizione pura...* Umetniško delo mora izražati življenje, toplino, čustva. Naj bo poezija napisana, kar se da najbolje, naj bo intuicija še tako čista, če umetnik ne vloži vanjo svoje osebnosti, ne bo nikoli umetniško delo. Ta dva elementa, intuicijo in osebnost, Croce poimenuje kot "klasični" ali epski in "romantični" ali lirski moment v poeziji. Umetniško delo je spoj obeh; na eni strani je intuicija ali klasični oziroma epski moment, na drugi pa osebnost ali romantični oziroma lirski moment. Umetnost je skupek obeh in je torej "dramatična". Ta novi značaj umetnosti se obrača tudi proti vsaki vrsti lažne umetnosti, posnemovalni ali realistični, saj eliminira vsakršen objekt izven duha in tako postane povsem notranji proces duha. Posledica tega je zanikanje obstoja različnih literarnih zvrsti. Termine, kot so epska, dramatična, komična

²⁶ Ibid., str. 239.

²⁷ B. Croce: *Problemi di estetica*, Giuseppe Laterza e figli, Bari 1910, str. 23.

umetnost, sedaj zamenja termin lirična, ki je namenjen vsem oblikam umetnosti.

Na tej stopnji si lahko postavimo vprašanje: če je bistvo umetnosti teoretična aktivnost, kako lahko vsebuje elemente praktične aktivnosti, kot ta strastnost in čustvenost. Lahko bi rekli, da je čustvenost vsebina, intuicija pa forma umetnosti. S tem pa bi spet padli v dualnost. V *Breviariju* najdemo rešitev problema vsebine in forme. Ta problem ima že stare korenine v problemu materije in forme. Gre namreč za to, ali je estetski akt vsebovan samo v vsebini ali samo v formi ali pa v obeh skupaj. Za materijo oziroma vsebino umetnosti so v zgodovini jemali čustvenost, ki še ni bila estetsko predelana, ali pa vtise, ki še niso bili izraženi. Forma pa je pomenila predelavo teh vtisov in čustvenosti; forma je bila čista misel. Za Croceja estetski akt ni vsebovan v vsebini, pa tudi teza, da se vsebini "doda" forma, ni pravilna. V estetskem aktu se forma ne dodaja vsebini, ampak je vsebina predelana od forme. Vsebinska se v njej formira, torej je estetski akt samo forma in nič drugega kot forma. Vendar pa, preden je vsebina transformirana, preden postane forma, je ta še nedeterminirana, o njej ne vemo ničesar, saj nastopi pred nami vselej že v obliki forme. Med kvaliteto vsebine in forme ni prehoda.

Umetnost je resnična, a priori estetska sinteza čustva in podobe v intuiciji. Lahko ponovimo, da je čustvo brez podobe slepo in podoba brez čustva prazna. Čustvo in podoba izven njune estetske sinteze ne obstajata za umetniški duh. Čustvo ali duševno stanje ni neka posebna vsebina, ampak cel univerzum, gledan *sub specie intuitionis*. Croce je torej umetnosti dal vsebino praktičnega Duha in s tem zaključil krog človeške aktivnosti s tem, da se začetek in konec združita. Ta poteza je bila ogromen premik v njegovem filozofskem sistemu, ki ni več statičen, ampak heglovski spiralen. To pa implicira nove probleme.

Umetnost in intuicija

Do sedaj smo videli, da Croce jemlje kot primer intuicije ravno umetniško intuicijo. Navzlic filozofom, ki pravijo, da vsaka intuicija ni umetniška intuicija, Croce zagovarja nasprotno. Zanj je umetniška intuicija sicer bolj razvita, bolj kompleksna, pa vendar intuicija; razlike so samo kvantitativne in kot take niso predmet filozofije, ki je *scientia qualitatum*. Med Dantejevo Komedijo in tem, da jaz pokličem taksi, je razlika samo v kvantiteti intuicije. Umetniška intuicija je še neposredna, neanalizirana in nedotaknjena od kakršnega koli koncepta in je kot taka "čista intuicija". Na tak način Croce omeji skoraj nadnaravno veličino umetniškega genija, ki jo lahko zasledimo npr. pri Schellingu. Tak genij je sicer nadarjen, ker vidi boljše in več, je pa še vedno človek.

Vendar pa je teza, da je vsaka intuicija umetniška intuicija, odprla nove polemike. Bistvo ugovora Crocejevi tezi je, da obstaja tudi neka intuicija, ki ne vodi v izraz. Med intuicijami naj bi šlo za kvalitativno razliko. Navadna intuicija naj bi bila pasivna, neki dan objekt izven subjekta, ki bi se aktivnosti slednjega upiral. Obstajal naj bi neki predstadij, kjer bi subjekt zaznal objekt, vendar ga ne bi mogel spremeniti v še tako majhno intuicijo. Croce te teze nikakor ni mogel sprejeti, saj bi se njegov sistem kot idealističen podrl. Tu se vračamo na problematiko občutka, ki jo je Croce reševal že v *Estetiki*. Tam sicer na tiho priznava tako intuicijo, ko pravi, "kolikokrat se trudimo, da bi zaznali to, kar se dogaja v nas. Čutimo nekaj, vendar tega nimamo pred očmi kot formiranega in objektiviranega duha..."²⁸

Če taka pasivna intuicija obstaja, potem obstaja tudi nek jezik, ki ni a priori izraz, torej tudi umetnostne. In ne samo to. Ta predpostavka bi načela tudi povnanjanje (izražanje) umetnosti in bi priznavala obstoj različnih umetnosti. Na primeru poetičnega

²⁸ B. Croce: *Estetica*, Adelphi edizioni, Milano 1990, str. 9.

jezika je Crocejeva teorija povsem zadostna. Poet si poje pesem hkrati s tem, ko jo intuira. Pri figurativnih umetnostih pa je bolj zapleteno. Tu obstaja nek časovni interval med intuicijo in izrazom. Intuicija se tu ne bi prekrivala vedno z izrazom. Croce je na te kritike odločno odgovarjal, da ne obstajajo različne umetnosti in različni nivoji jezika. Zvrsti v umetnosti (kiparstvo, poetika...) so samo a posteriori psevdokoncepti, ki so se razvili skozi zgodovino. So le psihološka opravičila, ker so občutki npr. pri komediji in tragediji različni.

V nadaljevanju *Breviarja* Croce odgovarja na vprašanje, kaj je umetnost.

"Umetnost je vizija ali intuicija. Umetnik producira podobo ali fantazmo; in kdor uživa v umetnosti, obrača oko v točko, ki mu jo je pokazal umetnik, gleda skozi lino, ki jo je ta odprl in reproducira v sebi tisto podobo. "Intuicija", "vizija", "kontemplacija", "domišljija", "fantazija", "figuracija", "predstavitev" in tako dalje so besede, ki se venomer uporabljajo, ko se govori o umetnosti, in vse nam vzbudijo v mislih isti koncept ali isto sfero konceptov..."²⁹

Po definiciji oziroma po eni izmed mnogih definicij, ki jih podaja Croce v svojih delih, pogledjmo še, kaj ni umetnost. Najprej umetnost ni nekaj fizičnega - niso barve, zvoki, oblike teles itd. Ljudje delajo napako, ko opazujejo lepe stvari, ker imajo navado misliti, da so le-te del zunanje narave. Pravijo, da so nekatere barve lepe in ostale grde. To ne more biti res. Že zato ne, ker fizična dejstva nimajo realnosti, umetnost pa je realna. Fizična dejstva se izkažejo (razen pri zagrizenih materialistih, ki se spuščajo v neuskkljene kontradikcije materializma) po svoji notranji logiki in zavoljo splošnega strinjanja kot konstrukcija našega intelekta za znanstvene namene. Res pa je, da je lahko umetnost fizično konstruirana. Tega se lahko zavemo vsakič, ko štejemo besede v neki poeziji ali merimo višino neke slike, pa vendar to lahko služi tiskarju ali mizarju, ki uokvirja slike, ne pa tistemu, ki hoče v umetnosti uživati, saj, kot že rečeno, umetniškega dela na moremo seštovati, deliti ali meriti.

Naslednja negacija zadeva sam izvor Crocejeve umetnosti, ki je teoretičen in kot tak pomeni, da umetnik nima nič skupnega s koristnim, z užitek ali z bolečino, saj ne moremo nikakor mešati užitka, ki ga doživljamo ob umetnosti, z užitek, ki ga doživljamo, ko spijemo hladen napitek v poletni vročini. Že v odnosu med človekom in umetniškimi delom je očitna razlika med užitek in umetnostjo, saj je na sliki lahko naslikan nekdo, ki nam je všeč, slika pa je grda, ali pa je slika lepa, a sovražimo slikarja. Če že hočemo zagovarjati tezo, da umetnost vzbuja užitek, moramo vsaj priznati, da "umetniški" užitek nima nič skupnega z užitek "na sploh". Gre torej za poseben užitek, kar pa ni pristanek na tezo, ampak kvečjemu nasprotno; če bi hoteli umetnost določiti kot nosilko užitka, bi jo morali definirati ravno kot *differentia specifica* od užitka.

Tretja Crocejeva negacija je, da umetnost ni moralni akt. Čeprav ima malo skupnega z užitek in s koristnim in naj ne bi bila hedonistična in utilitaristična, pravijo, da bi se morala gibati v višjih duhovnih sferah - sferah etike. Vendar, kot je že razvidno iz samega Crocejevega sistema, umetnost spada v najnižji teoretični del aktivnosti duha in nima nič skupnega z najvišjim delom praktičnega duha. Poleg tega bi morala biti, če naj bi bila moralna, akt volje, dobre volje, ki je predpogoj praktičnega duha - pa ni. Tudi če včasih umetniška podoba predstavlja visok moralni akt, sama podoba ni moralna. To je tako, kot če bi se spraševali, če je trikotnik moralen ali ne. Tudi tisti, ki trdijo, da bi morala umetnost nakazovati na dobro in bi morala mladeniče vzgajati v moralne ljudi (tukaj Croce misli na Platona), se motijo, ker umetnost tega ni sposobna, tako kot tega ne more narediti geometrija.

Zadnja in največja zmota je, da je umetnost konceptualno spoznanje. Koncep-

²⁹ B. Croce: *Breviario di estetica*, Editori Laterza, Bari 1988, str. 15.

tualno spoznanje je vedno realistično in definira realnost nasproti irealnosti. Intuicija pa je ravno nerazlikovanje realnega od irealnega. Kdor se pred umetniškim delom sprašuje, ali je to delo zgodovinsko in metafizično resnično, postavlja nesmiselno vprašanje. Vprašanje po resnici in laži se vedno nanaša na izjavo ali sodbo. Tega pa v umetnosti ni. Tudi tisti, ki zagovarjajo, da umetnost proizvaja razrede, tipe, vrste in rodove, se motijo. Mislijo, da je komponiranje glasbe samo aritmetična vaja. Koncept umetnosti kot čiste intuicije kaže na to, da umetnost nima nič skupnega s pozitivnimi znanostmi. "L'esprit mathématique" in "l'esprit scientifique" so največji sovražniki "l'esprit poétique".

Kaj torej ni umetnost? Umetnost ni nekaj fizičnega, kar bi lahko otipali, ni realna in ni irealna. Ne služi ničemu, ne daje užitka, ne bolečine in ni moralni akt. Ne more učiti in vzgajati in ne kaže ne resnice ne laži.

Značaj totalnosti umetniškega izraza (1917)

Po *Breviariju*, ki naj bi predstavljal zadnje popravke k *Estetiki*, se je Croce vrnil k svojim študijam o zgodovini in literarni kritiki. Ti trije elementi so se v njegovem življenju stalno prepletali. Croce je bil filozof, zgodovinar in literarni kritik. O njem bi lahko rekli, da je bil eden tistih, ki so obrnjeni nazaj, v zgodovino, za razliko od drugih, ki gledajo v prihodnost. Takšna je bila namreč njegova delitev na teoretične in praktične ljudi. Ravno ta njegova zagledanost v preteklost pa mu je povzročala dileme v sedanjosti. Kot filozof je bil zadnji idealist in je reševal filozofsko problematiko iz časov Hegla, kot literarni kritik pa je pisal zgodovine literature. V tem času so se okoli njega vrstila dogajanja, ki jih nikakor ni mogel razumeti. Vojno je kot zgodovinar lahko razumel le kot boj za večjo svobodo, kot nekaj, kar prinaša boljše prihodnost, vojno v smislu revolucije, ki ima etično podlago. Dejansko pa je bila v tistem času prva svetovna vojna, vojna kapitala in brezumja. V umetnosti je prevladovala dekadenca, ki jo je Croce videl le kot uživaštvo in nenehno iskanje novih stimulacij. Najhuje pa je bilo to, da se je le-ta povsem ujemala z njegovo teorijo umetnosti. Na nek način so ga ta dogajanja v svetu, filozofiji in umetnosti prisilila, da spremeni svoj filozofski sistem in estetiko. Te razloge bom skušal pobliže predstaviti, saj gre za velik korak, ki pa ga je Croce prestopil tako, da mu ni bilo potrebno uničiti vsega, kar je do takrat zgradil. Poleg tega so ugovori na njegov filozofski sistem postajali vse bolj glasni. Leta 1916 je izšla Gentilejeva *Teoria generale dello spirito come atto puro*, iz katere je bilo očitno, da so se med Crocejevim in Gentilejevim idealizmom pokazale razlike, ki jih je bilo potrebno obravnavati.

Razvoja Crocejeve filozofije v tem spisu ne moremo razumeti brez spoznavanja njegovega sodelovanja z Gentilejem od samega začetka. Lahko bi rekli, da sta njuna filozofska sistema rasla v istem času. Gre za obdobje med drugo izdajo Crocejeve *Logike* (1909) in izidom Gentilejeve *Teoria generale...* (1916). Kot sem nakazal že v poglavju o logiki, se je polemika razvijala preko filozofskih publikacij. Gentile je nakazoval na težavnost združitve štirih oblik dejavnosti duha pri Croceju v eno razumno dejanje. Če na primer subjekt naredi moralno dejanje, pomeni, da je imel najprej intuicijo, koncept, ekonomsko in etično sodbo. Tak kronološki razvoj "najprej" to, "potem" ono v delovanju subjekta si le s težavo predstavljamo. Glede na to, da vse štiri oblike aktivnosti duha predstavljajo duh v njegovem praktičnem delovanju, moramo razumeti njihovo distinkcijo zgolj kot empirično. Za Gentileja so oblike duha gole in so vzete same zase, zgolj abstrakcije, ki pa postanejo konkretne v njihovi sintezi. Med njimi gre za logično povezavo, na pa za kronološko kot pri Croceju. Croce se je očitku izmikal, češ da tu ne moremo govoriti o časovni povezavi. Razlika je bila ta, da Gen-

tilejev "aktualni" idealizem združuje preteklost in sedanost in prikrajša duha za njegov historični proces. Crocejev "historični" idealizem pa obravnava vsako sodbo kot historično sodbo, vsako dejanje kot historično dejanje. Glede na to, da se pri Croceju intuicija spremeni v koncept, ne moremo negirati, da je v intuiciji že nekakšno seme koncepta. Ali: ko se praktična aktivnost duha konča z etično, tam pa se spet prične teoretični akt, moramo priznati, da estetska aktivnost nosi v sebi že neko izkušnjo "prejšnjega življenja".

Croce je po vseh teh dogajanjih spremenil svojo filozofijo in napisal spis *Il carattere di totalità dell'espressione artistica* (1917). Če je estetski moment začetek krožnega gibanja duha in če je etični moment, ki vsebuje vse ostale, konec in hkrati začetek novega kroga, pomeni, da je vsebina umetnosti moralni svet poeta. Umetnost črpa svoje bistvo iz totalitete življenja duha. S tem postane intuicija kozmična. Njen značaj je še vedno spoznaven in alogičen in ne vsebuje intelektualističnega elementa.

"Vsaka čista umetniška predstava je sama zase univerzum, univerzum v tisti individualni formi in tista individualna forma kot univerzum. V vsakem poetovem akcentu, v vsaki stvaritvi njegove fantazije je vsa človeška usoda, vsi upi, vse iluzije, bolečine in veselje, veličine in človeško uboštvo, celotna drama realnega, ki neprestano nastaja in raste sama zase, s trpljenjem in veseljem."³⁰

V *Estetiki* je Croce skušal definirati umetnost kot nekaj, kar se zelo razlikuje od ostalih aktivnosti duha. Objekt umetnosti je bilo individualno. Zdaj je vsebina oziroma objekt umetnosti univerzalno, ki se izraža skozi individualno podobo. Poezija izraža vse človeštvo in umetnik lahko človeštvo predstavi le, če v njem vibrira celoten kozmos, vsa človeška tragedija. Umetnik mora torej imeti globoko moralno zavest. Vsebina umetnosti ni več nek fizičen občutek, nek impulz ali individualno čustvo, ampak čustvo v najširšem pomenu, ki ni več individualno, ampak kozmično.

Ideja kozmičnosti je imela, kot smo že videli, tudi moralen pomen. Croce jo je razvil v času prve svetovne vojne in po njej. V politiki se je uveljavljal fašizem, v umetnosti pa dekadenca, ki se je popolnoma skladala z umetniško teorijo v *Estetiki*, kjer je umetnik produciral individualno intuicijo, ki je izhajala iz individualnega čustva. V moderni literaturi, od romantike naprej, so bili prisotni osebni, praktični, avtobiografski motivi. Poezija je dobila značaj velike "spovedi". Nova etično-estetska vizija pa je zelo spremenila Crocejev odnos do dekadence. D'Annunzio, ki ga je Croce prej imel za velikega poeta, je v luči nove teorije izgubil vso vrednost, ker mu je manjkala tista "polnost človeštva". Croce je obtožil skoraj vso poezijo 20. stoletja kot dekadentno in nezmožno, da bi se dvignila k celi človeški drami, saj se je izgubila v senzualizmu in intelektualizmu. Poezija dekadence je odražala tendenco k živalskosti, iracionalnosti, postala je izraz brutalnosti, turbolentnih impulzov in instinkta po krvi. Vse to je vodilo v drugo svetovno vojno. Zdaj je že zelo očiten prehod iz *Breviaria*, kjer je Croce pisal, da umetnost nima nič skupnega z moralno. Vsebina v novi teoriji poezije je moralnost človeštva. Vendar to ne pomeni, da mora vsako umetniško delo izražati neko moralno dejanje. Moralnost moramo tu razumeti kot najvišjo aktivnost v dialektiki form duha. Ta aktivnost izraža vsako dejanje, ki služi v dobro človeštvu, ne posamezniku. Umetnost izhaja iz moralnosti, zato je umetniško delo že a priori moralno. Zadušiti moralno zavest in boj med moralno voljo in zlom bi pomenilo zadušiti poezijo, kajti ta harmonizira njuno polarnost v kontemplacijo življenja.

³⁰ B. Croce: *Breviario di estetica*, Editori Laterza, Bari 1988, str. 126.

Umetnost kot stvaritev in stvaritev kot delo (1918)

Naslednji spis iz te Crocejeve faze je poskus ukinitve dualnosti med subjektom in objektom, ki je bila v njegovi filozofiji še nekoliko prisotna. V svoji filozofiji razlikuje teoretično aktivnost od praktične. Ti dve aktivnosti se neprestano prepletata v aktivnosti duha, ne da bi se kdaj koli popolnoma združili. Umetnost je teoretična aktivnost, kjer se izraža intuicija, ki pa dobiva vsebino iz praktične aktivnosti. Croceja so obsodili, da zagovarja teorijo posnemanja, pa naj bo objekt posnemanja neko notranje čustvo ali zunanji predmet. S tem spisom je Croce ukinil vsakršno posnemanje v svoji filozofiji.

"Teorija umetnosti se reši težke sponse, ko otrese s sebe koncept posnemanja neke zunanje realnosti, pa naj bo razumljena kot neka empirična in materialna realnost (posnemanje narave) ali kot neka idealna in spiritualna realnost (posnemanje lepe narave ali idealnega). V obeh primerih je realnost smatrana kot zunanja in transcendentna zaradi tega je umetniška dejavnost reducirana na pasivno in receptivno; kar je *contraditio in termini*."³¹

Teorije, ki razlagajo takšno umetnost, so zgrešene. Umetnost nikakor ni posnemanje. Zunanji svet izven duha ne obstaja ne za umetnika ne za navadnega človeka. Obstajajo samo čustva, volje, predstave in misli. To je za Croceja edina realnost in to je vsebina, ki jo umetnost izraža v svojih podobah. Po drugi strani pa bi lahko rekli, da so ravno ta čustva nekaj drugega glede na fantazijo, ki jih predstavlja, tj. neka bližnja zunanost. Dualizem med zunanjim objektom in duhom je zdaj dualizem znotraj duha samega. V vsakem primeru bi bila umetnost neka mehanska spretnost.

Vendar tudi ta očitek dokazuje, da ni bila dovolj dobro razumljena vrednost intuicije ali umetniškega izraza in niti vrednost besede (Croce misli na poezijo) v njeni izvorni in čisti biti. Izraz oziroma beseda v poeziji ni odsljkava čustva, ne more biti nek medij, s pomočjo katerega izkazujemo čustva. Izraz in beseda sta hkrati postavitev in rešitev problema. Umetnost torej ne reproducira nekega čustva (ali materialnega predmeta), ki že obstaja, ampak producira vedno nekaj popolnoma novega, oblikuje neko novo duševno situacijo in zatorej ni posnemanje, temveč stvaritev.

"Življenje in čustva se morajo s pomočjo umetniškega izraza spremeniti v resnico, resnica pa pomeni iti preko neposrednosti življenja v posrednost fantazije, t.j. v stvaritev fantazme, ki je tisto čustvo, ujeto v svojih odnosih, tisto partikularno življenje, ujeto v univerzalnem življenju in na tak način dvignjeno v novo življenje, ki ni več čustveno, ampak teoretično, ne več končno, ampak neskončno."³²

Umetnost, ki konstruira lasten objekt - fantazmo, in misel, ki prav tako konstruira lasten objekt - sodbo, lahko imenujemo delovanje duha. To delovanje je ustvarjanje, ki se sklada s spoznanjem.

"Tukaj smo ponudili koncept spoznanja, v katerega smo vključili estetsko aktivnost ravno tako kot filozofiranje. To spoznanje je delovanje, teoretično delovanje, in je neprestano produciranje problemov in njihovih rešitev. Ti problemi so resnični, ker so ustvarjeni od duha, delovanja duha pa je edina resnična in redna stvar."³³

S tem spisom lahko zaključimo "drugo" fazo Crocejeve filozofije, ki od intuicije do lirične intuicije o individualnem k širšem razumevanju intuicije o univerzalnem oz. k totaliteti lirične intuicije. Če skušam zdaj definirati, kaj je umetnost: umetnost je stvaritev duha; duh ustvarja izraz iz lirične intuicije, ta pa izvira iz etičnega sveta, ki vsebuje vse momente njegovega življenja.

³¹ B. Croce: *Nuovi saggi*, Giuseppe Laterza e figli, Bari 1926, str. 149.

³² *Ibid.* str. 150.

³³ *Ibid.* str. 156.

Poezija (1936)

Croce, literarni kritik, je obdelal in kritično ocenjeval vse velike pesnike, ki so živeli in pisali pred njim. V svojih delih piše o poetih in poeziji, zelo malo pa omenja prozo in pisatelje. Priznaval je vseh pet umetnosti, vendar je v pisano umetnost štel le poezijo. V *Estetiki* zasledimo njegovo zgodnje mnenje o prozi, ki zanj ni umetnost, čeprav ima v sebi nekaj umetniškega.

"Tudi razlika med poezijo in prozo se lahko konkretizira v tisti med umetnostjo in znanostjo. Že v antiki so videli, da razlika med njima ne more temeljiti na zunanjih elementih, kot so ritem, metrika, svobodna ali vezana forma, in da je bila ta razlika povsem notranja. Poezija je jezik čustev, proza pa intelekta; glede na to, da je intelekt v svoji konkretnosti in realnosti tudi čustvo, ima vsaka proza tudi poetično stran."³⁴

Poezija je torej rezultat estetske aktivnosti in ne razlikuje realnosti od irealnosti, medtem ko spada proza k višjim sferam duha, saj spreminja domišljjski svet v realen svet. Sestavljena je iz misli, simbolov, znakov in konceptov. Iz tega razloga je Croce vedno zapostavljal prozo kot nekaj, kar sicer ima v sebi nekaj umetniškega, ni pa še umetnost. Po študiju te problematike skozi zgodovino je Croce ugotovil, da sta se proza in poezija razšli že v antiki (Platon). Besedna umetnost, ki je bila na začetku le poetika, je razpadla na poetiko in retoriko; poetiko - jezik čustva, retoriko - jezik razuma. Skozi zgodovino je prevladala zdaj ena, zdaj druga. Ta zmeda med poetiko in retoriko je ustvarila zmedo med poezijo in literaturo (prozo).

Croce se je torej odločil, da razreši ta problem v knjigi *La Poesia* (1936). *Estetica* se prične z vprašanjem "Kaj je poezija", *La Poesia* pa z vprašanjem: "Kaj je literatura". Da bi determiniral izvor, naravo in smisel literature, je Croce pričel s podrobno obravnavo štirih osnovnih oblik izraza.

1. *Čustveni ali neposredni izraz*. Čeprav ima ta izraz tako ime, še ni "izraz" ne v teoretičnem ne v praktičnem smislu. Je samo eksplozija nekontroliranih čustev kot so veselje, žalost, presenečenje. Če bi ta izraz zreducirali na osnovno celico, ki nosi pomen, bi dobili medmete kot so "oh!", "ah!", "ahi!" itd. Ti vsekakor še niso izrazi čustev, ampak so samo "simptomi" takega izraza. Romantiki so te izraze zamenjevali s poetičnim izrazom. Uprli so se poetični "zmernosti" in "blagosti" (kar je Shakespeare priporočal) in se prepustili čustvenim nevihtam in nasilju.

2. *Poetični izraz*. Ta izraz ne samo da pomirja čustva, ampak je tudi teoretično spoznanje. Je stvaritev umetniškega dela iz totalnosti pesnikovega življenja. Ta izraz je podrobno opisan že v Crocejevih knjigah o estetiki.

3. *Prozni izraz* je, kot pravi Croce že v *Estetiki*, jezik intelekta. Je fantazija intelekta, poetičnost filozofije. Ta izraz, za razliko od poetičnega, ne vsebuje izrazov čustev, temveč je determinacija misli. Ne operira s podobami, ampak s simboli, znaki in koncepti. Sem Croce uvršča filozofski in znanstveni jezik; misliti in filozofirati pomeni soditi in ustvarjati koncepte, tega pa poezija ne počne. Poezija je jezik za-se v svoji čustvenosti in originalnosti.

Govorniški izraz (l'oratoria) pripada svetu praktične aktivnosti, t.j. svetu ekonomije in etike. Najosnovnejši modeli takih izrazov so velelniki: "dol!", "stran!", "hitro!"... Govorništvo skuša prepričati in učiti. Sem torej spadajo didaktične, politične, moralne knjige, knjige za zabavo, skratka vsi teksti, ki imajo praktičen cilj.

Z govorniškimi izrazom pridemo na konec poti, ki pa seveda ni konec, ampak spet začetek. Tako kot si aktivnosti duha spiralno sledijo, se tudi pri izrazih teh aktivnosti združujeta začetek in konec. To, kar jih povezuje, je čustvo, saj je čustvo tisti impulz, ki

³⁴ B. Croce: *Estetica*, Adelphi edizioni, Milano 1990, str. 33.

aktivira poetično dejavnost, obenem pa spada v praktično aktivnost.

"Čustvo v svoji izvenpoetični avtonomiji ni nič drugega kot praktično življenje samo, ki je, ob tem, da je delovanje tudi trpljenje (če se držimo denominacije dveh aristotelskih kategorij) in hkrati dejanje in čustvo dejanja, dejanje in užitek in trpljenje."³⁵

Delovanje se imenuje čustvo šele, ko prehaja v teorijo, ko ni več delovanje in še ni teorija. Kot vidimo, je čustvo element, ki povezuje zadnji člen (praktično aktivnost) s prvim (estetsko aktivnost), samo pa ni eden teh členov. Pesnik ujame vso dramo človekovega življenja samo preko čustva.

Croce ugotavlja, da se literatura ne identificira z nobenim od teh izrazov, saj ne spada v področje aktivnosti duha.

"Literarni izraz je del civilizacije in vzgoje, podoben vpljudnosti in bontonu. Njegovo bistvo je udejanjena harmonija med nepoetičnimi izrazi, torej strastnimi, proznimi in govorniškimi ali vzburljivimi in poetičnimi, tako da prvi v svojem teku, ne da bi negirali sami sebe, ne užalijo poetične in umetniške zavesti. In če je poezija materin jezik človeške vrste, je literatura učiteljica civilizacije ali vsaj ena izmed učiteljic s tem poslanstvom."³⁶

To pomeni, da literatura ne spada k sferi lepega, resničnega, koristnega ali dobrega. S tem pa se postavi vprašanje, če je literatura sploh mogoča. Vendar to vprašanje ni relevantno, saj literatura ni funkcija misli, ni kategorija aktivnosti, ampak samo zgodovinski produkt civilizacije. Literatura je zunanja lepota, dodana izrazu (sem seveda ne spada poetični izraz), je le obleka, ki izraz olepša in mu da bolj "civilizirano" podobo. V poeziji dualnosti med vsebino in formo ni, v literaturi pa je ta dualnost temeljnega pomena. Literatura je namreč forma, ki se kot ornament doda vsebini, le-ta pa je le miselni izraz. Literatura se aplicira samo na tri forme nepoetičnih izrazov, je torej obdelava s pomočjo ritma, artikulacije, tona, okraševanja. Vsebina nepoetičnih izrazov brez literarne obdelave bi bila surova, gola in človeku odtujena. Ker pa je človekova duša poetična in čuti moč harmonije in lepote, že sama po sebi stremi po lepem izrazu.

Croce je na ta način želel opravičiti obstoj literature, ki je bila še posebno v romantiki zapostavljena. S tem ji je dal mesto, ki ji pripada, tj. mesto poleg poezije. Vendar tu ne smemo primerjati literature s poezijo. Poezija je umetnost, literatura pa večšina. Seveda se lahko s takim konceptom napade pojem umetnosti. V poeziji pomeni umetnost sposobnost izražanja čustev, v literaturi pa je to večšina oziroma tehnika, ki temelji na znanju in izkušnosti.

V literaturi se tudi spremeni pomen okusa. V poeziji pomeni okus zavest poeta o svojem kreativnem momentu, v literaturi pa je okus nekaj praktičnega, podprtega z racionalnostjo, ki vlada praktični aktivnosti. Okusu bi tukaj lahko rekli takt (il tatto).

Klasifikacija literature

Croce razdeli literaturo na štiri skupine. Prva skupina zajema dela, katerih vsebina je *čustvo*. To čustvo seveda ni neposredno, ampak je olepšano in literarno obdelano. Ta skupina je najbolj podobna poeziji, vendar nikakor ni poezija. Glavna razlika med njima je, da je v literaturi čustvo le čustvo do individualnega in se nikoli ne dvigne na raven čustva do človeštva. Izražena čustva ostanejo vpeta v avtorjev ego in v določeno situacijo. Naslednja značilnost te skupine je izbruh lirizma. Način izlivanja čustev pri

³⁵ B. Croce: *La poesia*, Adelphi edizioni, Milano 1992, str. 39.

³⁶ *Ibid.*, str. 43.

poeziji je liričnost. Lirizem pa je čustveni izbruh pri literaturi. Vsa literatura je polna lirizma ali spovedovanj v verzih, pismih, dnevnikih, spominih, romanih ali dramah. V to skupino spadajo dela znanih pisateljev, kot sta Byron in Lamartine.

Druga skupina so literarna dela z *govorniškimi motivi*. Sem spadajo vsi teksti, ki propagirajo ideje, demonstrirajo tezo ali rešujejo probleme. Gre za poeme, drame ali novele itd. s političnim, socialnim ali patriotskim namenom. V to skupino lahko štejemo pisatelje, kot so Zola, Hugo in Baudelaire, ter roman kot je *Koča strica Toma*, ki je predstavljal orožje v vojni proti suženjstvu, in Manzonijev roman *I promessi sposi*, ki je moralen poduk itd.

Tretja skupina so dela za *zabavo*. Sem spadajo grozljivke, shrljivke, ljubezenske romance, humoreske, policijski roman.

Četrta skupina je *poučna* literatura. Njeno polje se širi od filozofije do znanstvenih traktatov, zgodovine, sociologije, medicine itd. Ko si postavimo vprašanje, ali je lahko nek znanstveni traktat literarno delo, postane takoj očitno, da mislec ni zgolj samo znanstvenik, ampak je človek, ki v problem vstavi vse svoje bitje in čustva in sanja in upa in se veseli. Ta drama človeka je lahko osnova za literaturo. Ravno tako lahko zgodovinar, filozof ali znanstvenik postane pisatelj, ko piše za narod, se bori proti predsodkom ali dokazuje svoje teze. Naj omenimo Platona, Tukidida, Descartesa, Galilea, Voltaira, itd.

Croce je na ta način rehabilitiral literaturo, čeprav so nekateri v spremembi njegovega odnosa do literature videli protislovje z njegovo prejšnjo teorijo. Moramo pa biti pozorni na to, da literatura nikakor ni umetnost v takem smislu, kot je poezija.

S tem lahko zaključimo tretjo in zadnjo fazo Crocejevega estetskega razvoja. *La poesia* obravnava še nekatera odprta vprašanja okoli poezije, vendar se glavni tok misli ne spremeni. Ta knjiga je tudi zadnja v verigi Crocejevih traktatov o estetiki.

Čista intuicija in lirični značaj umetnosti*

BENEDETTO CROCE

Obstaja tako imenovana *empirična* estetika; njeni predstavniki priznavajo obstoj dejstev, ki jim pravimo estetska ali umetniška, a zanje menijo, da jih ne moremo zvesti na enoten princip, na strog filozofski koncept. Omejujejo se na to, da zbirajo dejstva v čim večjem številu in v najrazličnejših oblikah ter jih kvečjemu še razporejajo v razrede in tipe. Že večkrat so izjavili, da je njihov logični ideal zoologija ali pa botanika; na vprašanje. Kaj je umetnost? pa odgovarjajo tako, da pokažejo na vsako posamično dejstvo in rečejo: "To je, pa še to in tudi to", in tako naprej v neskončnost. Na tak način tudi zoologi in botaniki naštevajo te in one predstavnike rastlinstva in živalstva, ob tem pa ugotavljajo, da je naštetih vrst nekaj tisoč, lahko pa bi jih bilo tudi dvajset, sto tisoč ali pa celo milijon oziroma neskončno.

Obstaja še ena estetika, ki so jo, glede na njene različne izgledе, poimenovali hedonistična, utilitaristična, moralistična, pedagoška in tako naprej, čeprav bi moralo njeno splošno ime, v skladu z njenim bistvom, zveneti *praktično*. V nasprotju s prejšnjim prakticisti dokazujejo, da estetska dejstva niso zgolj empirično ali nominalistično klasificiranje, ampak da se vsa nanašajo na skupen temelj. Ta temelj postavljajo v praktično obliko človeške aktivnosti, ta dejstva pa zato razumejo ali skupinsko, kot manifestacije užitka in bolečine, torej bolj ekonomične narave, ali pa bolj posamično, kot posebne razrede teh manifestacij, ali pa še kot orodje in obenem produkt etičnega duha, ki podreja svoji oblasti in si prisvaja za svoje namene posamezne hedonistične in ekonomične težnje.

Obstaja še tretja estetika, *intelektualistična*; tudi njeni predstavniki priznavajo zvedljivost estetskih dejstev na filozofsko obravnavo, a jih razlagajo kot posamezne primere logičnega mišljenja in enačijo lepoto z razumsko resnico, umetnost pa enkrat z naravnimi znanostmi, drugič pa s filozofijo. Predstavniki te estetike cenijo v umetnosti le tisto, kar se iz nje lahko naučimo. Edina razlika, ki se po njihovem mnenju pojavlja med umetnostjo in znanostjo ter umetnostjo in filozofijo, je enaka razliki med nečim, kar je več, in nečim, kar je manj, oziroma med popolnostjo in nepopolnostjo. Umetnost naj bi bila ali skupek enostavnih ljudskih resnic, nek logični minimum ali pa neka prehodna oblika znanosti, polznanost in polfilozofija, ki naj bi pripravila višjo in popolnejšo obliko znanosti in filozofije.

Obstaja še četrta estetika, lahko bi ji rekli *agnostična*; njeni zagovorniki izhajajo iz kritike do sedaj opisanih stališč in jih zavračajo, saj jih vodi močna zavest resnice. Kajti preveč lažno jim izgleda in pretežko jim je priznati, da bi bila lahko umetnost samo stvar užitka in bolečine, dejavnost človeške dobrote ali delček znanosti in filozofije. Ob tem ko jih zavračajo, pa hkrati ugotavljajo, da umetnost ni enkrat eno, drugič drugo ali še kaj tretjega, temveč da ima lasten izvorni princip, ki pa ga sama ni sposobna izreči, oziroma da se ga tudi ne da izreči. Vedo, da umetnosti ne moremo

* Ta spis je prvič izšel v knjigi "Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana", Giuseppe Laterza e figli, Bari 1910. Preveden je po tej izdaji.

zvesti na empirični koncept, da sta užitek in bolečina povezana z estetsko aktivnostjo le posredno, da je umetnost nemogoče racionalizirati, kot se to dela z znanostjo in filozofijo, in s pomočjo razmišljanja dokazovati, da je lepa ali grda; pa vendar ostajajo le pri tem znanju - vse je le skupek negativnih določitev.

Nazadnje obstaja še ena estetika, za katero sem že ponudil ime *mistična*; predstavniki te estetike izkoriščajo navedene negativne določitve in definirajo umetnost kot spiritualno obliko, ki nima praktičnega značaja, ker je teoretična (nima logičnega ali intelektualnega značaja); ker je taka teoretična oblika, ki se razlikuje od znanstvene in filozofske oblike in obe prekaša. S tega vidika je umetnost najvišji vrh spoznanja, s katerega izgledajo predstave, ki jih vidimo z ostalih vrhov, le delne in omejene, sama pa nam razkriva celoten horizont oz. vsa brezna realnosti.

Teh pet estetik se ne nanaša na določena dejstva in na zgodovinske epohe, kakor počno poimenovanja, kot so grška estetika, srednjeveška in renesančna estetika, to estetika 18. stoletja, estetika Wolfa in Herbarta, Vica in Hegla, ampak so miselne drže, ki se nahajajo v vseh časih, čeprav nimajo vedno znamenitih predstavnikov, takih, ki bi, kot ponavadi rečemo, prišli v zgodovino. Empirični estetiki je npr. v osemnajstem stoletju ime Burke in v devetnajstem Fechner; moralistični je v antiki ime Oracij ali Plutarh in v modernih časih Campanella; intelektualistična ali logistična je v sedemnajstem stoletju nosila ime Descartesa, v osemnajstem Leibniza in v devetnajstem Hegla; agnostična se je v renesansi imenovala Francesco Patrizio in v osemnajstem stoletju Emmanuel Kant; mistični bomo na koncu antičnega sveta rekli neoplatonizem in na začetku devetnajstega stoletja romanticizem, in če se je v prvi epohi krasila z imenom Plotina, bo v drugi prevzela ime Schellinga ali Solgerja. Pa ne samo, da te drže in miselne naravnosti pripadajo vsem časom, pač pa jih lahko nekako zasledimo, razvite ali pa le v zametkih, pri vsakem mislecu in, upam si reči, pri vsakem človeku. Iz tega sledi, da je zelo težko razdeliti filozofe umetnosti glede na eno ali drugo kategorijo, kajti vsakdo bolj ali manj hkrati pripada tudi še kakšni tretji oziroma vsem ostalim.

Po drugi strani pa teh petih estetik ne moremo obravnavati, kot da bi jih bilo lahko deset ali dvajset ali pa še več, češ da sem jih pač jaz postavil v določen vrstni red, lahko pa bi bile razporejene kakor koli drugače, po želji. Če bi to držalo, bi bile povsem različne in nepovezane med seboj in kot brezupno početje bi izgledal poskus, da bi jih raziskovali in kritizirali ter skušali eno dopolniti z drugo ali postaviti novo, ki bi presegala vse ostale. Ravno na tak način se namreč navadni skeptiki lotevajo različnih in protislovnih znanstvenih vidikov: postavijo jih na isto raven in potem zaključijo, da so vsi enako vredni in vsi enako lažni. Vsakdo je torej svoboden pri izbiri tistega, ki mu najbolj ugaja. Zasnove, o katerih teče beseda, so v zaključenem številu in so razporejene po točno določenem vrstnem redu, ki sem ga sicer postavil jaz, lahko pa bi kdo ponudil drugačnega, ki bi bil boljši od mojega in na katerega jaz nisem dovolj dobro pokazal. Te zasnove se vežejo ena na drugo tako, da vidik, ki sledi, vsebuje tistega, ki je pred njim.

Če namreč vzamemo zadnjo od petih nakazanih doktrin (ki jo lahko strnemo v trditev, da je umetnost oblika teoretičnega duha, ki je višji od znanstvene in filozofske oblike) in jo podvržemo analizi, vidimo, da vsebuje najprej trditev, ki zagovarja obstoj dejstev, katerim pravimo umetniška ali estetska. Če takih dejstev ne bi bilo, bi o njih nedvomno ne mogli postaviti nobenega vprašanja in tudi sistematizirati jih ne bi mogli. To je resnica empirične estetike. V peti doktrini pa je vsebovana še naslednja trditev: da dejstva, ki jih raziskujemo, lahko zvedemo na določen princip ali kategorijo duha; drugače rečeno, pripadajo bodisi praktičnemu duhu, bodisi teoretičnemu, bodisi eni od njenih nižjih oblik. To pa je resnica prakticistične estetike, ki raziskuje, če gre res za praktična dejstva, in zatrjuje, da so ta dejstva vsekakor neka posebna kategorija duha. V peti doktrini je vsebovana tudi trditev, da ne gre za praktična dejstva, pač pa da so ta

dejstva bolj logična ali miselna; in to je resnica intelektualistične estetike. In, še četrtrič, v njej najdemo tudi trditev, da estetska dejstva niso ne praktična ne teoretična, ki jim lahko pravimo tudi logična in intelektualna, ampak da so nekaj, kar ne odgovarja niti kategorijam užitka in koristnega, niti kategorijam etičnega, niti kategorijam logične resnice - gre za nekaj, kar je treba šele definirati. To je resnica estetike, ki ji pravimo agnostična ali negativna estetika.

Ko te različne postavke med seboj ločimo (vzamemo prvo brez druge, drugo brez tretje in tako naprej), jih s tem ohromimo in zapremo same rase. Pri tem samovoljno prekinemo raziskavo, ki bi jo morali nadaljevati, saj se na ta način vsaka postavi za vse oziroma za zaključeno raziskavo. In vsaka se prelevi v zmoto: resnice, vsebovane v estetskem empirizmu, prakticismu, intelektualizmu, agnosticizmu in mysticizmu, postanejo njihove lažnosti, na te označbe pa se obračamo z imeni, ki imajo izrazito zaničljivo barvo. Empirija se prelevi v empirizem; evristična primerjava estetske aktivnosti s praktično in logično se prelevi v zaključek, torej v prakticism in intelektualizem; kritika, ki je negativna in zavrača lažna določila, postane pozitivna in merodajna in se spremeni v agnosticizem, itd.

Sicer pa je zaman vsak poskus, da bi samovoljno zaustavili nek razumski proces, obenem pa to nujno sproži obžalovanje in samokritičnost. Tako se dogodi, da se vsaka od teh enostranskih in napačnih doktrin neprestano nagiba k temu, da bi prešla samo sebe in vstopila na naslednjo stopnjo. Empiristi na primer trdijo, da ne potrebujejo nikakršnega filozofskega koncepta o umetnosti, ker pa ločujejo umetnost od neumetnosti, naj bodo še tako koreniti empiristi, ne bodo nikoli enačili neke risbe z logaritmskimi tablicami, umetniške slike z mlekom ali krvjo (čeprav imata tudi mleko in kri določeno barvo); na vsak način se morajo na koncu zateči k nekemu konceptu. Zato nenehno srečujemo empiriste, ki so postali hedonisti, moralisti, intelektualisti, agnostiki, mistiki in včasih celo razširjevalci odličnih konceptov o umetnosti, katerih edina pomanjkljivost je ta, da so uvedeni iz napačnih predpostavk in z napačno izpeljavo. Če ne delajo teh premikov, ne morejo na nikakršen način govoriti o estetskih dejstvih, zato se morajo, v razmerju z njimi, vrniti k ravnodušnosti in tišini, iz katerih so izstopili, ko so priznali njihov obstoj in so jih zapopadli v njihovi različnosti. Enako lahko rečemo tudi za ostale enostranske doktrine. Če jih postavimo pred izbiro, ali iti naprej ali pa se vrniti nazaj, nočejo ne napredovati ne nazadovati, temveč živijo v protislovju in tesnobi, iz katere pa se slej ko prej osvobodijo, kajti slej ko prej so prisiljene iti naprej. Tukaj ugotovimo, zakaj je tako težko ali nemogoče uvrstiti mislečih ljudi - filozofov, pisateljev v eno ali drugo doktrino, ki smo jih tu predstavili, in zakaj se vsakdo od njih upre, ko uvidi, da smo ga vtaknili v eno od tistih kategorij, kjer se počuti kot v zaporu. Ravno zato, ker se ti misleci skušajo ustaviti v eni enostranski doktrini, pa se ne morejo, naredijo korak sem ali tja in vedo, da so zdaj tukaj, zdaj tam le iz kritik, naslovljenih nanje. Vendar kritiki izvajajo svojo dolžnost, ko jih spravljajo v "zapor" oziroma ko poudarjajo nesmisel, v katerega jih vodi njihova neodločnost ali pa vztrajanje v tem, da ne najdejo rešitve.

V tej povezavi in progresivnem nizu različnih nakazanih propozicij ima izvor tudi namen, nasvet ali priporočilo k "vrnitvi", kot se reče za tega ali onega misleca, to ali ono filozofsko šolo iz preteklosti. Seveda so te vrnitve, če jih jemljemo dobesedno, nemogoče in celo nekoliko smešne; v preteklost se ne moremo vrniti, ravno zato ne, ker je preteklost; in nihče se ne more otresti problemov, ki mu jih postavlja sedanjost, saj jih mora rešiti s sredstvi iz sedanjosti (ki vključujejo tudi tista iz preteklosti). Dejstvo je, da v zgodovini filozofije vsepovsod donijo pozivi k vrnitvi in da ravno tisti, ki danes zasmehujejo vrnitev "nazaj k Humu" ali "nazaj h Kantu", kasneje svetujejo vrnitev "nazaj k Schellingu" ali "nazaj k Heglu". To pa pomeni, da teh "vrnitev" ne smemo razumeti

dobesedno in dejansko. V resnici izražajo samo nujnost in neizogibnost logičnega procesa, ki smo ga zgoraj razložili, po katerem se trditve v filozofskih problemih pojavljajo povezane, tako da ena sledi drugi, jo preseže in zajame vase. Empirizem, prakticismem, intelektualizem, agnosticizem, misticizem so večne stopnje v iskanju resnice in so venomer oživljane in mišljene v resnici, ki jih vsebuje, tako da bi jo morali tistemu, ki ni nikoli posvetil pozornosti estetskim dejstvom, postaviti pred oči oziroma mu za začetek ponuditi empirično stopnjo (to je bolj ali manj stopnja, h kateri spadajo povprečni literati in ljubitelji umetnosti). Tistemu, ki je že na tej stopnji, bi morali vzbuditi potrebo, da poišče nek pojasnjevalni princip in s tem dopolni pregled tistih, ki so mu že znani, in poskusi, če jim estetska dejstva pripadajo oziroma če so utilitaristična in moralna ali logična in intelektualna. Tistega, ki pa je že opravil ta pretres, je treba pripeljati do zaključka, da se estetska aktivnost razlikuje od vseh ostalih znanih oblik, da sta oblika duha, ki jo moramo še okarakterizirati. Za estetske empiriste je intelektualizem in moralizem napredek; za intelektualiste, hedoniste in moraliste pa je napredek agnosticizem, ki lahko nosi ime Kant. Za kantovce, ki so res pravi kantovci (in ne neokantovci), je napredek mistični ali romantični pogled, pa ne zato, ker ta časovno sledi Kantovi doktrini, ampak zato, ker jo idejno presega. V tem pomenu in samo v tem pomenu se moramo "vrniti" k romantični estetiki; vrniti k njej, ker idejno presega vse estetske raziskave v psihologističnih, fiziopsihologističnih in psihofizičnih kabinetih na univerzah v Evropi in Ameriki; presega sociološko estetiko, primerjalno, prazgodovinsko in tisto, ki proučuje predvsem umetnost divjakov, otrok, norcev in idiotov; presega tudi tisto estetiko, ki se sklicuje na koncepte genetskega užitka, igre, iluzije, avtoiluzije, asociacij, dednosti, simpatije, socialnega učinka itd.; presega logicistične poskuse, ki tudi danes niso povsem zamrli, čeprav so redki, saj, resnici na ljubo, fanatizem v zvezi z logiko le ni greh današnjega časa; in na koncu presega tudi tisto estetiko, ki s Kantom ponavlja, da je lepo smoter brez ideje smotra, nezainteresirani užitek; lepo je nujno in univerzalno in ni ne teoretično ne praktično, ampak je del ene in druge oblike ali pa ju združuje v sebi na originalen in neizrekljiv način. In ko se vračamo, moramo nositi s seboj znanje celega stoletja, vsa nova dejstva, ki smo jih zbrali, nove probleme, ki so se pojavili, nove ideje, ki so dozorele, tako da se lahko povzpemo na logično stopnjo romantične in mistične estetike in ne na zgodovinsko in duhovno stopnjo njenih predstavnikov. Slednji vsaj s tega vidika nazadujejo v primerjavi z nami: ker so živeli pred celim stoletjem, so podedovali manj problemov in manj miselnih rešitev, ki jih človeška vrsta s težavo zbira iz dneva v dan.

II

Vrniti se že, a ne za dolgo. Tako kot moramo kantovcem priporočati vrnitev k romantični estetiki (kot idealistom ne priporočamo "vrnitve h Kantu", tj. na nižjo stopnjo, kar bi pomenilo nazadovanje), moramo prepričati tiste, ki se premeščajo na področje mistične estetike ali pa se tam že nahajajo, da gredo naprej do doktrine, ki je v primerjavi z njo za stopnjo višja. To je doktrina čiste intuicije (ali čistega izraza, kar pomeni isto). Predstavnike te doktrine lahko najdemo v vseh časih, lahko rečemo, da se nahaja znotraj vsake razprave in znotraj vseh sodb, ki jih izrekamo o umetnosti, kakor tudi v vseh najboljših kritikah in umetnostnem ter literarnem zgodovinopisju. Ta doktrina logično izvira iz protislovij mistične estetike; pravim *l o g i č n o*, saj v sebi nosi vsa tista protislovja pa tudi njihove rešitve, čeprav *z g o d o v i n s k o* gledano (ta točka nas tu sicer ne zanima) ta kritični proces ni vedno zavesten, ekspliciten in očiten.

S tem ko mistična estetika postavi umetnost kot najvišjo dejavnost teoretičnega duha ali pa vsaj višjo od filozofije, zabrede v nerazrešljive težave. Le kako bi lahko bila umetnost višja od filozofije, če pa jo ima filozofija za svoj predmet oziroma si jo podreja, da bi jo analizirala in definirala? Sicer pa, kakšna sploh je ta nova znanost, ki nam jo ponujata umetnost in estetska aktivnost, da se pojavi, ko je človeški duh že pretekel svoj krog, potem ko si je predstavljal, zaznaval, mislil, abstrahiral, računal in zgradil celoten miselni in zgodovinski svet?

Zavoljo teh protislovij in težav tudi mistična estetika kaže težnjo, da bi presegla svojo mejo ali pa se spustila pod svojo stopnjo. Do spusta pa pride, ko pade v agnosticism in zatruje, da je umetnost oziroma oblika duha, ki je neizrazljiva in popolnoma različna od ostalih; ali pa, kar je še slabše, ko pojmuje umetnost kot neke vrste počitek ali igro; kot da je igračkanje kategorija in duh da pozna poležavanje! Svoje meje poskuša preseči, ko spusti umetnost pod filozofijo in jo obravnava kot nižjo dejavnost. A ta poskus je zaman, saj ostaja koncept, da je umetnost le inštrument univerzalne resnice, nespremenjen; takoj zatem sicer res zatrdi, da je ta inštrument slabši in manj učinkovit od filozofskega, a na ta način pade v naslednji prepad - v intelektualizem.

Zavoljo teh aporij mistične estetike, ki so se v obdobju romantike manifestirale v nekaterih znanih paradoksih (na primer v paradoksu *u m e t n o s t - s m e h* ali *smrt u m e t n o s t i*), je postal brezupen vsak poskus, da bi rešili problem narave umetnosti, saj je vsaka pot izgledala vnaprej zaprta. Pa vendar tistega, ki bere estetike romantične dobe, prežema občutek, da se z njimi nahaja na točno določeni točki raziskav, in upa v skorajšnje odkritje resnice. Še več, trditev o teoretičnem značaju umetnosti in o razliki med njenim ter znanstvenim in logičnim spoznavnim načinom zveni kot zadnja pridobitev. Lahko bi jo dopolnili še z drugimi elementi, a se nam vseeno ne bi izplačalo, da bi jo kar prezrli. Ni res, da so vse poti do rešitve že zaprte oziroma da so bile že vse preizkušene. Obstaja vsaj še ena, ki jo je treba preizkusiti, in ta je tista, na kateri odločno stoji estetika čiste intuicije.

Njeni predstavniki razmišljajo takole: "Ko so do sedaj poskušali determinirati mesto umetnosti, so jo postavljali ali v vrh teoretičnega duha, višje od filozofije, ali pa vsaj v njegovo okrožje. Morda pa do sedaj niso dobili zadovoljivega rezultata, ker so ves čas iskali previsoko? Zakaj pa ne bi poskusili vsega skupaj postaviti na glavo in namesto hipoteze, da je umetnost *e n a n a j v i š j i h* ali *c e l o n a j v i š j a* stopnja teoretičnega duha, postaviti obratno in nasprotno tezo, da je *e n a n a j n i ž j i h* stopenj oziroma najnižja sploh? Mogoče pa pridevnika kot "nižja" in "najnižja" sploh ne ustrežata časti in sijoči lepoti umetnosti? Vendar imajo v filozofiji pojmi duha kot so: najnižji, šibak, navaden, osnoven, le vrednost znanstvene terminologije. Vse oblike duha so nujne; najvišja obstaja samo, če obstaja tudi najnižja, in nižja je toliko zaničevana ali malo cenjena, kolikor je prvi klin na lestvi zaničevan ali malo cenjen v primerjavi z naslednjim.

Ko primerjajo umetnost z različnimi oblikami teoretičnega duha in začnejo pri *n a r a v n i h* ali *p o z i t i v n i h* znanostih, ugotovijo, da so te znanosti vsebinsko polnejše od zgodovine, ker predpostavljajo zgodovinske podatke oziroma informacijo o posameznih preteklih dejstvih (o ljudeh ali živalih, zemlji ali zvezdah); te informacije podvržejo še nadaljnji obdelavi, ki abstrahira in shematizira zgodovinske podatke. *Z g o d o v i n a* je torej manj celovita od naravnih znanosti, a predpostavlja svet predav in čistih filozofskih konceptov ali kategorij, poleg tega pa ustvarja svoje sodbe ali zgodovinske propozicije s sintezo koncepta in domišljije. Še manj celovita od zgodovine je *f i l o z o f i j a*, ki se razlikuje po tem, da je aktivnost z osnovno nalogo, da pojasnjuje kategorije ali čiste koncepte, pri tem pa nekako zanemarja svet predstav. Če primerjamo *u m e t n o s t* s temi tremi oblikami, jo moramo opredeliti kot nižjo

oziroma manj celovito od naravnih znanosti, saj ne vsebuje abstrakcij. Glede na to, da ne vsebuje konceptualnih določitev in ne razlikuje med realnim in irealnim, dejanskostjo in sanjami, jo moramo opredeliti za nižjo od zgodovine, in ker ne presega sveta predstav in ne izvaja definicij iz čistih konceptov, je nižja od same filozofije, tako kot je nižja od religije, pod pogojem, da je ta (in v bistvu tudi je) nekaj med miselno in domišljjsko obliko spekulativne resnice. Umetnost se naslanja zgolj na fantazijo; njeno edino bogastvo so predstave. Ne klasificira predmetov, jih ne določa kot realne ali domišljjske, jih ne kvalificira in definira, ampak jih čuti in predstavlja. Nič več kot to. In zato, ker ni abstraktno spoznanje, ampak konkretno, in ker ujame realnost brez alteracij in lažnosti, je umetnost intuicija; in ker to realnost posreduje v njeni neposrednosti, ki še ni posredovana in razjasnjena s konceptom, ji lahko rečemo čista intuicija.

Moč umetnosti je v njeni enostavnosti, goloti, revnosti. Njena moč (kar se ne dogaja poredko v življenju) izvira iz njene slabotnosti. To je njen čar. Če samo pomislimo na človeka (in uporabimo predstavo, h kateri so se filozofi iz različnih razlogov že mnogokrat zatekli): takoj, ko je pokazal pripravljenost za teoretično življenje in očistil razum kakršne koli abstrakcije ali misli, v tistem prvem popolnoma intuitivnem trenutku je bil lahko samo poet. Opazoval je svet z navjnimi, začudenimi očmi in padel v tisto kontemplacijo, v kateri se je popolnoma izgubil. S tem ko umetnost ustvarja prve predstave in začenja življenje spoznanja, v naši duši neprestano osvežuje v naši duši videz stvari, ki jih je misel podvrgla razmišljanju in intelekt abstrakciji, ter nas vedno znova dela poete. Brez nje bi misli primanjkovali spodbuda in sama materija za njeno hermenevitično in kritično delovanje. Umetnost je korenina našega celotnega teoretičnega življenja; in biti korenina, in ne cvet ali sadež, je njena naloga, saj brez korenine ni ne cveta ne sadeža.

III

Takšna je v osnovi umetnostna teorija čiste intuicije, teorija, ki izvira iz kritike najvišje od vseh estetskih doktrin - iz kritike mistične ali romantične umetnosti in ki v sebi nosi kritiko in resnico vseh ostalih. Tukaj se ne moremo toliko zadrževati, da bi osvetlili še ostale aspekte, ki jih ta teorija zagovarja, kot sta na primer identiteta intuicije in izraza ter umetnosti in jezika. Kar zadeva prvo identiteto, bodi dovolj, če rečemo, da lahko samo tisti, kdor prelomi enotnost duha v duši in telesu, upa v čisti akt duše in s tem v intuicijo kot tako, ki obstaja, a vendar nima svojega telesa - izraza. Izraz je dejanskost intuicije, kot je dejanje dejanskost volje; in tako kot volja, ki se ne prelevi v dejanje, ni volja, tudi intuicija, ki se ne izrazi, ni intuicija. V zvezi z drugo točko naj spomnim, glede priznavanja identitete med umetnostjo in jezikom, do slednjega ne smemo jemati v njegovi abstraktnosti in slovnični razčlenjenosti, ampak v njegovi neposredni realnosti in v vseh njegovih manifestacijah, pa naj so artikulirane ali pete, fonične ali grafične. Seveda ne smemo vzeti nekega poljubnega stavka in ga proglasiti za estetskega, kajti tudi če imajo vsi stavki estetsko plat (saj je intuicija osnovna oblika spoznanja in ostaja kot ovoj vsem višjim in celovitejšim oblikam), niso vsi čisto estetski; nekateri so filozofski, zgodovinski, znanstveni, matematični, skratka, bolj kot estetski so logični oziroma estetsko-logični. Že Aristotel je razlikoval med enim in drugim in opazil, da so vsi stavki semantični, ne pa tudi apofantični. Jezik je umetnost samo, kolikor je semantičen, ne pa apofantičen; pri jeziku moramo upoštevati tisto, zaradi česar je izrazljiv, in nič drugega kot izrazljiv, oziroma moramo iskati tisto, zaradi česar je jezik. Tu je potrebno poudariti (čeprav bo mogoče izgledalo odveč), da ne smemo ponavljati stare napake in skrčiti teorije čiste intuicije na

zgodovinsko dejstvo ali psihološki koncept. Ko priznamo, da je poezija naivnost, svežina ter barbarstvo duha, je ne smemo omejiti na otroke in barbarske narode, ali ko priznamo, da je jezik prva stvar, ki si jo je človek v svetu prilastil, ne smemo misliti, da se je rodil kar naenkrat v davnih časih, *ex nihilo*, in da so kasnejše generacije samo še uporabljale ta antični inštrument, ga prirejale novim potrebam in le še tarnale, kako neprimeren je za moderne čase. Umetnost, poezija, intuicija in takojšen izraz so trenutki barbarstva in naivnosti, ki se neprestano pojavljajo v življenju duha; so otroštvo, ki ni časovno, ampak idejno. Obstajajo zelo prozaični barbari in otroci, tako kot obstajajo poetične duše najbolj prefinjenih civilizacij; za vedno pa je zatonila mitologija tistih groznih in fantastičnih velikanov, *los patacones*, o katerih je govoril naš Vico, ali *bons huronusov*, o katerih se je govorilo kasneje.

Pojavlja se navidez zelo tehten ugovor zoper estetiko čiste intuicije, ki zbuja dvom o tem, ali je ta doktrina, kot naprednejša v primerjavi s predhodnimi, res definitivna glede temeljnega koncepta umetnosti, saj bo morala biti prej ali slej podvržena neki dialektiki, po kateri bo presežena in zajeta v neko višjo točko gledišča. Kajti doktrina čiste intuicije daje umetnosti tolikšno vrednost, kolikor je v njej intuitivne moči: bolj ko je naša intuicija konkretna in čista, več bo v njej, po tej teoriji, umetnosti in lepote. Vendar imamo občutek, če pomislimo na sodbe ljubiteljev ter kritikov in na besede, ki jih izrekamo, ko gorečno govorimo o umetniških delih in izkazujemo občudovanje ali grajo, da je to, kar nam je všeč in kar iščemo v umetnosti, čisto nekaj drugega ali pa vsaj nekaj več kot zgolj intuitivna in izrazna moč in čistost. To, kar nam je všeč, kar iščemo v umetnosti, kar nam vzbuja srce in krade občudovanje, je življenje, gibanje, ganjenost, toplina, čustvo umetnika; to je najvišji kriterij za razlikovanje resničnega umetniškega dela od lažnega oziroma zadetega od zgrešenega. Ko sta prisotna ganjenost in čustvo, lahko marsikaj odpustimo, ko manjkata, ju ne moremo z ničemer nadomestiti. Umetniškega dela, ki je h l a d n o, ne moremo rešiti niti z najglobljimi mislimi in najbolj prefinjeno kulturo niti z obilico predstav, večšino in sigurnostjo pri reproduciranju realnosti, opisovanju, slikanju, komponiranju; vsa ta in še druga znanja lahko kvečjemu vzbudijo občalovanje za ves trud, ki je bil vložen zaman. Od umetnika ne zahtevamo, da gradi na realnih dejstvih in mislih ali da nas preseneča z bogatostjo svoje predstave, ampak da ima o s e b n o s t, ki ogreje dušo poslušalca ali gledalca, ko se sreča z njo. Pa naj bo to kakršna koli osebnost (v tem primeru je izvzet moralni pomen): vesela ali žalostna, navdušena ali obupana, čustvena ali sarkastična, dobra ali slaba, a vendar duša. Izgleda, da je bistvo kritike umetnosti v tem, da določi, ali je v umetniškem delu kaj osebnosti in kakšna je. Zgrešeno delo je nepovezano delo, tákó, v katerem se ne kaže ena sama osebnost, pač pa veliko raztresenih in nasprotujočih, oziroma, osebnosti sploh ni. Običajne zahteve po verodostojnosti, po resnici, logičnosti ali nujnosti v umetniškem delu nimajo pravega pomena.

Res je, da so umetniki, kritiki in poklicni filozofi mnogokrat ugovarjali o s e b n o s t i n e m u značaju. Rekli so, da samo slab umetnik pušča v umetniškem delu sledi svojo osebnost, dober umetnik jo vedno zakrije; da mora umetnost upodabljati realnost življenja in naj ga ne vznemirja z mnenji in sodbami in osebnimi čustvi avtorja, da nam mora umetnik posredovati solze drugih in ne lastnih. Iz tega sledi, da niso razglasili za značaj umetnosti osebnosti, temveč ravno obratno, b r e z o s e b n o s t. Vendar pa se kaj kmalu zavemo, da s to obratno formulo trdimo ravno to, kar je bilo rečeno prej, in uvidimo, da se teorija brezosebnosti popolnoma sklada s teorijo osebnosti. Nasprotovanje tistih umetnikov, kritikov in filozofov je bilo usmerjeno proti vdoru empirične in vsiljene umetnikove osebnosti k spontani in idealni osebnosti, ki je subjekt umetniškega dela; proti umetnikom, ki ne uspejo upodobiti moči usmiljenja ali ljubezni do domovine in zato svojim zbledelim podobam dodajajo deklamacije in

gledališke efekte ter mislijo, da lahko na ta način vzbudijo takšna čustva; proti govorancarjem in gledališkim amaterjem, ki vrivajo v umetniško delo neko čustvo, ki je v nasprotju s čustvom samega dela - v tem okviru je nasprotovanje popolnoma razumljivo. V drugih primerih pa je imelo nasprotovanje osebnosti v umetnosti popolnoma iracionalen pomen: šlo je za nerazumevanje in nestrpnost, ki jo določene duše čutijo do drugih, drugače oblikovanih duš (na primer mirne duše do nemirnih duš); pravzaprav so v takih primerih v bistvu zahtevali negacijo neke umetnosti zavoljo druge. Celó v navedenih primerih brezosebne umetnosti, v naturalističnih romanih in dramah, ni bilo težko dokazati, da imajo svojo lastno osebnost, kolikor pač tu gre za pristna umetniška dela, pa čeprav je bistvo te osebnosti izguba ali zmedeno razmišljanje o vrednosti, ki naj bi jo imelo življenje ali slepo verovanje v naravne znanosti in moderni sociologizem. Kjer resnično manjka kakršna koli osebnost in je namesto nje na delu natančno zbiranje dokumentov o človeštvu in opisovanje življenjskih pogojev določenih socialnih razredov ter splošen ali individualen razvoj določenih bolezni, manjka umetniško delo; tam se namesto njega nahaja bolj ali manj površno znanstveno delo, ki mu manjkajo potrebni pregledi in poskusi. Vsakega zagovornika brezosebnosti obide nelagodje, ko stoji pred takim umetniškim delom, ki popolnoma reproducira realnost v njeni empirični sosledici dogodkov ali pa vsebuje bistro in apatično kombinacijo predstav. Ob tem se sprašuje, zakaj je avtor sploh ustvaril to delo, ali pa mu svetuje, naj se loti drugega poklica, saj mu delo umetnika nikakor ne ustreza.

Brez dvoma je osebnost umetnika v umetniškem delu neizogibna, ravno tako kot je neizogibna čista intuicija (in čisti izraz, ki z njo tvori eno). Če umetniško delo potrebuje (pa na naš način tudi mi uporabimo te znane besede) *k l a s i č n i* moment dovršene predstave ali izraza, je ravno tako potrebuje *r o m a n t i č n i* moment čustva; poezija oziroma umetnost nasploh ne more biti zgolj samo *n a i v n a* ali samo *č u s t v e n a*, ampak mora biti oboje - naivna in čustvena. In če se prvi oziroma predstavni moment imenuje *e p s k i* in se drugi - čustveni, strastni in osebni imenuje *l i r i č n i*, mora biti poezija (in umetnost) hkrati epska in lirična ali, če hočete, *d r a m a t i č n a*. Teh besed tu ne razumemo v njihovem empiričnem in intelektualističnem pomenu, v katerem ponavadi označujemo posebne razrede umetniških del, ki ne sodijo k drugim razredom, ampak v pomenu elementov ali momentov, ki morajo biti nujno združeni v vsakem umetniškem delu, pa naj se v drugih vidikih še tako razlikujejo.

Izgleda pa, da je ta nesporni zaključek hkrati osnova za tisti že omenjeni ugovor, ki vsaj na prvi pogled izgleda zelo tehten, ugovor proti doktrini, ki definira umetnost kot čisto intuicijo. Saj če je bistvo umetnosti zgolj teoretično, tj. *i n t u i t i v n o s t*, kako je lahko tudi praktično (kar je čustvo, osebnost in *s t r a s t n o s t*), in če je praktično, kako je lahko tudi teoretično. Rekli bodo, da je čustvo *v s e b i n a* in intuitivnost *f o r m a*, toda vsebina in forma v filozofiji ne predstavljata dualnosti, kakor recimo voda in vedro; vsebina je forma in forma je vsebina. Tukaj pa vsebina in forma izgledata različno: vsebina ima eno lastnost, forma pa drugo; umetnost pa naj bi bila vsota dveh lastnosti, ali kot je rekel Herbart, *d v e h v r e d n o t*. Na ta način dobimo povsem nemogočo estetiko, kar je očitno tudi iz nedavnih in zelo razširjenih doktrin estetike, ki uporabljajo koncept *v r o j e n e o s e b n o s t i*. V tej estetiki se po eni strani koncipirajo intuirane mrtve oz. nežive stvari, po drugi strani pa čustvo in osebnost umetnika; nakar naj bi umetnik kot po čudežu vnesel v stvari sebe in jih obudil, jih ljubil in oboževal. Toda pa, če pričnemo z *r a z l i k o v a n j e m*, ne bomo nikoli več dosegli *e n o t n o s t i*: razlikovanje zahteva intelektualno operacijo; to, kar je intelekt razdelil, lahko združi in sintetizira samo intelekt oz. um in ne fantazija ter umetnost. Četudi takšna estetika infuzije in transfuzije ne zapade v zastarele

hedonistične teorije zavestne iluzije, igre in nasploh vsega, kar nam nudi prijetno ganjenost, in če ne zapade v moralistične teorije, kjer je umetnost simbol in alegorija resničnega in dobrega, se kljub svojemu modernemu videzu in svoji psihologiji ne more izogniti usodi doktrine, ki pojmuje umetnost kot semifantastično koncepcijo sveta, podobno religiji. Proces, ki ga opisuje, je mitološki in ne estetski, je tovarna "bogov" in idolov. "Nesrečna umetnost si izdeluje bogove!" je dejal nek star italijanski pesnik; in četudi ni nesrečna, vsekakor ni poetična in estetska. Umetnik ne izdeluje bogov, ker ima dovolj drugega dela in, resnici na ljubo, tudi zato ne, ker je zelo naiven in tako ujet v podobo, ki ga privlači, da ni zmožen opraviti niti tako elementarnih postopkov, kot sta abstrahiranje in koncipiranje, kjer bi podoba morala biti presežena in spremenjena v alegorijo univerzalnega, pa naj bo to univerzalno še tako neobdelano.

Ta nedavna teorija nam torej ni v pomoč; ko se znajdemo pred težavami, ki izvirajo iz utemeljitve dveh razdruženih značajev umetnosti - *intuitivnosti* in *liričnosti*, moramo priznati bodisi da mora biti dualnost uničena (oz. dokazana njena lažnost) bodisi da moramo napredovati k nekemu širšemu konceptu umetnosti, v katerem bi bil koncept čiste intuitivnosti samo njegov stranski ali posebni videz. To teorijo pa lahko uničimo oz. dokažemo njeno lažnost samo, če pokažemo, da je tudi tukaj vsebina forma in da je čista intuicija *liričnost sama*.

IV

To je torej resnica: čista intuicija je v svojem bistvu *liričnost*. Vse težave, ki se pojavljajo v tem oziru, imajo izvor v dejstvu, da ne razumemo popolnoma prvega od teh konceptov, ker ne zajamemo v njegovo bistvo in ne raziščemo njegove večstranskosti. Ko se mu pozorno posvetimo, vidimo, da iz njega izhaja še drugi, ali bolje rečeno, ta in oni se izkažeta kot eden in isti. S tem se rešimo iz trojne brezupne zagate: ali zanikati lirični in osebnostni značaj umetnosti, ali ga določiti kot zunanji in slučajni dodatek, ali pa si izmisliti neko novo estetsko doktrino. Kot smo že ugotovili: čista intuicija je očiščena vsake abstrakcije in vsakega konceptualnega elementa, zato ni niti znanost, niti zgodovina, niti filozofija. To pomeni, da vsebina čiste intuicije ne more biti niti abstraktni koncept, niti spekulativni koncept ali ideja, niti konceptualizirana oziroma historizirana predstava in niti tako imenovana percepcija, ki je intelektualno preoblikovana predstava in je zaradi tega historizirana. Izven logičnosti nam v vseh oblikah in mešanica ne preostane drugega kot samo še takšne psihične vsebine, nosijo ime hrepenenje, nagnjenost, čustvo, volja, oziroma dejstva, ki konec koncev tvorijo enoto in predstavljajo praktično obliko duha v vseh njenih neskončnih stopnjah in dialektiki (užitek in bolečina). Čista intuicija lahko, glede na to, da ne ustvarja konceptov, predstavlja samo voljo v njenih manifestacijah oziroma ne more predstavljati nič drugega kot *duševna stanja*. Ta pa so strastnost, čustvo, osebnost in se nahajajo v vsaki umetnosti ter začitujejo njen lirični značaj. Kjer ni duševnega stanja, ni umetnosti, kajti ni čiste intuicije, ampak je kvečjemu *reflektirana*, filozofska, zgodovinska ali znanstvena; v slednji čustvenost ni predstavljena neposredno, pač pa posredno ali, bolje rečeno, ni predstavljena, ampak mišljena. Večkrat so zato v dobri veri postavljali izvor jezika oziroma njegovo resnično naravo v *mediet*. Aristotel je kot primer za stavke, ki niso *apofantični*, ampak *semantični* (danes bi rekli, da niso logični, ampak estetski) in ne izrekajo logične resnice ali laži, nekaj pa vendar govorijo, uporabil prošnjo ali molitev, ἢ εὐχή; dodal je še, da takšni stavki ne spadajo k logiki, ampak k retoriki in poetiki. Neka pokrajina predstavlja neko duševno stanje; še tako velika pesnitev bi se

lahko skrčila v en sam krik veselja, bolečine, občudovanja, obžalovanja; umetniško delo je toliko bolj pesniško subjektivno, kolikor je objektivno.

Če ta dedukcija liričnosti iz intimnega bistva čiste intuicije ne izgleda prepričljiva, je treba razloge za to iskati v dveh zakoreninjenih predsodkih, ki jih bom na kratko predstavljal. Prvi predsek se nanaša na naravo *domišljije* in na podobnosti in različnosti med njo in *fantazijo*. Nekateri estetiki (med njimi tudi De Sanctis) strogo ločujejo med *domišljijo* in *fantazijo*, pa tudi v diskusijah o umetnosti pesniku in umetniku kot sposobnosti ne dodeljujejo *domišljije*, ampak *fantazijo*. Nova in nenavadna kombinacija predstav, kar ponavadi imenujemo *iznajdba*, ne samo da ne ustvarja umetnika, ampak, kot je pravil Alceste o času, ki ga je porabil za spesnitev soneta, *ne fait rien à l'affaire*. Veliki umetniki so se najraje lotevali tem, ki so bile že mnogokrat osnova za umetniško delo; to, kar so vnesli novega, je bila umetnost oziroma oblika ali *nov naglas*, ki so ga uspeli dati stvari oziroma tematiki, ali nov način, kako so jo *čutili* in torej *intuirali*, pri tem pa ustvarili *nove predstave* na starih. Vse to so očitne in splošno priznane stvari. Vendar pa, če je bila gola *domišljija* izključena iz umetnosti, ni bila izključena iz teoretičnega duha, zato je težko priznati, da mora čista intuicija nujno izražati duševno stanje, ko pa bi bila lahko samo gola podoba brez čustvene vsebine. Če neko poljubno podobo oblikujemo prostodušno, *stans pede in uno* - recimo, da na telo vola natakemo konjsko glavo, ali ni to že intuicija, pravzaprav čista intuicija, ki ne vsebuje nikakršnega konceptualnega razmisleka? Ali na ta način dobimo umetniško delo ali vsaj umetniški motiv? Seveda ne, saj podoba, ki smo jo vzeli za primer, tako kot vsaka druga, ki je sad *domišljije*, ne samo da ni čista intuicija, ampak ni niti kakršen koli *teoretični* produkt. Je produkt *prostodušnosti*, kot je nakazano že v sami formuli, ki jo uporabljajo ugovarjalci, prostodušnost pa nima nič skupnega s premislekom in mislijo. Lahko bi rekli, da je *domišljija* le praktična večšina ali igra, ki jo izvajamo na vsebini podob, ki jih nosi duh, *fantazija* pa je prevajanje praktičnih vrednosti v teoretične, duševnih stanj v podobe, skratka, je *stvaritev* te vsebine. Od tod sledi, da podoba, ki hkrati ni neko duševno stanje, ni niti podoba, saj nima nikakršne teoretične vrednosti in nas zato ne more zavirati pri identifikaciji liričnosti in intuicije.

Drugi predsek pa je še težje izkoreniniti, ker se navezuje na sam metafizični problem. Od različne rešitve tega problema so odvisne različne rešitve estetskega problema in obratno. Če je umetnost intuicija, bo torej umetnost tudi katera koli intuicija *fizičnega* predmeta, ki je *zunanj* e narave? Če odprem oči in pogledam prvi predmet, ki se nahaja pred menoj, pa naj bo to miza ali stol, gora ali reka, ali sem s tem že storil estetsko dejanje? Če je tako, kam je izginil lirični značaj, za katerega smo rekli, da je nujen? Če pa ni tako, kaj je z intuitivnim značajem, za katerega smo rekli, da je ravno tako nujen in enak kot prvi? Percepcija fizičnega predmeta kot takega nedvomno še ni umetniško dejanje, to pa zato, ker ni čista intuicija, ampak samo perceptivna sodba, ki zahteva aplikacijo nekega abstraktnega koncepta, ki je v tem primeru koncept fizičnosti ali zunanje narave. S tako refleksijo in percepcijo smo že daleč stran od čiste intuicije. Samo na en način bi lahko imeli čisto intuicijo fizičnega predmeta: če bi fizika ali zunanja narava bila metafizična realnost, resnično realna realnost in ne neka intelektualna konstrukcija in abstrakcija. V tem primeru bi človek v svojem prvem teoretičnem trenutku enako intuiral sebe in zunanjo naravo, duhovnost in fizičnost, kar pa je spet primer dualistične hipoteze. Dualizem pa ni sposoben ustvariti koherentnega filozofskega sistema in ravno tako ne koherentne estetike. S sprejetjem dualizma moramo opustiti doktrino umetnosti kot čiste intuicije, z njo pa moramo opustiti tudi vsakršno filozofijo. Sicer pa umetnost zavrača, čeprav potihoma, metafizični dualizem, saj kot najbolj neposredna oblika spoznanja zajema

aktivnost in ne pasivnosti, notranjosti in ne zunanost, duha in ne materije in nikoli ne pride v neposredni stik z dvojno vrsto realij. Tisti, ki vzpostavljajo dve obliki intuicije, eno objektivno ali fizično in drugo subjektivno ali estetsko, eno hladno in neživo in drugo toplo in živahno, eno, ki je vsiljena od zunaj, in drugo, ki prihaja iz dna duše, se nedvomno držijo različnosti in nasprotij vulgarnega spoznanja (ki je dualistično) in ustvarjajo vulgarno estetiko.

Lirično bistvo čiste intuicije in torej umetnosti nam lahko služi kot pojasnilo za obstojnost intuicije in fantazije na višjih stopnjah teoretičnega duha oziroma nam lahko pomaga pojasniti, zakaj imajo filozofija, zgodovina in znanost še vedno umetniško stran in zakaj njihov izraz zapada pod estetsko vrednotenje. Čeprav se človek od umetnosti dviguje k misli, zavoljo tega še ne opušča svojega temelja - hotenja in praktičnosti; nahaja se v posebnem *d u š e v n e m s t a n j u*, predstava tega stanja, ki nujno spremlja razvoj teh idej, pa je intuitivna in lirična. Od tod izhaja razlog za različne stile mislecev; ta je lahko: vzvišen ali šaljiv, tesnoben ali umirjen, skrivnosten in zakrit ali neposreden in odkrit stil. Vendar zaradi te obstojnosti umetniškega elementa v logičnem mišljenju še ne smemo razdeliti intuicije v dva razreda: prvi razred *e s t e t s k e* in drugi *i n t e l e k t u a l n e* ali *l o g i č n e* intuicije, kajti odnos med stopnjami še ni odnos med razredi. Baker je baker, pa naj bo sam ali pa v zmesi, ki se imenuje bron.

Ta močna povezanost med čustvom in intuicijo v čisti intuiciji nam razkriva, zakaj so nekateri že tolikokrat iztrgali umetnost iz teoretične aktivnosti in jo zamenjali s praktično. Med temi "zamenjavami" so znane predvsem tiste, ki so se uveljavile v formulah o relativnosti okusa in nezmožnosti, da bi pravilno reproducirali, uživali in sodili umetnost iz preteklosti in umetnost drugih nasploh. Vsekakor je nemogoče reproducirati že živeto življenje, že čutena čustva, že hotene volje, saj se nobeno dejanje nikoli več ne ponovi. Moje stanje v tem trenutku ni enako nobenemu drugemu; ne samo to, n enakoi niti tistemu izpred nekaj trenutkov in niti tistemu čez nekaj časa. Vendar umetnik idejno znova naredi in izrazi moje trenutno stanje; podoba, ki jo ustvari, se osvobodi časa in prostora in je lahko poustvarjena in znova kontemplirana v njeni idejni realnosti v vsaki točki časa in prostora. Ne spada k *s v e t u*, ampak k *n a d s v e t u*, ne k bežnemu trenutku, ampak k večnosti. Zato se življenje izteče, umetnost pa ostaja.

In nazadnje, v odnosu med intuicijo in duševnim stanjem se nahaja tudi kriterij za natančno definicijo *i s k r e n o s t i*, ki jo zahtevamo od umetnikov in ki je nepogrešljiva. Nepogrešljiva pa je zato, ker iskrenost pomeni to, da mora umetnik biti v stanju, ki ga izraža, skratka, biti mora umetnik. To duševno stanje mora dejansko čutiti in si ga ne samo domišljati, kajti domišljija, kot vemo, ni delo resnice. Po drugi strani pa zahteva po iskrenosti ne presega zahteve po duševnem stanju. V krogu estetike je vseeno, če je duševno stanje, izraženo v umetniškem delu, želja ali dejanje; vseeno je tudi, če je umetnik imel samo inspiracijo ali pa jo je tudi realiziral v svojem empiričnem življenju. Iz tega sledi, da nam ne preostane drugega kot zavreči tisti lažni koncept iskrenosti, ki pravi, da se mora umetnik v svojem praktičnem in voljnem življenju strinjati s svojimi sanjami ali s svojo nočno moro. Če se je strinjal s svojimi sanjami, ne zanima njegovega kritika, ampak življenjepisca; to je v pristojnosti zgodovine - ta prepozna in kvalificira to, kar umetnost ne razlikuje, ampak predstavlja.

V

Ta odnos nerazlikovanja in brezbriznosti, ki ga umetnost goji do filozofije in zgodovine, se nahaja prikrit v tistem delu *De interpretatione* (pogl. 4), na katerega smo se naslanjali, ko smo iskali dokaz za tezo o identičnosti umetnosti in jezika pa tudi za

tezo o identičnosti lirike in čiste intuicije. Gre za čudovit odlomek, ki v kratkih in enostavnih besedah hrani veliko globokih resnic, čeprav, kot je normalno, se popolnoma ne zaveda bogastva tistih stavkov. Ko Aristotel razpravlja o omenjenih retoričnih in poetičnih stvkih, semantičnih in ne apofantičnih, pravi, da v njih ni razlikovanja med resničnim in lažnim: τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι οὐκ ὑπάρχει. Umetnost zajema utripajočo realnost, a se tega ne zaveda in je zaradi tega v resnici niti ne zajema: ne pusti se motiti abstrakcijam intelekta in zaradi tega ne zapada v lažnost, a se tudi tega ne zaveda. Če je torej umetnost (vrnimo se k začetni misli) prva in najbolj naivna oblika spoznanja, ne more človeku nuditi popolnega spoznanja in ne more biti končni cilj teoretičnega duha. Je sen (če lahko tako rečemo) spoznavnega življenja: njegova dovršitev je budnost; ne več lirika, ampak koncept, ne več fantazem, pač pa sodba. Misli brez fantazije ne bi bilo, pa vendar misel presega fantazijo in jo nosi v sebi, spremeni podobo v percepcijo in postavi svetu sanj ostre meje in zaprte okvire realnosti. Umetnost ne more priti do te stopnje; vsa ljubezen, ki jo čutimo do nje, je ne more povišati za eno stopnjo, tako kot ljubezen do otroka nima moči, da bi ga spremenila v dozorelega in odraslega človeka. Otroka moramo sprejeti kot otroka in odraslega kot odraslega.

Zato estetika čiste intuicije z vso silo zagovarja avtonomijo umetnosti in estetske aktivnosti, obenem pa nasprotuje vsakršnemu e s t e t i z m u oziroma vsakršnemu poskusu, da bi zmanjšali pomen mišljenja in povečali pomen fantazije. Izvor estetizma je enak izvoru misticizma in izhaja iz upora proti nadvladajo abstraktnih znanosti in proti nepravilni metafizični uporabi principa vzroka. Ko preko nagačenih živali v naravoslovnem muzeju in preko preparatov za anatomijo pa tabel s številkami in preko razredov in podrazredov, ki so sestavljeni s pomočjo abstrakcij, ali preko določitev in mehaniziranja življenja v znanstvene namene pridemo do besed pesnikov, do del slikarjev, do melodij skladateljev, ko, skratka, pričnemo gledati realnost z očmi umetnika, imamo občutek, da smo od smrti prešli k življenju, od abstraktnosti h konkretnosti, od umišljenosti k realnosti; kar naenkrat nas popade želja, da bi proglasili umetnost in estetsko kontemplacijo za resnico, znanost pa za sleparsko natančnost ali borno priročen domislek. Še tako majhna in elementarna umetnost s svojo resnico presega abstraktnost, ki kot taka sploh nima resnice. Če z vso silo zavrnemo znanost in navdušeno sprejmemo umetnost, pozabimo ravno na tisto obliko teoretičnega duha, ki nam služi za kritiko znanosti in spoznanje narave umetnosti; in ker je kritika znanosti, ni znanost, in ker je reflektirano spoznanje umetnosti, ni umetnost. Pozabljamo, skratka, na filozofijo, najvišjo stopnjo teoretičnega sveta. Dandanes se ta napaka zopet pojavlja, ker je oživela (in to je zelo dobro) zavest o mejah naravnih disciplin in o vrednosti resnice, ki jo posedujeta intuicija in umetnost. Vendar pa moramo pomisliti na nekatere, ki so že pred sto leti v času idealizma in romantike opozarjali umetniške fanatike in tiste, ki so hoteli filozofijo spremeniti v umetnost, da le-ta ni "najvišja oblika spoznanja absolutnega". Ravno tako je danes nujno prebuditi zavest o misli; ena od poti do tega cilja je, da natančno razumemo meje oziroma naravo umetnosti in tako zgradimo trdno estetiko.

Prevedel: David Brozina

Ponovno zanimanje za Croceja (1980-1990)

PAOLO D'ANGELO

I.

Ko bodo v prihodnosti raziskovalci skušali preleteti zgodovino "usode", ki je v 20. stoletju doletela Crocejevo misel, se jim bo pravkar zaključeno desetletje najbrž pokazalo kot prelomno, saj označuje pomemben prehod v razumevanju dela neapeljskega filozofa. Kot je znano, je Crocejeva filozofija kmalu po svojem nastanku prevzela vodilno vlogo v narodovi kulturi in je veliko prispevala k njenemu razvoju in usmeritvi. S prvimi teksti o marksizmu, z velikim uspehom *Estetike* (1902), z ustanovitvijo revije *La Critica* in z izidom ostalih zvezkov sistema (*La Filosofia della Pratica* in *La Logica*) je Croce v obdobju nekaj več kot desetih let, od zadnjih let 19. stol. do konca prvega desetletja 20. stol., postal ne samo v tujini najbolj znan italijanski učenjak, ampak tudi oporna točka, vodič in navdihovalec večine tistega, kar so v Italiji izdajali s področja filozofije, literature in zgodovine. Kot nasprotnik fašizma in pisec velikih del o zgodovini, predvsem *Storia d'Italia* in *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, je po I. svetovni vojni postal neke vrste narodov moralna vest, simbol in opora nasprotnikom režima. Poleg zgolj intelektualnega vpliva je torej k posebni teži Croceja prispevala tudi njegova civilna vloga. Po združitvi Italije bi v njenem kulturnem življenju le stežka našli tako pomembno osebnost.

Po drugi svetovni vojni, čeprav ne takoj po njej, pa so se s Crocejevo smrtjo leta 1952 stvari naglo spremenile. V drugi polovici petdesetih let in še odločneje v naslednjih dveh desetletjih so nove filozofske in zgodovinske usmeritve ter nove literarne metodologije spodrinile tiste, ki jih je postavil Croce. To je sicer normalen, naraven in koristen potek dogodkov, vendar pa smo bili ob tem priča tudi naglemu upadu samega *poznavanja* Crocejevih del. Zaradi majhnega števila bralcev in raziskovalcev so ta dela izpadla ne samo iz skupine tistih, ki so bila prisotna v središču kulturne debate, ampak tudi izmed tistih, za katere je veljalo, da so vsekakor nujna in koristna. Poleg vsega so Croceja omenjali le še kot polemičen termin in se pri tem zadovoljevali z redukcijo celovitosti njegovih doktrin na nekaj formul, ki jih ni bilo težko ovreči.

Prav v primerjavi s to situacijo pa leta od 1980 do 1990 predstavljajo novost in spremembo v miselnosti. Seveda ne gre za vrnitev *h Croceju*, o tem ni nikakršnih znakov, bilo pa bi tudi zgodovinsko nemogoče. Gre za vrnitev *Croceja* v smislu vrnitve *zanimanja* za njegova dela, nastanka novih študij, zastavitve posebnih raziskav in ponovnega branja njegovih del, ki se je prelevilo v monografije in specifične študije, v celostne obnove njegove misli, v podrobne zgodovinske raziskave o političnem delu in o smereh njegovega kulturnega vpliva kot tudi v ponovno izdajo njegovih del in v njegovo prisotnost na straneh dnevnega časopisja. Seveda bi bilo treba pravkar začrtani okvir, ki veliki širitvi Crocejeve misli v prvih petdesetih letih stoletja postavlja nasproti njeno progresivno pozabo v naslednjih tridesetih, orisati mnogo natančneje, takoj ko bi se podali k podrobnejšemu pregledu. Na eni strani bi namreč videli, da je bil Crocejev vpliv na italijansko kulturo do petdesetih let sicer obsežen, vendar ni pomenil izklju-

čitve drugih in različnih glasov, in da so bile poti vdora Crocejeve misli manj enosmerne in vseobsežne, kot so mislili včasih. Skratka, če je videti dopustno, da razpravljamo o Crocejevi kulturni "hegemoniji" v prvi polovici stoletja, bi bilo površno in pravzaprav neresnično govoriti tudi o njegovi "diktaturi", kar se je včasih prav tako počelo. Na drugi strani pa bi postalo očitno, da zaton Crocejeve usode po II. svetovni vojni nikoli ni bil tako popoln, da bi izločil vsakršno zanimanje za njegovo delo in misel. Ne samo, da so učenjaki crocejevske usmeritve bili še dolgo aktivni v italijanski kulturi in na univerzah (pomislimo samo na imena, kot so Raghianti v umetnostni kritiki, Mila v glasbeni kritiki in filozofa kot Antoni ali Franchini), o Croceju so izšle tudi študije avtorjev, kot so Contini, Galasso, Cotroneo in Stella pa vse do temeljnega dela Gennara Sassa: *Benedetto Croce, La ricerca della dialettica* iz leta 1975.¹ Imajo torej prav vsi tisti, ki so se pred nedavno obuditvijo zanimanja za Croceja odzvali polemično in zatrtili, da Croce v italijanski kulturi nikoli ni bil popolnoma pozabljen? Najbrž ne. Ko govorimo o "odstranitvi" Croceja, še ne trdimo, da se je v zvezi z njim pojavila popolna tišina, ampak predvsem, da je bila njegova misel izločena iz najbolj razširjenih, da so se k njegovim delom vračali bolj zaradi polemične primerjave kot pa k predmetu proučevanja in da so, končno, tisti učenjaki, ki so se ukvarjali s Crocejem in se trudili, da bi obšli tako nekonstruktivno opozicijo kot golo apologijo, imeli občutek, da gredo proti toku, da se ukvarjajo, kot beremo v zaključnem delu Sassove knjige, s "slabo poznanim in malo branim" avtorjem.

Ne da bi vnaprej izrekli sodbe o študijah zadnjega desetletja, lahko v njih zasledimo pomembno spremembo, ki je predvsem, lahko bi rekli, sprememba *tona*. Croceja ne krivijo več za vse zamejenosti italijanske kulture in tudi branijo ga ne več z bornim ponavljanjem njegovih teorij, ampak je postal predmet svobodnega soočanja kot ostali avtorji njegovega časa. Skratka, končno je iztrgan naključni polemiki in poslan, kot so že mnogokrat rekli, v razsežnosti klasičnosti - bolje rečeno, videti je, da bo končno možna *historizacija* njegove misli. Tendenca po historizaciji Croceja se v zadnjem desetletju razodeva v nekaterih značilnostih nedavne literature o Croceju, ki bi jih kazalo predstaviti in sintetizirati. Prva je ta, da so se Crocejevim delom približali raziskovalci zadnjih generacij, ki so daleč od anticrocejevskih polemik po II. svetovni vojni. Za te raziskovalce Croce ne predstavlja niti dediščine, s katero je treba častno upravljati, niti hipoteke, ki se je je treba otresti, ampak samo avtorja, ki je vreden branja in od katerega se lahko morebiti še kaj naučimo. Druga značilnost je ta, da so pomembni trenutki Crocejeve kulturne in politične dejavnosti, pogosto predvsem po zaslugi teh mladih avtorjev, postali predmet zgodovinske rekonstrukcije, ki temelji na novih dokumentih in raziskavah. To ni privedlo samo do izboljšanja filološkega znanja, ampak tudi do prizemljitve in ponovnega dimenzioniranja nekaterih napačnih splošnih mnenj iz preteklosti. Tretjič, Sassova in Galassova analiza Crocejevih neizdanih *beležnic* (Taccuini) je odprla pot do natančnejše rekonstrukcije razvoja Crocejeve misli in njegovih del, hkrati pa je ponovna izdaja nekaterih Crocejevih del v založbi Adelphi, ravno tako pod uredništvom Galassa, omogočila dostop do tega filozofa širšemu občinstvu. Nazadnje so na samem koncu preteklega desetletja te nove dogodke dopolnile še izdaje nekaterih del, ki skušajo vzpostaviti *globalni* pregled nad Crocejevimi deli. Najbrž ni preuranjeno, če v njih vidimo prvi otipljiv rezultat spremenjenega odnosa do Croceja.

¹ G. CONTINI: *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1967; G. GALASSO: *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, 1978²; V. STELLA: *Il giudizio su Croce. Momenti per una storia delle interpretazioni*, Pescara, Trimestre, 1971; G. COTRONEO: *Croce e l'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1970; S. SASSO, *Benedetto Croce, La ricerca della dialettica*, Napoli, Morano, 1975.

Ker je namen teh strani analiza ponovnega zanimanja za Croceja, se bom ukvarjal predvsem s študijami, ki so izšle v *knjižni* izdaji, medtem ko se bom pri člankih omejil le na omembo najpomembnejših med njimi.² Tu se ne bom ukvarjal z novimi izdajami Crocejevih del ali s številnimi zbirkami njegove korespondence, ki so izšle v tem desetletju in bi zahtevale posebno obravnavo. Ravno tako beseda ne bo tekla o študijah tujih avtorjev, glede na to, da ponovno odkritje Crocejeve misli v Italiji dosega pomen, ki ni primerljiv z zanimanjem, ki ga za Croceja kažejo avtorji iz drugih kulturnih okolij.³

1. Najbolje bo, če začnemo pri zadnji od štirih naštetih točk, torej pri celostnih študijah o Crocejevih delih, ki so izšle ob samem izteku osemdesetih let. To predpostavlja obraten vrstni red pri njihovem kronološkem pregledu, zato bo najbolje, da tudi med študijami samimi začnemo na enak način, torej z zadnjo, ki je izšla. Gre za delo *Croce e lo spirito del tempo* (Milan, Il Saggiatore, 1990), avtorja Giuseppeja Galassa. Po obširnosti rekonstrukcije in veljavnosti interpretira lahko to delo označimo za najboljšo med tistimi, ki obravnavajo Croceja in so izšla v omenjenem obdobju. Galasso je drugi izdaji svoje knjige *Croce, Gramsci e altri storici* dodal študijo z enakim naslovom, vendar se v novi knjigi interpretativna teza razširi tako v celostno rekonstrukcijo Crocejeve intelektualne aktivnosti od začetka do zadnjih tekstov kot tudi v rekonstrukcijo kulturnega okolja, v katerem je deloval. To nenehno povezovanje Crocejeve misli tako z italijanskim kot z evropskim kulturnim okoljem nedvomno najbolje označuje Galassovo delo kot tudi materialno fizionomijo knjige, ki ima na začetku in na koncu vstavljeni dve veliki sintezi evropske kulturne situacije (z dodatki o "italijanskem primeru"), prva za drugo polovico 19. stoletja med pozitivizmom in antipozitivizmom in druga za krizo po I. svetovni vojni. Interpretativno perspektivo knjige pa hkrati označuje predvsem zdravilen obrat v odnosu do številnih poenostavitvev, ki so krožile v polemiki proti Croceju. Velika razširjenost Crocejeve misli, njen nagel uspeh v Italiji in izven nje ter njena sposobnost ujemanja s časom niso več videti kot škandal, ampak spet postajajo tisto, kar dejansko so: zgodovinopisni in kulturni problem, ki zahteva odgovor. Ta odgovor Galasso najde tako, da sledi razvoju Crocejeve misli vzporedno s kulturno mislijo njegovega časa, od začetnega antipozitivizma, ki je prava "izvirna drža Crocejevega duha", preko srečanja z Marxom, izdelave sistema *La Filosofia dello spirito* in zgodovinopisnega in političnega dela po I. svetovni vojni pa do revizij in sprememb v svoji filozofski zgradbi v poznih letih. Razumljivo je, da se pred "Crocejevo zgodovino", ki jo predlaga Galasso, bralčeva pozornost takoj usmeri na periodizacijo. Kako Galasso obravnava razvoj Crocejeve misli? Povejmo takoj, da Galassa ne zanima izključno sistematični moment oziroma veliki "traktati", s katerimi je Croce v letih od 1900 do 1909 zgradil strukturo svoje filozofije. Bolj ga zanima tisti del njegove filozofije, kjer Crocejevo osebnost označujeta skoraj nagonski antipozitivizem

² Do leta 1984 je izhajala "Rivista di studi crociani", pri kateri lahko dobimo Crocejevo bibliografijo do tega leta. Tudi dodatek v knjigi: R. FRANCHINI, G. LUNATI, F. TESSITORE: *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Milano, Rusconi, 1990, vsebuje sicer nepopolno bibliografijo Crocejevih del, ki so izšla po letu 1952, prevode v tuje jezike, korespondenco pa tudi dela o Croceju od leta 1953 do 1988.

³ Naj vendarle opozorim na prispevke nekaterih tujih avtorjev v zadnjem desetletju: C. BULAY: *Benedetto Croce jusqu'en 1911. Trente ans de vie intellectuelle*, Ženeva, Droz, 1981; E. E. JACOBITTI: *Revolutionary Humanism and Historicism in Modern Italy*, Yale 1981; R. ZIMMER: *Einheit und Entwicklung in Benedetto Croce's Aesthetic*, 1985; R. WELLEK, *La teoria letteraria e la critica di Benedetto Croce*, v *Letteratura Italiana*, IV zvezek, Turin, Einaudi, 1985, str. 351; M. E. MOSS: *Benedetto Croce reconsidered. Truth and Error in Theories of Art, Literature and History*, Hannover in London, University Press of New England, 1987. V tem okviru naj tudi spomnim na antologijo Crocejevih tekstov, ki jo je uredil in predstavil SERGIO ROMANO: *B. Croce. La philosophie comme histoire de la liberté. Contre le positivisme*, Pariz, Editions du Seuil, 1983.

in soočenje z marksizmom, ki sta se Galassovu zdela vsekakor bolj pomembna kot sistematični shematizmi. Prvi večji premor, prva odločnejša prekinitve se ne nakopiči v obdobju priprave *Estetike* ali druge *Logike*, ampak v knjigi, ki bi morala zaključiti tetrado *Filozofije duha*, pa je po Galassovem mnenju ne dopolnjuje, ampak jo izpodkopava. Gre za knjigo *Teoria e storia della storiografia*, ki je po dolgi in mučni pripravi, Galasso jo tu podrobno obnovi, ugledala luč sveta v letu 1915. Problematično jedro Crocejeve filozofije, tisti zadnji izvori napetosti, ki jo vznemirjajo, se po Galassovem mnenju ne nahajajo v vprašanju o sodbah oziroma v odnosu med individualno in kategorialno sodbo, ampak v načelu *sodobnosti zgodovine*, s katerim se začne *Teoria e storia della storiografia*. Na to tezo se naslanja tudi drugi temeljni vidik knjige, tj. trditev, da ima zgodovinopisna tema v Crocejevi misli osrednji pomen. Ta osrednji pomen se po Galassovem mnenju ne nanaša samo na "drugo polovico" Crocejeve filozofije, ko se "poudarek odločno prestavi na etično stran", ampak tudi na "prvo polovico", kjer je "večji del misli usmerjen na logično stran". Od "preloma" dalje, ki ga predstavlja osvojitve principa sodobnosti vsake zgodovine, vidi Galasso v razvoju Crocejeve misli postopno slabitev in pomanjkanje "spodbude sistema". Do drugega "premika" pride okoli leta 1924, s prikazom novega "etično-političnega" pojmovanja zgodovine, ki ima v Galassovih očeh dve pglavitni posledici: na eni strani postopno "absolutizacijo vrednot" in na drugi vedno očitnejšo "slabitev sistematičnosti". Esencializacija vrednot z izgubo njihove neposredne socialnopolitične vsebine je vsekakor obrambna reakcija proti vedno hujšim napadom, ki so jih vrednote utrpemale v sodobnem svetu, je pa tudi neke vrste protitež in garancija v primerjavi s procesom vedno odločnejšega "sesutja sistema", ki se ga je Croce lotil. Kontrast med vsebinami (ki so bile vedno bolj absolutne) in metodologijo (vedno bolj monografično in historicistično) se zaključuje v drugi polovici tridesetih let z novo "sistemizacijo" Crocejeve misli, pravzaprav s pravo "drugo Filozofijo duha", pri kateri je *La Poesia* v razmerju do *L'Estetica* enaka knjigi *La storia come pensiero e come azione* proti *La Logica* in *Teoria e storia della storiografia*. Pot Crocejeve misli pa se ne ustavi na tem mestu, saj v njegovi filozofiji nastopi "tretja faza", ki je v primerjavi s prejšnjo ravno tako prodorna. S tem ko mogočna izhaja iz teme življenjske moči, odločno premakne to filozofijo "iz filozofije duha proti filozofiji življenja". Tudi zaradi tega skrajnega Crocejevega poskusa, da bi postavil temelje svoje misli pod drobnogled, Galasso najbrž nekoliko na silo meni, da lahko utemelji "sistemizacijo" te tretje faze, če avtoantologijo *Filosofija-Poesia-Storia*, ki jo je Croce napisal za Ricciardijevo zbirko *La Letteratura Italiana*, označi kot njegovo "tretjo Filozofijo duha".

Tako zanesena in "dramatična" rekonstrukcija razvoja Crocejeve misli je še najbolj primerna za podiranje mita, ki je krožil o Crocejju kot dogmatičnem filozofu med najbolj preprostimi in najmanj vidnimi nasprotniki v prejšnjih desetletjih. Videti je bila tudi najhitrejša pot za utemeljitev interpretativnega ključa za razumevanje Croceja kot "filozofa svojega časa", ki vodi Galassovo knjigo. V primerjavi s stereotipno in poenostavljeno predstavo o Crocejju se Galassova interpretacija seveda izkaže za mnogo bolj daljnosežno. Da bi jo pravilno razumeli, jo moramo primerjati z dvema velikima interpretativnima smernicama za razumevanje Crocejeve misli. Razvila sta ju dva raziskovalca, ki sta tej misli posvečala pozornost tudi v letih, ko je bila izločena iz debat širših razsežnosti; to sta Eugenio Garin in Gennaro Sasso. Garinova interpretacija postavlja ločnico med Crocejem - "kritikom kulture" in sistematičnim filozofom oziroma med teoretikom posameznih problemov in metafizikom, ki se spopada s povezanostjo distinkcij - in v prvem vidi nekoga, ki je deloval v italijanski kulturi pozitivno.⁴ Sassova

⁴ To interpretacijo je razvil GARIN: *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1955; za teme na prvih

interpretacija pa postavlja zahtevo po "totalni" interpretaciji Croceja, kjer totalnost pomeni, da lahko posamezne izsledke o Croceju zgodovinarju ali literarnem kritiku popolnoma razumemo in vrednotimo samo, če jih ne obravnavamo brez "filozofije" njihovega avtorja.⁵ Nedvomno je, da skuša tudi Galasso podati "totalno" interpretacijo Croceja in se trudi ujeti celosten pomen njegovega dela. Njegova "totalnost" pa je vendarle bolj totalnost razvoja, predvsem kronološka in ne sistematična totalnost. Njegov Croce je Croce, ki se, z Gramscijevimi besedami, "drži življenja", medtem ko Croce sistema ali splošneje Croce kot izključno filozof ni nikdar v ospredju. Za to je vsekakor kriv tudi sam, če je res, da se ni rad predstavljal kot avtor enega samega "sistema", ampak "vrste sistematizacij" ali pa kot "filozof po intervalih". Ob koncu knjige *La Filosofia della Pratica*, ki zaključuje delo *La Filosofia dello Spirito*, torej njegov osebni sistem, je na strah pred "zaključenim sistemom" opozoril sam: "Noben filozofski sistem ni dokončen, ker življenje samo ni nikoli dokončno." A na tem mestu se lahko verjetno vprašamo, do katere stopnje lahko zapopademo Crocejevo razvojno dialektiko, če izničimo kot "razpadlega" enega izmed terminov te dialektike, tj. njeno kategorialno zastavitvev. Opazimo lahko, da nova sistematizacija oblik duha, s katero se začne *La Poesia*, ni do potankosti razumljiva, če v njej ne vidimo preoblikovanja tetrade distinkcij, in da vprašanje življenjske moči v zadnji Crocejevi fazi ni tako ostro in prodorno zato, ker bi bila življenjska moč čisto nekaj drugega kot stara kategorija koristnosti, ampak ravno zato, ker je še vedno in hkrati ni več (ravno tu je izvor Crocejeve aporetičnosti) ključen stari koncept ekonomije.

2. Že iz naslova je razvidno, da je nedavna knjiga Micheleja Maggija (*La Filosofia di Benedetto Croce*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989) usmerjena k celostni interpretaciji Crocejeve filozofije. Da bi orisal tako obširen okvir, obenem pa sledil Crocejevim tezam v razvoju "vedno odprtega filozofskega dela", se je moral Maggi marsičemu odreči in za predstavitev argumentov izbrati določeno "merilo". Izmed vseh vidikov Crocejeve filozofske dejavnosti daje Maggi odločno prednost tistim, ki se nanašajo na veliko temo zgodovine in na njen odnos - identičnost s filozofijo, posledično pa zaradi tega stopa v območje njegovega zanimanja predvsem etično-politična dimenzija Crocejeve kulture. Z vidika razvoja Crocejeve misli se Maggi osredotoča predvsem na dve obdobji: na prvo, ki traja od *Estetike* do *Logike*, in drugo, tako rekoč Crocejevo "drugo zrelost", kjer v ospredju Crocejeve misli vidi predvsem problem odnosa med etiko in politiko. Izven njegove obravnave ostajajo vprašanja o estetiki in literarni kritiki, strogo "gnoseološke" teme *Logike*, na primer vprašanje psevdokoncepta, veliki *leitmotiv* dialektike in kroga oblik duha ter problematika življenjske moči v poznejših tekstih. Na diahroničnem nivoju se najbolj boleča odpoved nanaša na Crocejeve začetne misli oziroma v desetletja pred *Estetiko*, čeprav se Maggi v zadnjem delu knjige vendarle bežno dotakne vprašanja odnosa z Marxom in študija ekonomije.

Maggijeva študija je razdeljena na uvod in pet poglavij. Prvo poglavje je zelo "uvodnega" značaja in skupaj s pravim uvodom predstavlja obsežen oris Crocejeve kulturne drže. V njem so zelo natančno zajete nekatere značilnosti Crocejeve "formae mentis", kot so: "trud za nenehno spodbujanje orientacije zavesti"; "morala kulturnega delovanja", ki se kaže v prepričljivem in vzvišenem govorniškem tonu njegove zrele proze; vztrajanje na povezavi med filozofijo in "zdravo pametjo", ki je skušalo filozofiji zagotoviti "področje nanašanja preko meja kulturnih specializmov"; antiakademizem in

strane te predstavitev glej Garinov tekst *Agonia e morte dell' idealismo italiano*, v Skupina avtorjev: *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Bari, Laterza, 1985, str. 3-29.

⁵ Za to interpretativno smer glej SASSO: *Per una interpretazione di Croce*, zdaj v: *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1967 in Benedetto Croce: *La ricerca della dialettica*.

protišolskost ter posledična naklonjenost nepoklicnim filozofom; morala delavnosti in neposredna preizkušnja z verskimi prepričanji; navada razločanja, ki je v bistvu potreba po presojanju in odločanju. Drugo poglavje nosi naslov "Teorija individualnega", in je izrazno tudi z vidika besedišča zvesto Crocejevi uporabi ter poustvarja pot, po kateri je Croce prispel do izenačenja filozofije z zgodovino, tako da je prehodil neke vrste *iii-nerarium ad individuale*, pri čemer je bila orientacijska točka vedno nujnost obvarovati posamezne primere pred razkrojem v "splošnem". V to poglavje sta vključena tudi dva razdelka o odnosu med Crocejem in Kantom ter Heglom, medtem ko Vico, drugi Crocejev "avtor", v tej knjigi sploh ne nastopa (Maggi posveča večjo pozornost nepričakovanemu ponovnemu zanimanju za Jacobija v Crocejevem eseju iz leta 1941). Tretje poglavje je posvečeno zasnovi zgodovine, četrto pa se loteva navidez bolj področne teme: gre za status "komunikativnosti" izraza in misli po Croceju z nekaterimi navezavami na povezavo med logiko in estetiko in na koncept literature. Knjigo zaključuje krajše poglavje o "sintezi volje", ki se loteva problema abstraktnosti pravil glede na individualnost volje - dejanja. Avtor na samem koncu razmišlja še o pojmu "družbe" in o povezavi med spoznanjem in delovanjem pri Croceju.

Namen, da bi podal "totalno" interpretacijo Crocejeve filozofije, v Maggijevi dejanski izpeljavi naleti na mnoge omejitve, kar pomeni, da včasih proti avtorjevi volji privre na dan omejevalna interpretacija Croceja kot "mojstra etike". Maggi postavlja svoj pogled izključno med tekste in s tem omogoča jasno in koristno razlago tistemu, ki želi slediti Crocejevim potem, vendar imamo včasih občutek, da iz tega izhaja preveč urejen in umirjen okvir, v katerem se najgloblje napetosti Crocejeve filozofije ne morejo pokazati v luči, ki si jo zaslužijo (pomislimo samo na vprašanje identifikacije individualne in univerzalne sodbe v *Logiki*, na problem psevdokoncepta in njegovega odnosa z napako, na status literature in na njeno dejansko možnost obstoja znotraj Crocejeve estetike).

3. Več kot štirideset let, od leta 1906 do 1950, je Benedetto Croce pisal "dnevnik". Pa ne v obliki *journal intime* oziroma čustvene ali kakršne koli osebne izpovedi, ampak v obliki "delovne beležnice" za zapisovanje svojih opažanj zgodovinarja, filozofa in literarnega kritika. Leta 1926 se je odločil prepisati vse zapiske iz majhnih zvezkov v velike knjige, vezane v pergament. To "na hitro" zapisano različico je prepisoval in popravljal do leta 1949. Na tisočih straneh rokopisa, ki danes tako obstaja v dveh redakcijah, si je Croce iz dneva v dan vztrajno zapisoval svoje delo, z namenom, da bi se nadziral ali "bdel nad seboj", kot je napisal z enim od tistih arhaizmov, ki dajejo njegovi prozi "prijetno zaprašnost klasika", kakor je govoril Gianfranco Contini. K tem beležnicam se je zatekel tudi Galasso, da bi bolje obnovil nastanek in čas pisanja Crocejevih del. Gennaro Sasso je po študiju obilnega materiala v rokopisu izdal knjigo (*Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino 1989), ki poleg tega, da sledi dogajanju pri sestavi dnevnikov in razkriva njihovo vsebino, skuša vpricho novega materiala ponovno pretehtati prenekatero pomembne vidike Crocejevega razvoja v zrelih letih in starosti. Knjiga znatno prispeva k izkoreninjanju nekaterih napačnih splošnih mnenj o Crocejevem delu in osebnosti ter predstavlja nepogrešljiv pripomoček pri študiju njegovih del. Beležnice pa nikakor niso pomembne samo s filološkega vidika. Do leta 1925 so njihove strani sledile skoraj izključno filozofskim, literarnim in zgodovinskim študijam, po tem letu pa so vedno bolj sprejemale tudi zapiske o političnih dogodkih ali razmišljanja, ki so jih ti dogodki vzbudili v Crocejevem srcu. Zgodba o dnevnikih je torej postala zgodba o *transformaciji* dnevnikov (kot se glasi naslov drugega poglavja Sassove knjige) oziroma o tem, kako v pomirjajoče zapisovanje o opravljenem delu vsiljivo in hkrati boleče vstopajo opazovanja, tesnoba, skrbi in razmišljanja, ki jih je izzvala politična situacija v

letih fašizma. Sassova knjiga je skoraj v celoti posvečena temu "drugemu" obdobju dnevnikov. V njej podaja nekaj značilnih primerov, ki pričajo, kako lahko Beležnice osvetlijo Crocejevo delo v povsem novi luči in pokažejo na povezave, ki bi jih brez njih zelo težko, pogosto pa tudi nemogoče zajeti. Naj omenimo samo novo interpretacijo o nastanku bržkone najlepše biografije v knjigi *Vite di avventure di fede e di passione* oziroma življenjepisa Alessandra Caracciola, markiza di Vica. Croce v tej biografiji opisuje življenje neapeljskega gospoda, ki se je spreobrnil v kalvinizem in opustil vse svoje dobrine, družino in časti, ki so mu pripadale na dvoru Karla V., da bi sledil svoji veri in zaživel novo življenje v reformirani Ženevi. V izbiri te biografije Sasso zelo bistroumno vidi avtobiografski motiv, povezan z osamljenostjo in izolacijo, kamor je Croceja pahnila diktatura: "Croce je sebi pripisoval enako in ravno tako grenko usodo, kot je bila tista, ki je zaznamovala in zlomila življenje markiza di Vica: to ni samo neizmerna zvestoba svojim idejam, ampak tudi morebitne posledice te zvestobe, torej izgon, zapustitev domovine in odpoved ljubezni, ki jo simbolizira in nosi v sebi." V drugih primerih vodi Sasso Crocejev "življenjepis" ali bolje predstava življenjepisa, ki jo dobimo skozi dnevnike, v razmislek o dogodkih in polemikah, v katere je bil Croce vpleten: gre na primer za strani, kjer je govor o političnih kontrastih, ki so prišli na dan po padcu fašizma med njim in njegovim zvestim sodelavcem v najtemnejših letih pri reviji *La Critica*, Adolfom Omodeom, ali pa dolg ekskurz, posvečen polemiki z Dan-tejem Lattesem (v resnici jo je Croce kmalu utišal, saj se je dobro zavedal koščljivosti tematike v tistem zgodovinskem trenutku) o "integraciji" Židov.

Napačno bi bilo misliti, da je Sassova študija po zvrsti življenjepis. Značaj in razsežnost njegovega dela, ki se pred bralcem pojavlja z vso trdnostjo in gradbeno strogostjo filozofskega eseja, sta različna. Razlog temu je globoka skladnost teksta, ki je orkestriran okoli temeljnega akorda. To je tema, ki se razteza čez strani in jih nenehno vrača k skupnemu problematičnemu središču. Lahko bi poskusili na kratko opisati to temo kot kontrast med potekom Crocejeve filozofije, ki je primorana zaradi svoje strukture teoretizirati nepremagljivo pozitivnost realnega, in *eksistencialno izkušnjo*, ki je bila že od samega začetka konstitutivno odprta do nasprotnega delovanja tesnobe, negativnosti in praznine. Skozi knjigo prisostvujemo preobrazbi in projekciji te izkušnje, ki je v začetku samo "privatnega" značaja in je kot taka v bistvu obvladljiva - namreč v ritmu dela in vneme kot protistrupov za tesnobo, v krizo, ki zadeva samo možnost misliti zgodovino kot napredek, skratka, v krizo "filozofije zgodovine". Ta se mora spopasti z ne več teoretično, ampak tragično realno možnostjo o "koncu" civilizacije, s porazom sil svobode v boju s silami nadvlade. Ravno zaradi tega je Sassova knjiga zelo koristno branje, če jo vidimo kot ovržbo napačnega splošnega mnenja, da je bil Croce "ujet" v pozitivnost, optimizem in spravo in zato popolnoma nepripravljen sprejeti globokih trenutkov dobe, ki je porušila vse gotovosti. Brez pretiranega dramatiziranja, ampak ravno zato dovolj učinkovito in prepričljivo, nam ta knjiga odkriva, da se je za Crocejevo masko ravnodušnosti (čeprav ni šlo za masko, ampak za težko pridobljeno obleko, ki je bila trdno branjena s strogostjo "dela", o čemer pričajo beležnice) skrival veliko bolj zaskrbljen obraz filozofa, ki je poraz in uničenje ne samo predvidel, ampak delno tudi doživel.

4. Seveda ni brez pomena, da poleg teh študij iz let 1989-90 ne zasledimo nobene celostne študije o Crocejevem delu, ki bi izšla v prvi polovici osemdesetih let. Take študije, ki bi ponudile pregled celote, v tem obdobju niso izšle v monografski obliki, pač pa v obliki zbornikov, kjer pregled Crocejevih del ni bil zaupan posameznemu raziskovalcu, ampak so ga prikazali različni prispevki udeležencev. Najboljša priložnost za izdajo takega zbornika je seveda trideseta obletnica Crocejeve smrti (umrl je leta

1952), čeprav so se izdaje časovno razpotegnile⁶. Gre na primer za knjigo pod uredništvom Antonia Bruna *Benedetto Croce trent'anni dopo* (Bari, Laterza, 1983), ki vsebuje prispevke s simpozija o Crocejju. Simpozij je bil organiziran v maju 1982 v Cataniji, v zborniku pa so prispevki A. Bausole o morali, G. Cotronea o politiki, R. Franchinija o logiki in C. Muscette o literarni kritiki. V drugi, debelejši knjigi pod uredništvom F. Tessitoreja *L'eredità di Croce* (Neapelj, Guida, 1985) so zbrani prispevki s simpozija v Neaplju leta 1983 s teksti A. Caracciola, A. Parenteja, G. Sassa, M. Sansoneja, G. Nencionija in zopet Bausolija in Franchinija. Zbornik s prispevki iz simpozija ob tridesetletnici v Bariju decembra 1982 (*Ritorno a Croce*, uredniki M. Fabris, Manduria, Lacaita, 1984) je sicer manj pomemben zaradi različnosti nivojev prispevkov in zaradi manjšega obsega, vseeno pa velja omeniti eseje A. Negrija o Crocejju kot zgodovinarju filozofije in F. Fanizze o estetiki.⁷

Celostna monografija o Crocejjevi misli pa je vendarle izšla v prvi polovici osemdesetih let: *Introduzione a Croce* Paola Bonettija (Bari, Laterza, 1984). Knjiga iz zbirke "Filozofi", izdajatelja Laterze, je predvsem vodilo pri branju Crocejja. Bonetti začne pri prvih Crocejjevih raziskavah o značaju zgodovine, analizira nosilne stebre filozofskega sistema, smernice literarne kritike, zgodovinska dela in zaključí z vprašanjem življenjske moči in z zadnjimi raziskavami o dialektiki. V središču Bonettijevega zanimanja je vsekakor etično-politični in zato posledično tudi zgodovinski Croce. V skladu z značilnostjo zbirke, v kateri je izšla, je knjiga opremljena z *Zgodovino kritike* in s koristno tematsko bibliografijo.⁸

II

Po drugi svetovni vojni, še posebno pa v petdesetih in šestdesetih letih, se je veliko govorilo o posledicah, ki jih je zaradi Crocejjeve "hegemonije" utrpela italijanska kultura v prvi polovici stoletja. Njegovemu velikemu vplivu so naprtili krivdo za "provincializem" italijanske kulture in za njeno pomanjkljivo odprtost do novih tokov evropske misli; naložili so mu odgovornost za zavračanja in zaprtost, ki so dolgo časa pestili intelektualno življenje naše domovine; nanj so znova in znova valili krivdo za zaostanek v razvoju socioloških znanosti, za premajhno pozornost psihoanalizi, epistemologiji in znanostim nasploh, za počasnost, s katero so se pojavile nove metodologije literarne kritike in zgodovinskega raziskovanja, skratka, za zaostalost celotne italijanske kulture glede na evropsko. V teh očitkih je bil bržkone na delu nezgodovinski kriterij, saj so se raztezali na celotno Crocejjevo aktivnost. Lahko bi bili sprejemljivi za situacijo v petdesetih letih, vendar pa ne smemo pozabiti, da je v prvih desetletjih tega stoletja ravno Croce ogromno prispeval k pomladitvi in deprovincializaciji italijanske kulture; ob vsem tem pa mu na koncu niso sodili za tisto, kar je naredil dobrega ali slabega, pač

⁶ Izjema je nedavno izšel zbornik pod uredništvom P. DI GIOVANNIJA: *Il neorealismo italiano*, Bari, Laterza, 1988, ki vsebuje prispevke iz simpozija v Palermu leta 1987. Že iz naslova je razvidno, da ni posvečen samo Crocejjevemu delu, ampak nasploh italijanski filozofiji idealističnega navdih v prvi polovici tega stoletja.

⁷ Pred kratkim je izšel zbornik študijskega dne o Crocejju, ki je bil organiziran 22. oktobra 1989 v Pescasseroli: R. FRANCHINI, G. LUNATI, F. TESSITORE: *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Milano, Rusconi, 1990.

⁸ Naj nakažem še nekaj splošnih študij o Crocejjevi filozofiji, ki so izšle v zadnjih letih: L. DONDOLI: *Benedetto Croce. Intuizione, Conoscenza storica e panteismo etico*, Rim, Edizioni dell'Ateneo, 1984; G. BRESCIA: *Croce inedito*, Neapelj, Società editrice napoletana, 1984 (publicira veliko neizdanih ali malo znanih Crocejjevih pisem, vendar večinih Crocejju pripisuje zelo dvomljive stvari). M. CIARDO: *L'infinito e la storia in Benedetto Croce*, Neapelj, Guida, 1990, ki ji je dodan dolg esej Dall'idealismo allo storicismo, v katerem povzame nekaj tekstov, ki so že izšli v "Rivista di Studi Crociani".

pa za vse tisto, česar *ni* naredil. Tako mu niso sodili za teorije, ki jih je branil, ampak za miselno zaprtost, ki naj bi jo pokazal s tem, ko ni sprejemal drugačnih pozicij od svoje. Te kritike, ki so sicer mogoče imele pozitivno funkcijo v zgodovinskem trenutku njihove formulacije, so temeljile na nikoli izrečeni predpostavki, da so se Crocejeve teoretične "zaprtosti", ravno zaradi njegovega velikega kulturnega vpliva, vedno spreminjale v učinkovit veto tudi na nivoju dogajanj. Ta predpostavka pa ni bila nikoli dokazana, saj bi njen dokaz zahteval prehod od splošnih trditev h konkretnim zgodovinskim raziskavam o stanju italijanskega založništva, tiska, šol in univerz ter o načinu in poteh, s katerimi se je Crocejeva hegemonija uveljavila na različnih področjih. Navkljub številnim govoricam o Crocejevi kulturni "diktaturi" pa je bilo dolgo časa zelo malo narejenega na področju konkretnih raziskav, ki seveda poleg dobrega poznavanja soočenih idej zahtevajo tudi potrpežljivost dokumentiranja. Zato moramo biti toliko bolj hvaležni mladima raziskovalcema Danieli Coli in Giuseppeju Tognonu, ki sta na dveh ključnih področjih po napotkih Eugenia Garina sprožila raziskavo ravno tega tipa: Colijeva na področju založništva s knjigo *Croce, Laterza e la cultura europea* (Bologna, Il Mulino, 1984) in Tognon na področju šolske politike s knjigo *Benedetto Croce alla Minerva* (Brescia, La Scuola, 1990).

1. Decembra leta 1901 se je Giovanni Laterza napotil iz Barija v Neapelj k Benedettu Croceju po nasvet glede nove dejavnosti, v katero se je hotel podati. Odločil se je namreč, da bo ustanovil založniško hišo in s tem povečal tiskarsko in komercialno aktivnost družine. Na ta način se je začelo "eno najbolj celovitih in zelo uspešnih sodelovanj v zgodovini kulture in založništva", ki je trajalo štirideset let in se je po smrti Giovannija Laterze leta 1943 nadaljevalo z njegovimi nasledniki v vodstvu založniške hiše. Študija Daniele Coli nam na temelju zajetnega nepubliciranega materiala, predvsem pa s pomočjo Laterzovih arhivov, ki vsebujejo njegovo korespondenco s Crocejem, razkriva zgodovino tega sodelovanja. Poleg dokumentirane rekonstrukcije Crocejevega konkretnega kulturnega delovanja predstavlja izčrpen vpogled v zgodovino založništva in kulture v Italiji v prvi polovici stoletja. Gre, skratka, za celovit in raznovrsten okvir, ki lahko ovzrže ali spremeni marsikatero napačno mnenje. Colijeva v študiji pokaže, kako zgrešena je predstava o Croceju kot absolutnem gospodarju usode založniške hiše in po drugi strani o Laterzi kot "plehkem izvajalcu" filozofove volje. Seveda pa je res, da se je med Crocejem in založniško hišo kmalu stkala zelo trdna vez, da je Croce zaupal Laterzi izdajanje svoje revije *La Critica*, kasneje pa še vsa svoja dela, da je bil dolga leta urednik in pobudnik vseh poglobitvenih zbirk; vendar pa Colijeva s številnimi primeri dokazuje, da bi bilo na podlagi teh dejstev napačno zaključiti, da je šlo za popolno izničenje tiste dialektike, ki mora biti prisotna med svetovalcem in sodelavcem založniške hiše, pa naj bo ta še tako vpliven, ter samim izdajateljem. Prvo poglavje v knjigi vsebuje zajetne odlomke pogosto živahnih in včasih polemičnih pism, ki sta si jih izmenjala Giovanni Laterza in Croce, s posrečenim opisom založnikove edinstvene osebnosti, in predstavlja pravzaprav ne samo poučno, ampak tudi prijetno branje. V naslednjih poglavjih, ki so posvečeni Crocejevemu odnosu do tujih kultur in njihovega vplivu na založbo, pa postaja diskurz bolj tehnične narave. V njih Colijeva uspešno dokazuje, da je bil znaten del zaprtosti in ostrakizmov, ki so jih pripisovali Croceju, posledica kulturne situacije, ki je ni ustvaril sam, ampak jo je mnogokrat moral celo prenašati. V prvih desetletjih stoletja ni bilo enostavno uvajati tujih avtorjev v Italijo, saj so založniki pogosto naleteli na ovire, kot so bili visoki stroški *copyrighta* in nezainteresiranost izobraženih bralcev. Croce sam je predlagal in podpiral izdajanje avtorjev, kot so Simmel, Windelband, Boutroux, Weber in celo Freud, vendar ga niso mogli izvesti predvsem iz ekonomskih razlogov. Tipičen primer je Webrova knjiga *Protestantska etika*, ki ni izšla zaradi poraznega izida predhodnega prevoda *Par-*

lament in vlada. Seveda je imel Croce svoje preference in svoja načela, ki jih je moč izpodbijati. Nedvomno je bila njegova pozornost na področju filozofije usmerjena skoraj izključno na Nemčijo, vendar je bil interes za francoske prevode pomanjkljiv, kar se je pokazalo pri Bergsonu, odvisen od prepričanja, da ni smiselno prevajati iz jezika, ki je ciljni publiki Crocejevih zbirk že dobro znan. Po letu 1920 se je Croce pričel zanimati tudi za področje zgodovinarstva in politične publicistike, kar se je odražalo na njegovi odprtosti do materiala, ki je prihajal na primer iz Velike Britanije in Francije. Tudi pri izbiri sodelavcev založniške hiše ni izvajal absolutne kontrole. Colijeva v šestem poglavju svoje knjige ponazarja primere, kjer so pomembno vlogo igrali avtorji, ki mu sploh niso bili blizu, včasih pa so zagovarjali celo izrazito anticrocejevske pozicije.

Crocejevi odnosi s svetom založništva niso bili tako idilični, kot so včasih mislili, so pa bili vedno plodni in bogati s pozitivnimi izsledki. Videti je, da tega nikakor ne bi mogli trdit, ko bi opazovali samo neposredne rezultate v filozofovem *političnem* delovanju na kulturnem področju. Croce je bil minister za šolstvo v zadnji Giolittijevi vladi od junija 1920 do junija 1921. Ta izkušnja, pomembna zanj in, razumljivo, tudi za italijansko šolsko politiko, do sedaj še ni doživela rekonstrukcije, ki bi zapopadla vse probleme v igri. Zajetna knjiga Giuseppeja Tognona *Benedetto Croce alla Minerva* pa ni namenjena samo zapolnitvi te praznine, ampak obnavlja zgodovino italijanske šolske politike "od Kobarida do pohoda na Rim" in z obilnimi informacijami začrtuje okvir, v katerega je bila vključena konkretna Crocejeva dejavnost. Kljub dejstvu, da je imel velik vpliv v prvih dvajsetih letih tega stoletja in da je bil imenovan za senatorja, se do tistega trenutka ni vključeval (čeprav najbrž več, kot skuša prikazati Tognon; najverjetneje zaradi samega kontrasta) v politično debato Giolittijeve in postgiolittijeve Italije. S pozornim prebiranjem takratnega časopisja Tognon dokazuje, da je bilo imenovanje pristnega intelektualca, kot je bil Croce, za ministra v Giolittijevi vladi tudi v zavesti takratnih najbolj pozornih opazovalcev daljnosežno inovativno dejanje za šolsko politiko in za politiko nasploh. Na ta način se je Crocejevo ime prvič pojavilo v javnosti, mnogo širši od dotedanjih izobražencev, ki so ga poznali preko njegovih knjig. Med svojim mandatom se je boril proti izraziti opoziciji socialistov in proti prikriti opoziciji ljudske stranke, ki je bila vedno pripravljena na napad. Zaradi slabega poznavanja birokratskega kolesja in zaradi svojega značaja se je spopadal s številnimi administrativnimi kadri; frontalno se je moral soočiti s študentskimi nemiri, medtem ko so ministrski uslužbenci stavkali. Njegovo ministirovanje ni bilo enostavno, če taka sploh obstajajo, saj je bilo potrebno ublažiti posledice vojne, ugoditi tudi zahtevam uslužbencev in učitelje po zvišanju plačv, obenem pa sprožiti korenito reformo šolstva s pomembnimi in dolgoročnimi ukrepi, ki so jih nekateri že dolgo zahtevali: uvesti sistematizacijo tako imenovanih "dodatnih razredov", urediti vedno perečega vprašanja nabora in reformo državnega izpita. Tu Croce niso bi uspel, vendar pa skuša Tognon, ob jasno prepoznavnih mejah Crocejeve pozicije na področju izobraževanja in šolskih problemov, vzpodbuditi takšno oceno Crocejeve politične dejavnosti, ki se ne bi ustavila pri takojšnjih rezultatih, ampak bi se podala še dlje, do vključitve v diskurz naslednje, Gentilejeve reforme: "V luči njegovega naslednika je bila Crocejeva izkušnja hkrati uspeh in polom - nekaj, kar je težko definirati." Knjigi, kot sta *Croce, Iaterza e la cultura europea* in *Benedetto Croce alla Minerva*, sta pomembni, saj nakazujeta na raziskovalno metodo, ki jo kaže koristno razširiti tudi na druge vidike Crocejeve politično-kulturne dejavnosti. Vsekakor bi bila produktivna na primer raziskava o Crocejevem odnosu do I. svetovne vojne, saj še nimamo izčrpne študije na to temo.

2. Ko smo do sedaj skušali orisati vrnitev Crocea, smo govorili o celostnih študijah, o njegovih delih in o poteh njegovega kulturnega vpliva. Ker pa se njegovo delo razteza od literarne kritike do estetike, od logike do zgodovinarstva in od etike do

politične teorije, je pravzaprav normalno, da se, ko govorimo o njegovi vrnitvi, vprašamo, kateri Croce se vrača: estetik ali zgodovinar, literarni kritik ali teoretik etike. Na videz je možen samo en odgovor: vrača se predvsem etično-politični Croce in posledično tudi zgodovinski. V bistvu je ta Croce v središču knjig, ki jih obravnavamo v prvem delu tega teksta, in o tem Croceju je bilo govora v najrazličnejših prispevkih o njegovem delu, ki so izšli v dnevnikih in revijah. Za to obstaja kar nekaj dobrih razlogov, saj je bilo po eni strani nasprotovanje Croceju rezultat dejstva, da so v njem videli političnega nasprotnika, po drugi strani pa v osemdesetih letih zasledimo ponovno vračanje liberalne misli, katere znameniti mislec je bil tudi Croce.⁹ Če pa pregleđamo izdane knjige in eseje, lahko ugotovimo, da je ta vtis na splošni ravni sicer pravilen, na področju specialističnih študij pa nikakor ne. Res je, da je bilo bore malo pozornosti namenjeno Crocejevi logiki, gnoseologiji in nasploh njegovi, lahko bi temu rekli "čisti filozofiji", čeprav bi se ob tem izrazu Croce zgrozil (edina knjiga, ki jo lahko tu omenim, je Giuseppeja Gembille *Filosofia e scienza nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Neapelj, Giannini, 1984), vendar sta na primer količina in kvaliteta študij o estetiki na istem nivoju kot na primer študije o Croceju kot političnem ali zgodovinskem teoretiku. Nasprotno, če pomislimo, da je bila morda estetika med vsemi vidiki njegove filozofije tista, ki je bila videti najmanj zanimiva, in da smo bili v prejšnjih desetletjih priče korenitemu prevratu predvojnje situacije, v kateri je Crocejeva hegemonija delovala predvsem skozi njegov monopol na literarno-estetskem področju, se nam ponovno zanimanje za Crocejevo estetiko kaže kot izjemen dogodek v spremenjenem načinu gledanja na tega filozofa. Gre za zanimanje, ki je usmerjeno predvsem na njegovo filozofsko estetiko in veliko manj na njegovo literarno kritiko. To je povsem razumljivo, če pomislimo, da je bil razlog za zavrnitev njegove estetike v šestdesetih in sedemdesetih letih tudi posledica splošnega slabega glasu, na katerega je prišla filozofska estetika. Ko je bil ta predsodek presežen, je bilo ponovno branje avtorja najbolj uspešne *Estetike* tega stoletja povsem normalen pojav.

Če bi sledili kronološkemu vrstnemu redu, bi bil prvi naslov naše predstavitve knjiga Maura Boncompagna: *Ermeneutica dell'arte in Benedetto Croce* (Neapelj, Loffredo, 1980), ki je posvečena ravno estetiki. Boncompagni se je lotil Crocejeve estetike in kritike, da bi dokazal nekatere sorodnosti med Crocejevimi pozicijami in sodobno hermenevtično mislijo, še posebno v njenih Pareysonovih in Gadamerjevih različicah. V knjigi daje velik poudarek predvsem problemom individualnosti in komunikacije v Crocejevi filozofiji, kasneje pa preide k rekonstrukciji razvoja njegove teorije literarne kritike. Razume jo kot prehod od začetne pozicije, kjer je interpretacija omejena na "podoživljanje", k zrelejši poziciji, ki priznava neizogibnost "posredovanja" v vsakem aktu razumevanja. Boncompagni meni, da je v tej pasaži na delu že nova teorija o značaju totalnosti umetniškega izraza in teorem o sodobnosti zgodovine. Čeprav ta Boncompagnijeva pot dopušča možnost zunanje primerjave dveh različnih filozofskih usmeritev, je nedvomno, da njegova hipoteza o približevanju hermenevtike in crocejanstva omogoča razumevanje nekaterih značilnosti Crocejeve filozofije v povsem novi luči in oznanja sovpadanje (tu ne gre za sovpadanje rešitev, ampak problematik in okvirja, na katerega se nanašata) med Crocejevim historicizmom in bržkone najvplivnejšo filozofsko usmeritvijo zadnjih let. Možnost branja Crocejeve estetike kot zahteve po resnici v vsebini umetniškega dela (torej gre tudi v tem primeru za skladnost s Heideggerjevimi in Gadamerjevimi tezami) Boncompagni preuči v prispevku *Croce e il*

⁹ O Croceju in liberalizmu je v zadnjih letih pisal predvsem GIROLAMO COTRONEO. Glej zlasti uvod v antologijo Crocejevih tekstov: Benedetto Croce, *La religione della libertà*, urednik G. COTRONEO, Milano Sugar, 1986.

problema di una ontologia dell'arte, ki je izšel v zborniku *Croce e l'estetica* (Palermo, Aestetica Preprint, 1983). V tej knjigi so zbrani še študija Rosaria Assunta o transcendentalnem in kategorialnem značaju Crocejeve utemeljitve estetike, prispevek Vittoria Stelle o pomenu Crocejeve izkušnje v vlogi kritika sodobne literature za njegovo teoretično refleksijo,¹⁰ ponovno je izdana študija Fanizze, ki smo jo že omenili v knjigi urednika M. Fabrisa *Ritorno a Croce* (glej prvi del te predstavitev), študija pisca teh strani z naslovom *Croce: L'estetica e il sistema*, leto pred tem pa knjiga istega avtorja *L'estetica di Benedetto Croce* (Bari, Laterza, 1982).

Znano je, da je ena glavnih tez Crocejeve estetike identifikacija umetnosti in jezika, vsaj na kategorialni ravni. Ta "redukcija" lingvistike na estetiko, ki se ujema tudi z drugimi vzporednimi rešitvami (na primer redukcija filozofije prava na filozofijo ekonomije), bi lahko z vso pravico pripomogla k označitvi Crocea kot filozofa enotnosti in ne distinkcij, kot to narekuje dosedanja formula. Eksplicitno jo zasledimo že v naslovu prve estetike, ki se v celoti glasi *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* in se kljub številnim revizijam in popravkom ohranja v celotni nadaljnji teoretizaciji. Na Crocejevo lingvistiko se je v preteklosti osredotočil Tullio de Mauro najprej v študiji iz leta 1954 in kasneje v knjigi iz leta 1965: *Introduzione alla semantica* (Bari, Laterza, 1965). V njima je dokazoval, da je Croce iz začetne pozicije, kjer je kategorično zavračal možnost obstoja "jezika" kot nadindividualnega sistema komunikacije (izraz je za Crocea vedno individualen in neponovljiv), prešel na bolj razčlenjeno pozicijo, ki je bila bolj pripravljena priznati vrednost (čeprav samo "praktično") takim abstrakcijam, kot so lingvistične postavke. Knjiga Marca Salucciija, *Znak in izraz pri Benedettu Croceu* (Firenze, Arnaud, 1988) eksplicitno povzema teze De Maura, pri tem pa skuša gledati na Crocejevo teorijo z drugega zornega kota oziroma s poudarkom na dejstvu, da je Croce pojmu znaka vedno zavračal teoretični status. Z rekonstrukcijo poti, ki jo opravi ta pojem od *Tesi di estetica* iz leta 1900 pa do knjige *La Poesia*, Salucci pride do prepričanja, da je antiteza izraza in znaka jasna in prisotna že v prvih filozofskih delih, "tako da, ko se v svojih zadnjih delih Croce vrača na lingvistična vprašanja, uporablja ravno tisti koncept izrazno - (ali bolje psevdouzrazno) znakovnega odnosa, ki ga je razvil v prejšnjih letih". Ne gre torej za rekonstrukcijo crocejevske lingvistike z drugega zornega kota, kot ga je izbral De Mauro, ampak za različno umestitev njenega temeljnega teoretičnega jedra. To, kar je De Mauro predstavljal kot časovno razčlenitev Crocejevih doktrin, zdaj tu vidimo bolj kot notranjo napetost lingvistične misli filozofa, ki je kot taka značilna ne samo za njegovo pozno obdobje (kjer je pojavnost določenih tem bolj pogosta in vsiljiva), ampak tudi za samo prvo fazo, kjer se ta misel šele oblikuje.

Crocejevi filozofiji jezika je posvečena tudi debela knjiga Luciana Dondolija, opremljena s številnimi citati (*Genesi e sviluppi della teoria linguistica di Benedetto Croce*, Rim, Bulzoni, 1988). Študija je predstavljena kot prvi del širše raziskave o Crocejevi lingvistiki in sega v obdobje prvih filozofovih tekstov iz začetka 20. stoletja. Od tu sledi izvoru identifikacije umetnosti in jezika, ki pa se avtorju na tej kronološki stopnji zdi "postavljena zgolj samovoljno"; Dondoli meni, da to identiteto bolje utemeljijo kasnejše Crocejeve teze, kot na primer tista o lirčnosti umetnosti.

Nedavne študije o Crocejevi filozofiji jezika temeljijo na pomembnih raziskavah iz preteklih let, področje njegovih estetskih raziskav pa obstaja precej zanemarjeno. Gre

¹⁰ Glej tudi V. STELLA: *Le arti visive nel pensiero di Croce* in Borghese Croce e l'estetica v *Ibid.*: *Forma e memoria*, Rim, Iana, 1985, str. 83-144 in 211-243. Med eseji o Crocejevi estetiki, ki so izšili reviji spomnimo tudi na V. SAINATI: *L'estetica di Benedetto Croce come ermeneutica dell'esperienza letteraria*, v "Teoria", 1985, št. 5, str. 3-25.

za študije o zgodovini estetike, ki obsegajo zajetno zgodovino te discipline (kot je znano, je izšla skupaj s teoretičnim delom v *Estetiki* leta 1902), in številne kasnejše spise, ki so bili s privolitvijo avtorja zbrani v knjigi *Storia dell'estetica per saggi*, vendar pa niso bili nikoli predmet posebne raziskave. Enako velja za ostale Crocejeve dejavnosti na področju zgodovine filozofije, ki bi ravno tako potrebovale celostno študijo. Knjiga Luigija Russa (*Una storia per l'estetica*, Palermo, Aestetica Pre-print, 1988) skuša zapolniti to vrzel, ob tem pa ponuja iztočnico za razmislek o metodoloških problemih zgodovine estetike. Russo se osredotoča predvsem na "prvo" Crocejevo zgodovino estetike, ki je izšla v traktatu leta 1902, in potrpežljivo rekonstruira njen nastanek. Kasnejšim spisom o zgodovini estetike pa nameni samo nekaj "uvodnih besed" in odlaga tematizacijo "drugega polčasa" Crocejevega estetskega zgodovinopisja na prihodnost. V zgodovini estetike iz l. 1902 ga najbolj zanima predvsem pojav zelo močne zgodovinopisne paradigme, razvoj estetike je namreč tu prikazan v funkciji "enega problema", tj., osnovanja intuitivno-izrazne aktivnosti oziroma, kot Russo uspešno dokazuje, osnovanja same Crocejeve estetike. Croce v kasnejšem obdobju prizna enostranskost tega kriterija, ko govori o "nevzdržnosti starega koncepta resnice, češ, naj se izvele enkrat za vselej", ki "je bil prisoten v *Estetiki*", kjer "je bilo prikazano, na kakšen dokaj surov način je bila osvetljena zgodovina te discipline". Russa zanimajo predvsem posledice te postavitve in metodološke smernice, ki jih lahko iz njih izluščimo. Te so: "polemični" značaj Crocejevega prikaza; ostro zanikanje možnosti, da bi lahko sploh govorili o antični in srednjeveški estetiki in s tem v zvezi tudi trditev o modernem rojstvu te discipline; uporaba koncepta "estetske prazgodovine", s katero je zagotovil zatočišče temam, ki so bile na ta način izključene iz moderne zgodovine te discipline; perspektiva kot "znanstvena revolucija" ali sprememba v znanstvenih paradigmah, ki podpira zgodovinopisno zasnovo.¹¹

Novejše študije o Croceu kot literarnem kritiku so maloštevilne. Če izpustimo tiste, ki se ukvarjajo s Crocejevo interpretacijo posameznih pesnikov in pisateljev (pa tudi te niso številne, omenimo: A. Vallone: *Croce e Dante*, Neapelj, Guida, 1985 in P. Orvieto: *D'Annunzio e Croce*, Salerno, 1988), lahko pokažemo na knjigo P. Colonella, *Croce e i vociani* (Neapelj, Studio editoriale di Cultura, 1984) in na esej Enza Siciliana, *Proiezione fuori della figura. Benedetto Croce v La voce di Otello* (Milan, Mondadori, 1982). Tudi na tem področju pa obstaja študija, ki jo odlikuje originalnost zasnove, s pomočjo katere lahko zapopademo nove rezultate. V mislih imamo knjigo Emme Gianmattei, *Rhetorica e idealismo. Croce nel primo Novecento*. Gre za avtorico, ki jo je kvaliteta Crocejevega pisanja povsem očarala, obenem pa vseeno uspešno spreminja interes za statistična dejstva v orodje za spoznavanje Crocejevih del. To se kaže tudi v dolgem začetnem poglavju, ki obravnava vse variante kasnejših izdaj esejev *Letteratura della Nuova Italia*. V njem se variantnost nekoliko maščuje Croceu, ki je zaničeval "kritiko zveščičev". Ali pa v tretjem poglavju, ki rekonstruira odnos med Crocem, Papinijem, Prezzolinijem in drugimi, ki so sodelovali pri reviji *La Voce*, tako da se igra s podobo "senilnosti", ki jo je Croce priredil samemu sebi in jo postavil nasproti "mladim", do katerih ni bil nikoli nežen. Seveda pa je ta senilnost vse prej stilistično dejstvo in miselna drža kot pa anagrafski podatek.

¹¹ O Croceu kot zgodovinarju estetike glej tudi razpravo: R. BRUNO: Benedetto Croce. L'estetica come filosofia e la storia della estetica v "Pensiero e società", št. 25-26, 1987, str. 37-63, in P. D'ANGELO: A proposito di Croce storico dell'estetica v "Rivista di estetica", št. 33, 1990. O Crocejevi estetiki še: R. BRUNO: Benedetto Croce. L'estetica e il problema della legittimità dell'arte v "Pensiero e società", št. 23-24, 1986. Na koncu omenimo še knjigo: A. LEONE DE CASTRIS: Estetica e politica. Croce e Gramsci, Milano, Franco Angeli, 1989, ki ponuja povsem "politično" interpretacijo Crocejeve estetike, ki naj bi raziskala ne samo kulturno, ampak tudi razredno hegemonijo.

3. Če preidemo k študijam o Croceju kot teoretiku etike in politike, srečamo najprej zajetno knjigo Giuseppeja Pezzina *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti 1893-1908* (Pisa, ETS, 1983). Avtor je v študiji skušal "kritično preučiti nastanek etično-koristne kategorije v širšem kontekstu sistema distinkcij", in ker je to kategorijo potrebno obravnavati v njenem odnosu s konceptom ekonomije, je moral prehoditi "celo Crocejevo pot, ki vodi k zahtevi po pozitivnosti koristnega, s poudarkom na aporijah in napetostih, ki izhajajo iz definicije ekonomske kategorije. Slednja se po tej poti oblikuje v formo - zavetišče, ki vase sprejema različne izkušnje, kot so moralnost, čustvo, znanost, pravo in politika". Pezzinova knjiga sloni na prepričanju, da predstavlja koncept moralne dejavnosti kot etično-koristnega dejanja, ki ga doseže *Filosofia della Pratica*, točko preboja, saj po eni strani razrešuje konflikt med utilitarizmom in moralizmom, po drugi pa dopušča zrelejšo formulacijo kroga oblik duha, predvsem pa postavlja temelje za teorijo, ki jo Croce po letu 1924 imenuje teorija "etično-politične" zgodovine. *Filosofia della Pratica* je dragocena za razumevanje Crocejevega razvoja v dvajsetih in tridesetih letih. Še več, celo pozne spekulacije o življenjski moči imajo svoje korenine v tej knjigi, kjer "ekonomija nepopravljivo načne krožni sistem distinkcij". Če lahko Pezzinijevi analizi, ki je sicer natančna, sploh kaj očitamo, je to predvsem pomanjkljiva pozornost, ki jo namenja Crocejevim študijam o politični ekonomiji in pomanjkanje tematizacije Crocejeve teorije o "praktičnem" značaju znanosti.

Predmet knjige Antonia Jannazza z naslovom *Croce e il comunismo* (Neapelj, Edizioni Scientifiche Italiane, 1982) ni v pravem smislu znanstveni problem Crocejevega odnosa do marksizma in politične teorije, ki je iz njega izhajala, ampak bolj politični problem Crocejevega odnosa do komunizma. S tega zornega kota knjiga tudi ne razkriva nobene novosti, saj vztraja na že znanih dejstvih, kot so, Crocejeva nenaklonjenost Utopiji filozofiji zgodovine, idealu urejene družbe in njegova vedno bolj negativna sodba o rezultatih "realnega socializma".¹² S povsem drugačnega stališča pa starta Marcello Montanari v svoji knjigi *Saggio sulla filosofia politica di B. Croce* (Milan, Franco Angeli, 1987), kjer ponuja povsem gramscijevsko branje Crocejeve politike in jo interpretira kot projekt hegemonije. Montanari namenja vseh pet poglavij svoje knjige "pregledom" Crocejeve politične pozicije v različnih trenutkih njegovega življenja; posebej bomo tu omenili drugo poglavje, ki je posvečeno I. svetovni vojni in spopadu med interventisti in neutralisti, in četrto, ki je namenjeno kritiki marksizma v *La storia come pensiero e come azione*. Ferruccio Foher, avtor knjige *Logica e Politica in B. Croce* (Milan, Franco Angeli, 1987) menita, da lahko razvoj Crocejeve politične misli razdelimo na dve veliki obdobji, "ki ju zaznamujejo različne sodbe o XIX. stoletju". Ta, v prvi fazi pozitivna sodba, ki sega do leta 1915, se spremeni v negativno v drugem delu Crocejevega življenja. Ob nastopu I. svetovne vojne in z nastankom Crocejeve avtonomne politične misli se izoblikuje tudi nova Crocejeva filozofija, "ki se vedno bolj usmerja na etične pogoje, ki omogočajo filozofijo". Foherjeva knjiga je zbirka razprav, od katerih se nekatere osredotočajo na teoretična vprašanja (zgodovinska sodba, koncept individuuma, naloge empirične znanosti politike), druge pa imajo pretežno zgodovinsko vsebino, na primer razprava *Croce e i patti Lateranensi*. Na ta argument in na Mussolinijevo sodbo o Croceju, češ da je "potuhnjen

¹² Podobno usmeritev zasledimo tudi v: M. CIARDO: Marx e Croce. La guerra di religione del nostro tempo, Napoli, Procaccini, 1983, medtem ko bomo našli v knjigi avtorja F. CANERA MEDICI: Croce e il materialismo storico "Nuovi studi politici", št. 3, 1985 analizo, ki ne odgovarja na plemične zahteve. V zvezi s Crocejevim delovanjem v obdobju entre deux guerres lahko omenimo knjigo avtorja M. CILIBERTA: *Malattia/Sanita. Momenti della filosofia di Croce tra le due guerre*, zdaj v: Skupina avtorjev: *Tendenze della filosofia italiana durante il fascismo*, Livorno, 1985.

v zgodovini", ki jo je izzval slavni filozofov govor proti konkordatu, se v eni od svojih razprav vrača tudi Carlo De Fede v knjigi *Benedetto Croce, il fascismo e la storia* (Neapelj, De Simone, 1983), kjer skuša predvsem oživeti Crocejevo zgodovinopisje o lokalnih temah. Na koncu naj še omenimo, da je Giovanni Spadolini vse svoje članke o Croceju, ki jih je v mnogih letih publiciral v dnevnikih in revijah, zbral v knjigi z naslovom *Il debito con Croce* (Firenze, Le Minnier, 1990. Quaderni della "Nuova Antologia", XLI). Med njimi bomo poleg starih prispevkov o Croceju politiku, Croceju ministru, o prijateljstvu med Crocejem in Omodeom ter o njegovem dopisovanju z Valgimiglijem našli tudi nekatere nedavne članke o Croceju in Prezoliniju, o Croceju in Franciji ter o njegovih odnosih z Luigijem Einaudijem in Gentilejem. V prilogi so zbrani teksti, ki jih je Croce objavljval v reviji "Nuova Antologia" od leta 1911 pa do leta 1945.

4. Vsakokrat, ko govorimo o Croceju se vsekakor prej ali slej pojavi tudi Gentilejevo ime. Kritiki so ju namreč skupaj obtožili, da sta odgovorna za italijanski provincializem in da sta ustvarila neoidealistično "diktaturo". Tako se je zgodilo tudi ob nedavnem ponovnem zanimanju za Croceja, le da tokrat Gentilejevega imena niso postavljali ob bok neapeljskemu filozofu, ampak nasproti. Če italijanska filozofija sploh potrebuje "vrnitev", so rekli, potem naj bo to povratek k Gentileju in ne k Croceju. Ugotovili so, in ta ugotovitev je bila vsekakor točna, da je bila Gentilejeva "odstavitev" korenitejša in celovitejša od Crocejeve; na koncu pa označili Gentileja kot "naprednejšega" v primerjavi s Crocejem. Tudi nedavna knjiga Salvatoreja Natolija *Giovanni Gentile filosofo europeo* (Torino, Bollati Boringhieri, 1989) predstavlja Gentileja v nasprotju s Crocejem, kot resnično "evropskega" filozofa našega stoletja. S svojo mislijo in pristopom k fašizmu naj bi dokazal, da razume, da je moderna dosegla svoj konec, s tem pa pokazal "epohalno" zavest, ki je Croceju ostala tuja, saj se je ta oklepal vrednot svobode in civilizacije, ki za Natolija očitno pripadajo preteklosti. Če bo ponovno zanimanje za Croceja pripeljalo do boljšega razumevanja Gentileja, bo to vsekakor pridobitev, vendar je treba priznati, da do sedaj v tej smeri ni bilo veliko narejenega.¹³ Rekonstrukcijo odnosov med filozofoma obravnava delo J. Jacobellija. Kot je znano, sta bila dvajset let prijateljstva in plodna sodelavca, kasneje pa je ju razdružila različna politična izbira.

In s tem predstavlja izjemno *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma* (Milan, Rizzoli, 1989). Knjiga razkriva zgodovino njunih odnosov od srečanja med nekaj več kot dvajsetletnim Gentilejem, s še svežo diplomom na normalki, in tridesetletnim Crocejem, ki je bil že znan kot zgodovinar in kritik, preko intenzivnih izmenjav mnenj v naslednjih letih (predvsem na temo interpretacije marksizma in teorije umetnosti) in dolgoletnega sodelovanja pri reviji *La Critica*, pa do prvih teoretičnih nesoglasij in ohladitve prijateljstva ter epiloga zaradi Gentilejeve opredelitve za fašizem. Jacobelli pa ne zaključuje s prekinjenim prijateljstvom med Crocejem in Gentilejem, ampak sledi življenjepisoma obeh filozofov do tragične smrti Gentileja in Crocejevih zadnjih delovnih let. Avtor sam ni "poklicni" zgodovinar filozofije, saj izhaja iz novinarstva, njegovo delo pa odlikujeta po živahnosti in tekoča razlaga. Jacobelli rade volje prepusti besedo samim dokumentom, še posebno pismom, ki so "zmontirana" v učinkovito pripoved, pa tudi pričevanjem sodobnikov. Seveda v njegovi knjigi ne smemo iskati kritične razprave o problemu Crocejevega vpliva na Gentileja in obratno pa tudi ne filozofskih nesoglasij, ki so Croceja odvrnila od aktualizma. (Očitek J. je lahko ta, da se

¹³ Posthumno je izšla pomembna študija avtorja A. DEL NOCE: *Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1990. Ker je bil Gentile za Del Noceja vedno zanimiv, knjige ne moremo označiti kot "povratka h Gentileju" v naši kulturi.

ni oddaljlil od precej razširjenega prepričanja, ki kaže Gentileja kot "bolj filozofa" od Croceja.) Našli pa bomo vzporedno prikazana življenjepisa naših največjih filozofov 20. stoletja in rekonstrukcijo kulturnega in političnega okolja, v katerem sta delala.¹⁴ Če filozofova vrnitev zahteva, da se o njem ne govori samo v univerzitetnih učilnicah, ampak da njegovo ime kroži tudi v širši kulturni razpravi in da se njegove knjige ponovno berejo, potem je lahko tudi knjiga, kot je *Croce e Gentile*, ki ni namenjena samo oznavalcem, ampak tudi povprečnemu bralcu, prispevek k "vrnitvi Croceju".

Prevedel: David Brozina

¹⁴ Naj omenimo, da je izšel nov življenjepis o Gentileju, avtorja S. ROMANA: *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Milan, Bompiani, 1984, vendar pa še vedno manjka novejši življenjepis o Croceju.

Mit in red - antropološke teorije in metode analize mita

MAJDA HRŽENJAK

POVZETEK

Osrednje vprašanje pričujočega prispevka se nanaša na elemente antropološke in hkrati s tem tudi širše družboslovne analize mita. Da bi se dokopali do teh elementov, smo analizirali naslednje antropološke pristope k mitu: naturalističnega, evolucionističnega, difuzionističnega, funkcionalističnega in struktur funkcionalističnega ter francoski pristop od Huberta, Maussa, Durkheima do Dumezila. Posebno poglavje je posvečeno strukturalizmu ter primerjavam Lévi-Straussove teorije in metode analize mita s Proppovo formalistično metodo in funkcionalističnim pristopom. Ker antropološka analiza mita izhaja iz temeljne povezanosti mita in družbene realnosti, smo pri vseh pristopih nakazali tudi splošne predpostavke njihovih modelov družbene realnosti. Rezultat analize se izkaže v opredelitvi nekaterih temeljnih elementov družboslovne analize mita, ki so: (izvirni) tekst, prostorska razprostranjenost, obred, geneza, simbolizem, komparacija, kulturni in družbeni kontekst, teren, funkcija, struktura, diahron in sinhron vidik.

ABSTRACT

MYTH AND ORDER - ANTHROPOLOGICAL THEORIES AND METHODS OF MYTH ANALYSIS

The central question of the present article refers to the elements of anthropological as well as wider sociological analysis of myth. In order to achieve these elements, the following anthropological approaches to myth are analysed: naturalistic, evolutionist, diffusionist, functionalist, structural-functionalism, and the French approach - from Hubert, Mauss, Durkheim to Dumézil. Special chapter is devoted to structuralism and comparisons between Lévi-Strauss's theory and method of myth analysis and both formalist method and functionalist approach by Propp. Since the anthropological analysis of myth arises from the basic link between myth and social reality, all approaches are indicated by the general presuppositions of their own models of social reality. This analysis is then resulted in a definition of some basic elements of sociological analysis of myth, which are: (original) text, diffusion over areas, ceremonial rites, genesis, symbolism, comparison, cultural and social context, terrain, function, structure, diachronic and synchronic aspect.

I. UVOD

Hipoteza o vprašanju metod analize mita se glasi: obravnavane metode analize mita se med seboj razlikujejo po tem, katerim vidikom mita dajejo glavni pomen - genezi, umeščenosti v kulturni in družbeni kontekst, funkciji, strukturi - te razlike pa izhajajo iz različnih teoretskih predpostavk posameznih pristopov.

Pri vprašanju odnosa mit - družbena realnost izhajamo iz dveh najbolj uveljavljenih definicij mita. Prvo od teh definicij lahko okarakteriziramo kot zdravorazumsko, racionalistično in pozitivistično, na njeno vsesplošno uveljavljenost pa kaže njena razširjenost v vsakdanjem jeziku. Definicija pravi: mit je lažna, izmišljena zgodba in kot taka tudi ne more imeti vpliva na realnost in človekovo življenje. V prid temu stališču avtorji navajajo¹ iracionalnost mita, ki se izraža v njegovih osnovnih lastnostih, kot so nadnaravni, nenavadni, pretirani liki in dogodki, za katere ne veljajo zakoni časa, prostora, težnosti, ireverzibilnosti ipd. ter nasploh nobene omejitve, ki veljajo za človeka. Tako npr. Lang pravi: "Predvsem smo okupirani z vprašanjem zgodovinskih pogojev človeškega intelekta, kateremu so mitski elementi, ki so za nas skrajno iracionalni, izgledali povsem racionalni. Če lahko dokažemo, da je to mentalna stopnja, skozi katero so morale vse civilizirane rase, lahko razložimo tudi univerzalnost mitotvornih mentalnih pogojev in univerzalno difuzijo zgodb." (Lang 1995: 8) Predpostavka te definicije je evolucija človeškega bitja in njegovega družbenega reda od primitivne, preko barbarske do civilizirane stopnje, merilo napredka pa je stopnja racionalnosti in moralnosti človeškega mišljenja, vedenja in njegove družbene ureditve. Po takem pojmovanju je mit lastnost t.i. primitivnih družb, v sodobni, racionalni in pragmatični družbi pa zanj takorekoč ni mesta.

Na drugem polu kontinuuma stališč o mitu naletimo na definicijo, ki pravi, da mit potrjuje, če ne že kar ustvarja, družbeni red. Bolj poetično temu rečejo, da mit iz kaosa ustvarja kozmos. Med raziskovalci mita, zlasti med antropologi funkcionalistične šole, pa tudi med drugimi, npr. strukturalisti, velja o tem dejstvu nemara najširši konsenz.² Tako npr. Leach, izhajajoč iz temeljne funkcionalistične definicije mita, ki jo je postavil Malinowski, mit definira kot "sveto zgodbo o preteklih dogodkih, ki ima namen opravičiti družbeno delovanje v sedanosti" (Leach, Aycock 1988: 18). Ta definicija se nanaša predvsem na kozmogonijske mite, torej mite o nastanku človeka, človeškega sveta in reda, za katere nekateri raziskovalci mitov menijo, da so tisti pravi, fundamentalni miti,³ da so univerzalni in da na različnih koncih sveta izkazujejo izrazito enolično strukturo.⁴ Opozicija red / nered naj bi bila tako temeljna mitska opozicija, iz katere izhajajo vse ostale mitske opozicije, kot so npr. staro / novo, moralno / nemoralno, duh / materija, sveto / profano, čisto / nečisto, desno / levo, resnično / neresnično ipd.

Če se strinjamo o tem, da je mit res poln iracionalnih, nenavadnih, za empirijo nekonsistentnih pojavov, potem je z vidika zdravega razuma problematična tudi ta definicija. Kajti, če mit utemeljuje družbeni red in če je iracionalen, potem je tudi družbeni red iracionalen. Oziroma, če družbeni red ne temelji na racionalnosti, na čem potem temelji?

Pojem družbeni red opredeljujemo kot sistem pravil, ki ima vsaj dva učinka: po eni strani organizira družbene aktivnosti, po drugi strani pa strukturira družbene izkušnje (Eder 1996: 195).

¹ Prim. Lang 1995: 4-10.

² Prim. Lévi-Strauss 1978: 5-24; Lévi-Strauss 1966: predvsem 45-47 in 110; Radcliffe-Brown 1994: 172-198, Eliade 1970, 1990.

³ Prim. Eliade 1970 in 1990.

⁴ Prim. Kluckhohn 1965: 158-168.

Če je pri prvi definiciji problematično to, da mit zaradi svoje iracionalnosti nima nikakršnega vpliva na družbeni red, pa je pri drugi definiciji mita nejasno ravno nasprotno: da ina mit kljub svoji iracionalnosti moč ustvarjati družbeni red.

Hipotezo, ki se nanaša na iracionalnost mita, je mogoče formulirati takole: če mit omogoča reprodukcijo, strukturiranje in vzdrževanje realnosti, v smislu družbenega reda, potem sta iracionalnost in imaginarnost tudi temeljni potezi realnosti oziroma družbenega reda.

2. MIT IN RED V EVOLUCIONISTIČNI PERSPEKTIVI

Max Müller in filološka, naturalistična šola

Predno se lotimo predstavitve antropološke evolucionistične paradigme, nastale konec 19. stol. na angleških tleh, se ozrimo na istočasno obstoječo nemško šolo, ki predstavlja klasičen pristop k teoriji in analizi mita, temelječ na komparativni filologiji. T.i. filologi in etnologi so bili konec 19. stol. neprestano v medsebojnem kritičnem dialogu.

Gre za naturalistično šolo Maxsa Müllerja, kateri se nobena predstavitev teorij mita ne more izogniti. Šola temelji na rezultatih indoevropske primerjalne filologije, njen cilj pa je rekonstrukcija indoevropske religije, mitologije, misli in jezika na podlagi etimoloških primerjav z Vedami, indijskimi svetimi spisi. Metodološka omejitev etimološke metode je bila, da ni dopustno medsebojno primerjati mitoloških pojavov in bitij, katerih imena so zaradi nesorodnosti jezikov medsebojno neprimerljiva.

Max Müller je v delih *Introduction to the Science of Religion (orig. 1873)*, *Lectures in the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India (orig. 1878)*, *Custom and Myth (orig. 1884)* in *Science of Comparative Mythology (orig. 1897)* razvijal teorijo, da je mit "bolezen jezika". To bolezen opredeljujeta predvsem dva, jeziku lastna pojava: to sta polinimija, kjer ena beseda vsebuje mnogo pomenov; in homonimija, kjer eno idejo "nosi" veliko različnih besed. Najvišji bog, *Dyaus*, je tako lahko po principu polinimije razumljen kot nebo, sonce, zrak, zora, luč, svetloba - in obratno - vse te besede lahko po principu homonimije označujejo eno samo idejo, to je najvišjega boga *Dyausa* (Dorson 1965: 62). Zaradi teh značilnosti mitopoetične misli in jezika naj bi se pomeni besed izgubili in pomešali. S pomočjo etimologije naj bi ta izgubljeni pomen spet našli. Ker pa nam etimološko dešifriranje pomenov besed lahko da kakršen koli rezultat, je potrebno pri takem podjetju imeti definirano smer iskanja. In Max Müller jo je imel; bogove si je zamišljal predvsem kot solarne simbole in označevalce luninih ciklusov. Slovanski mitski motiv, v katerem Jurij ubije zmaja, po Müllerju tako pomeni, da sonce prežene noč. Nekateri drugi predstavniki te šole so menili, da so glavni motivi mitov indoevropskih narodov nebo, grom, nevihta, ogenj in podobno (prim. Meletinski 1985: 24).

Veliki triumf filološke komparativne mitologije je bila enačba *Dyaus = Zeus*, ki je korespondenčno povezala najvišja bogova vedske in grške mitologije ter nižje bogove njihovih panteonov (Dorson 1965: 64). Tako je s komparacijo ta metoda omogočila, da se indoevropski miti lahko do neke mere berejo preko medsebojnih podobnosti in razlik.

Gre torej za nadaljevanje že iz antike poznane alegorične interpretacije mita, dopolnjene z etimološko in komparativno metodo. Ta pristop se je ohranil (plodno sta ga razvijala npr. Mannhardt s svojim konceptom folklorne, "nižje" mitologije, s katerim se je zelo približal Tylorjevemu animizmu in ga kasneje tudi sprejel, ter Müllerjev učenec G.W. Cox z "analoško" šolo komparativne mitologije) in je tudi prispeval načelo primerjalnosti mitologij, prvi poskus uporabe jezika pri rekonstrukciji mitov ter spo-

znanje, da so solarna in lunarna simbolika ter naravni procesi eden od nivojev kompleksnega mitološkega modeliranja stvarnosti.

Etnologi koncem 19. stol.

Če so torej teoretiki naturalistične šole pri rekonstruiranju mitologij in religij prisegali na jezik in tekst, pa so etnologi konec 19. stol. prisegali na proučevanje t.i. primitivnih družb. Religije teh družb, ki se nahajajo, po prevladujočem evolucionističnem prepričanju pač, na neki predhodni stopnji razvoja današnjih družb, omogočajo vpogled v genezo religij in mitologij. Ta geneza, ki je bila tudi eden temeljnih spoznavnih interesov antropologov konec 19. stol., je imela dve osnovni smeri: progresivno in regresivno. Po progresivistični opciji so se religije in mitologije razvijale od manj razvitih k bolj razvitim, torej od politeizma k monoteizmu. Po tezi o degradaciji je bil arhaičen človek monoteist, potem pa se je "pokvaril" in je postal politeist. Idealni primer razvite religije je bilo seveda krščanstvo.

Sicer pa je bila ena od temeljnih predpostavk evolucionistov tudi predpostavka o enotnosti človeške psihe, torej o tem, da morajo vsi ljudje skozi iste stopnje razvoja. Razlike med ljudmi in družbami zato nikoli niso kvalitativne, temveč so zgolj kvantitativne: ljudje, družbe in religije se med seboj razlikujejo po tem, ali so bolj ali manj razviti. Druga posledica koncepta psihične enotnosti pa je ideja poligeneze, s katero so evolucionisti razlagali npr. podobnost mitoloških zgodb, razširjenih po svetu.

Omeniti je potrebno tudi metodološki pristop evolucionističnih avtorjev. Uporabljali so komparativno metodo, ki so jo zelo poljubno razširili, oziroma komparacija sploh ni imela nikakršnih omejitev. Gradivo so črpali iz potopisov misijonarjev, potopnikov, trgovcev, kolonialnih uslužbencev ipd. Tako zbrano gradivo ni imelo nikakršnega skupnega imenovalca in je bilo običajno slabe kvalitete. Iz ogromne količine gradiva so nato teoretiki izbirali pojave, ki so si bili navidez podobni, pa čeprav po eni sami lastnosti. Ta pristop je bil med antropologi 20. stol. zelo kritiziran, zlasti s strani ustanovitelja t.i. ameriške kulturne antropologije Franza Boasa⁵ in s strani britanskega antropologa Evansa-Pritcharda.

Mimogrede, miti so bili v tem obdobju tudi vir evidence v podporo posameznim teorijam, in sicer po principu, da je mit ogledalo družbe. Kot omenja Kuper, je Bachofen svojo teorijo o matriarhatu razvijal predvsem na evidenci klasičnih mitov (Kuper 1996: 35).

Šola mit - ritual: R. Smith in J. Frazer

W. R. Smith, ki ga mnogi antropologi (npr. Bronislaw Malinowski in Mary Douglas) (prim. Malinowski 1995; Bennett 1996: 41) proglašajo za začetnika socialne antropologije, je bil prvi med antropologi s konca 19. stol., ki je predstavil teorijo o izpeljanosti mita iz rituala (Bennett 1996:41). Na podlagi teze o primatu rituala pred mitom, po kateri naj bi bil mit v svoji originalni obliki zgolj razlaga pozabljenega pomena rituala, je nastala šola interpretacije mitov, imenovana šola mit - ritual. Le-ta je še danes zelo vplivna, saj na njeno temeljno tezo prisegajo mnogi eminentni raziskovalci mitov, kot so npr. Hook, James, Eliade in Cassirer (prim. Brandon 1958: 263). Vendar danes vprašanje, ali je mit res nujno izpeljan iz rituala, ni več toliko pomembno, kot so pomembni dosežki pri interpretaciji mita s pomočjo rituala. Ti rezultati pa so

⁵ Na to temo sta klasična Boasova članka: *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* in *The Methods of Ethnology* (prim. Boas 1966 in Bohannan, Glazer 1973: 84-100).

različni; metoda se je izkazala za plodno zlasti pri analizi egipčanskih, mezopotamskih, izraelskih in hetitskih mitologij, najbolj praktično pa jo uporabljajo etnologi.

Izhajajoč iz evolucionistične perspektive, je W. R. Smith, predvsem v svojem danes klasičnem delu *The Religion of Semites (orig. 1889)*, menil, da je krščanstvo najbolj razvita religija, vendar, da so za študij religije nasploh najprimernejše njene najbolj primitivne oblike. Zaradi izpeljanosti mita iz rituala oziroma dogme iz akcije pa je mit za študij religij sekundarnega pomena. Medtem ko je primitivnim ljudstvom mit razlagal ritual, nam danes pri poskusih razumevanja primitivnih religij ritual razlaga mit. In ker je najpomembnejši ritual primitivnih religij žrtvovanje, je *sacrificium* tudi jedro razlage mita in religije nasploh (prim. Evans-Pritchard 1972: 53).

Sicer pa je W. R. Smith razvijal koncept religije kot družbenega dejstva, s čimer je vplival tudi na avtorje, kot sta npr. Durkheim in Freud. Njegov interes je bil usmerjen tudi v interpretacijo biblije, in sicer na tak način, da jo je vstavil v širši socialni kontekst. Zaradi tega so ga teologi obsojali. On pa je menil, da "je potrebno starodavna verovanja pojmovati kot socialne institucije, ne pa kot zgolj dogme in prepričanja", in da je "sistem verovanj del socialnega reda, po katerem njegovi privrženci živijo" (po Bennett 1996: 42).

Med antropologi je bil izrazit predstavnik šole mit - ritual in Smithov učenec J. G. Frazer, ki je svoje monumentalno delo o arhaični magiji in religiji, *The Golden Bough (orig. 1922)*, "s hvaležnostjo in občudovanjem" posvetil svojemu prijatelju Smithu (ibid.). V omenjenem delu je Frazer v bistvu prikazal, kako poljedelski način življenja vpliva na religiozne in mitološke koncepte, kulturne prakse ter organizacijo vladarske funkcije. Metodološko pa je delo temeljilo na komparativni metodi.

"Frazerjevo jasnovidno povezovanje rituala s praktičnimi dejavnostmi pri pridobivanju hrane nam povsem naravnost pove, da religiozno in magično verovanje vedno - tako na primitivnih kot na višjih ravneh človeškega razvoj - funkcionira kot načelo reda, integracije in organizacije." (Malinowski 1995: 169) To pa je tudi, kljub sprejemanju Smithovih idej, njegov najbolj "sociološki" prispevek k razumevanju primitivnih religij. Malinowski, ki je, kot mnogi drugi, zelo cenil Frazerjevo delo, na istem mestu omenja, da se je Frazer pogosto približal psihoanalitičnim interpretacijam motivov, idej in dejanj primitivnih ljudstev, o čemer priča tudi to, s kakšno lahkoto so Frazerjeva pričevanja uporabljali Freud, Rank in Roheim.

Eksplicitno delo na analizi mitologij je Frazerjev poskus interpretacije biblijske Geneze, *The Fall of Man*, predvsem odlomka o drevesu nesmrtnosti in človeški umrljivosti, s pomočjo po vsem svetu razširjenih arhaičnih mitov o človeški nesmrtnosti. Zgodba o človekovem padcu, omenjena v Genezi, je tako po Frazerju variacija arhaičnega mita (prim. Frazer 1984: 72-97). S takim pristopom je Frazer kot pomemben element analize konkretnega mita opredelil iskanje izvirne verzije mita, kar je tudi v skladu z evolucionističnim pristopom k analizi mita.

Animistična teorija mita - E.B. Tylor

Tylor je svojo teorijo mita razvijal na konceptu prežitkov in minimalni definiciji religioznih pojavov v delu *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom (orig. 1871)*. Strnjeno lahko povzamemo, da je za Tylorja mit prežitek, ki ima svoj izvor v animizmu. Mit je torej pojav, ki je nekoč, v časih in krajih, kjer se je pojavil, imel praktično ali ceremonialno vrednost, danes, na višji stopnji razvoja družbe, pa je nekaj absurdnega in njegov pomen ni več poznan. Prežitki so, po Tylorju, npr. tudi vraže, otroške igre, tradicionalni izreki, uspanke, uganke, pregovori in različne okultne prakse. Praktični pomen pre-

žitkov je v tem, da z etnografsko rekonstrukcijo njihovega originalnega smisla dobimo vpogled v kulturno in človeško genezo. Teoretskemu in metodološkemu konceptu prežitka so funkcionalisti kasneje očitali iztrganost iz konteksta, kar v osnovi onemogoči njegov namen (prim. Harris 1972: 165).

Animizem, kot izvor mitologije, Tylor pojasnjuje kot vero "nižjih plemen človeštva" v poduhovljenje in personifikacijo vse narave. Ta vera naj bi bila primitiven poskus razlage doživetij v sanjah in transu. Tako naj bi za te ljudi bili sonce, zvezde, drevesa, vetrovi, oblaki in reke nekakšna polčloveška bitja z dušo in s svojo funkcijo v univerzumu. Za Tylorja je tako verovanje, čeprav v osnovi napačno, izraz intelektualno konsistentnega, racionalnega miselnega napora po spoznanju in razlagi različnih pojavov. Mitologija je torej za Tylorja racionalna, vendar napačna razlaga empiričnih dejstev.

Metodo znanstvene interpretacije mitov je Tylor zastavil na komparativni analizi, ki v primerjavi z omenjeno Müllerjevo ni teritorialno omejena. "Podobne mite iz različnih področij uredimo v velike, med seboj primerljive skupine. To nam omogoči slediti v mitologijah izražene operacije imaginativnega procesa, ponavljajočega se v pravih mentalnih zakonov; in tako zgodbe, katerih posamezni deli bi izgledali zgolj kot izolirane redkosti, zavzamejo svoje mesto v dobro označenih in konsistentnih strukturah človeškega uma. Tovrstna evidenca nas bo na novo prisilila priznati, da, tako kot je 'resnica bolj čudna od fikcije', so tudi miti bolj uniformirani od zgodovine." (ibid: 255-56) Moramo priznati, da predlagana metoda zveni zelo sodobno.⁶

Etiološka teorija mita - A. Lang

Kritik tako Müllerjeve šole kot tudi Tylorjeve teorije animizma in progresivne geneze religije je bil Tylorjev učenec A. Lang. V delu *Myth, Ritual and Religion (orig. 1887)* je kritiziral Müllerjevo šolo zlasti zaradi "dvomljivih etimologij", ki prihajajo do izraza predvsem v luči medsebojnega nestrinjanja med etimologi, posploševanja specifično indijskih mitoloških značilnosti na univerzalno raven ter nezmožnosti filološke metode, da bi razkrila izvor mita ter pojasnila podobnosti med miti po celem svetu.⁷ S Tylorjem se Lang ni strinjal v tem, da bi bogovi izvirali iz verovanja v duhove. Po njegovem mnenju je bil namreč monoteizem primaren in je šele kasneje degradiral v animistične ideje (prim. Lang 1995: 2, 3, 15-26).

Sicer pa sta za Langa religija in mit v temeljnem konfliktu. Medtem ko je religija racionalno verovanje v primarno bitje, kreatorja, pa so miti škandalozne zgodbe o bogovih, ki so popolnoma iracionalne. Lang predpostavlja, da so te iracionalne zgodbe nastale na določeni mentalni stopnji, skozi katero so morale tudi vse civilizirane rase (ibid: 8). Njegov cilj je pojasnitev izvora in difuzije mitov z opredelitvijo teh mentalnih pogojev, kar naj bi mu omogočala antropološka metoda, se pravi "študij evolucije idej od primitivne, preko barbarske do civilizirane stopnje" (ibid: 31). Mentalne značilnosti primitivnih ljudstev, kot jih je opredelil Lang, so:

- vse stvari, tako organske kot neorganske, so žive, do neke stopnje razumne in čustvene;
- verovanje v magijo in čarovništvo;

⁶ Ob bok Tylorjevi animistični teoriji mita kot zglednem primeru evolucionističnega rezoniranja o religiji in mitologiji avtorji pogosto postavljajo Spencerjevo teorijo, da sta religija in mitologija nastali iz primitivnega običaja časčenja prednikov (Dorson 1965: 62).

⁷ John Fiske, ameriški zgodovinar in evolucionist, je v svojem izjemno popularnem delu *Myth and Mythmakers (orig. 1873)* sintetiziral ideje dveh teoretskih nasprotnikov, Langa in Müllerja (prim. Fiske 1996).

- verovanje v življenje po smrti in s tem v eksistenco duš umrlih;
- človekovo moč in duha je možno fokusirati v nek objekt, se pravi, da sta prenosna in ločljiva od nosilca;
- verovanje v prijazne in zaščitniške živali in v neprijazne duhove;
- primitivni ljudje so, prav tako kot civilizirani, radovedni, zato so mitološke zgodbe tudi primitivna znanost (ibid: 48-52).

Kljub Langovemu nestrinjanju s Taylorjem so njuni zaključki o mitu zelo podobni in evolucionistično opredeljeni. Mit je prežitek, ki izvira iz mentalnih pogojev primitivnih ljudstev, in je na eni strani podaljšek religije, na drugi strani pa zametek racionalnega spoznavanja pojavov. Medtem ko Tylor bolj poudarja animistično, torej religiozno osnovo mita, pa Lang bolj poudarja etiološko, torej spoznavno funkcijo mita.

Če povzamemo teorije mita omenjenih štirih antropoloških avtorjev, predstavnikov evolucionistične perspektive, lahko ugotovimo, da smo si ogledali tri razlage mita: Smithovo in Frazerjevo "mit-ritual" razlago, Tylorjevo animistično in Langovo etiološko razlago mita. Tylor je izpeljeval mit iz verovanja v poduhovljeno naravo in ga opredeljeval, prav tako kot Lang, kot naivno in napačno razlago naravnih pojavov. Smithov in Frazerjev zelo pomemben prispevek k analizi mitov je bilo njuno poudarjanje družbenega konteksta religioznih praks in verovanj. Malinowski je za Smitha menil, da "je bil morda prvi, ki je jasno insistiral na sociološkem kontekstu v vseh diskusijah, povezanih ne samo z organizacijo skupin, ampak tudi z verovanji, rituali in miti" (Bennett 1996:43). Sistem religioznih praks in verovanj v Smithovi perspektivi vpliva na organizacijo družbenega reda, v Frazerjevi perspektivi pa organizacija družbenega reda, odvisna zlasti od načina produkcije dobrin, vpliva na oblikovanje religioznih praks in verovanj. Bistven prispevek Smithove šole mit - ritual je tudi dejstvo, da je povezovanje mita z obredom prepričalo filologe, da mit ni izključno njihova domena.

Skupne poteze evolucionističnih pristopov k mitu so vsekakor načelo komparativnosti, geneze in iskanja izvora mita.

Vendar družbena dimenzija reda pri evolucionistih ni prav pogost preblik. V evolucionistični opciji je red nekaj apriornega, progresivno napredujočega k bolj kompleksnemu, bolj razvitemu, razumnemu in urejenemu stanju, ki naj bi imel svojo matrico oziroma oporo v metafizični kozmični ureditvi ali, v Spencerjevi različici, v organskem modelu biološkega organizma. Evolucionisti so večinoma na podoben način opredeljevali stopnje razvoja človeške misli, družbe in s tem tudi reda. Omenimo samo nekaj takih shem: npr. Comtovo shemo napredovanja človeške misli od teološke, metafizične do pozitivne; Frazerjevo zaporedno sosledje magije, religije in znanosti, ki ga je razvijal v že omenjenem delu *The Golden Bough*; Morganove t.i. "etnične periode" razvoja človeških družb od primitivne stopnje, preko barbarske do civilizirane stopnje, razdelane v njegovem temeljnem delu *Ancient Society (orig. 1877)* (prim. Kuper 1996: 1-75; Harris 1972: 29-38). Interpretacija mitov se zato v tej perspektivi bolj ali manj nanaša na to, kako so si spoznavno in materialno manjvredna ljudstva naivno razlagala naravni in kozmični red stvari. Morebiti je prav evolucioniste najbolj mučila iracionalnost mitov, kajti po evolucionistični teoriji je človek razumno, racionalno bitje in prav take so njegove družbene institucije. Kasnejše antropološke in sociološke teorije so človeško in družbeno iracionalnost v veliki meri integrirale v svoje razlage in jih zato ni toliko presenečala.

3. DIFUZIONIZEM

20. stoletje je v antropologijo prineslo veliko vsebinskih in metodoloških sprememb, ki so se gradile na kritičnem dialogu z evolucionizmom. Eden ostrih kritikov

evolucionizma je bil Franz Boas, sicer naravoslovec, šolan v fiziki, matematiki in geografiji, danes pa je ob Tylorju priznan kot utemeljitelj ameriške kulturne antropologije.

Fokus raziskovanja so še vedno ostale primitivne oziroma drugačne, neevropske družbe. Za razliko od evolucionističnega vrednotenja kultur glede na višjo ali nižjo stopnjo razvoja, ki so ga dosegale (kriterij je bil stopnja racionalnosti in moralnosti), se je Boas zavzemal za kulturni relativizem. Vsako kulturo je dojemal kot avtonomno. Raziskovanje je omejil na posamezne kulturne regije in na difuzijo njihovih vsebin. Menil je, da razlike med kulturami niso posledica višje ali nižje stopnje razvoja, ampak so posledica specifične zgodovinske izkušnje posamezne kulture. S tem je naredil premik od biološkega determinizma h kulturnemu determinizmu in metodološkemu relativizmu.

Nasproti komparativni metodi, značilni za evolucioniste, katerim je očital, da poskušajo skonstruirati uniformno sistematično zgodovino evolucije kulture, je Boas postavil historično metodo. Menil je, da noben običaj ne more biti razumljen brez poskusa rekonstruiranja njegove partikularne zgodovine. Ta je zaobsegala okoljske relacije in zgodovinske stike z drugimi kulturnimi tradicijami. Kljub temu, da se mu je diahrona smer raziskovanja zdela tako pomembna, kar je bilo sicer značilno tudi za evolucioniste, pa je poudarjal tudi strukturo. Kot omenja Voget, je Boas strukturo lociral v nezavedne procese, fundamentalne za človeško psihologijo (Voget 1975: 320).

Poleg historične metode analize podatkov je bilo Boasovo temeljno orodje terensko delo. Pri tem je uporabljal v glavnem lokalne eksperte, ki so bili dvojezični, pismeni in mešanih prednikov. Terensko delo v antropologiji je inovacija 20. stol., saj so bili evolucionistični antropologi pri svojem zbiranju materiala, razen redkih izjem (npr. Morgan, ki je bil na terenu med Irokezi), odvisni predvsem od branja potopisov.

Glede mitologij se je Boas zavzemal za njihovo čimbolj natančno popisovanje, za zapis teksta v celoti, po možnosti v avtohtonem jeziku, in za tabuliranje razprostranjenosti posameznih mitskih elementov in mitov v celoti v določeni kulturi. Konfrontiral jih je s celotno kulturo, saj jih je pojmoval kot "kulturne reflektorje". V mitu je videl vir za ekstrapolacijo etnografskih detajlov o sorodstveni terminologiji, tipu bivališča, lovskega tehnikah ipd.⁸

Glede interpretacije vsebine mitov je Boas vztrajno poudarjal, da miti niso rezultat kontemplacije narave, kot so menili pripadniki evolucionistične in naturalistične šole. Vsebina in forma mitologij sta po Boasovem mnenju močno odvisni od pogojev, ki determinirajo zgodnjo literarno umetnost. Sicer pa se miti nanašajo na dogodke iz življenja, zlasti na tiste, ki vzpodbujajo emocije ljudi in so zato, kot pravi Boas, igra človeške imaginacije s temi dogodki. Res je, da vrnitev mrtvih, magični zakladi, blagostanje ipd., kar so pogoste vsebine mitov, nikakor niso vsakdanji dogodki iz družbenega življenja ljudi. Vendar, se sprašuje Boas, ali ni ena glavnih značilnosti imaginacije ta, da z njeno pomočjo uresničujemo želje?

Iz študija distribucije in kompozicije mitskih zgodb je sklepal, da obstaja povezava med kulturno heterogenostjo in heterogenostjo zgodb. Tako naj bi v ameriški kulturi zaradi velike kulturne raznolikosti obstajale bolj raznolike zgodbe, medtem ko naj bi se uniformnost evropske kulture izražala tudi v uniformnosti evropskih mitov (Boas 1966: 402-403). Iz tabulacij razširjenosti mitov na severnopacifiški obali je opazil vpliv geografskega dejavnika na vsebino mitov. Bolj ko so si bila plemena blizu,

⁸ Temeljni Boasovi teksti o mitologijah so: *Dissemination of Tales among the Natives of North America (orig. 1891); The Growth of Indian Mythologies (orig. 1895); The Development of Folk-Tales and Myths (orig. 1916)*; in *Tsimshian Mythology (orig. 1916)*. Večina jih je objavljenih v zborniku Boasovih spisov *Race, Language and Culture*. New York: Free Press, 1966.

bolj so si bili njihovi miti podobni in obratno. Sicer pa ga je proučevanje indijske mitologije navedlo na sklep, da njihovi miti niso nastali organsko, temveč so nastali s kompiliranjem tujega materiala, ki so ga prevzeli že izgotovljenega, ga nato adaptirali in preoblikovali glede na svoje sposobnosti. Zaradi te "selitve" in preoblikovanja mitskih elementov, ki jih nekje najdemo, res težko sklepamo na njihov pomen. Kajti v resnici so nastali nekje drugje in njihov originalen pomen je bil čisto drug. Celo pomen, ki ga interpretirajo domačini, je že sekundaren (ibid: 427-428). S tem Boas predpostavlja, da obstaja izvorni tekst, ki je nosilec pravega pomena zgodbe.

Sicer pa je Boas podobnosti med mitologijami na širšem geografskem območju izrecno razlagal z difuzijo. Kljub upoštevnju elementarnih oblik človeškega mišljenja se mu je zdelo nemogoče, da bi tako kompleksne zgodbe lahko nastale neodvisno druga od druge. Če na dveh območjih najdemo zgodbi, ki imata identično kombinacijo, moramo zaključiti, da je njuna podobnost posledica difuzije, pravi Boas. Bolj ko so medsebojno podobne zgodbe kompleksne, večja je verjetnost difuzije in manjša je verjetnost neodvisnega izvora (ibid: 430, 438). Za interpretacijo zgodbe je potrebno študirati zgodovino in psihologijo difuzije, ne pa, je poudarjal Boas, simbolizem, etimologijo in esenco mita. Na splošno pa se sistematična razlaga mitskih zgodb Boasu zdi iluzorna (ibid: 450).

Glede difuzionistične implicitne koncepcije družbenega reda je največ, kar lahko rečemo, to, da je Boas iz svojih lingvističnih raziskovanj opazil, da ljudje na zelo različne načine zaznavajo in kategorizirajo stvari v naravi. Zaključil je, da notranja psihična struktura, skupna celotnemu človeštvu, določa splošne tendence, ne daje pa specifičnih smernic. Ljudje torej klasificirajo stvari, to je splošna tendenca, konkretne klasifikacije pa izražajo precejšnjo variabilnost (Voget 1975: 321). Boasa je njegova izkušnja kulturne raznolikosti odvrnila od kakršnega koli posploševanja.

V poznih letih svojega raziskovalnega dela se je Boas čedalje bolj zanimal za psihološka vprašanja in probleme kulturne integracije. Zato morebiti ni naključje, da se je iz vrst njegovih učencev in učenek izoblikovala t.i. šola zgodnjega psihologizma, ki je imela bolj psihološko obarvan pristop h kulturnim fenomenom. Izmed avtoric te šole lahko omenimo delo Ruth Benedict, *Zuni Mythology*, na mitologijah Zuni plemena, pri katerih je med drugim opazila simetrično nasprotje med vsebinami mitologij in kulturnimi vrednotami. To nasprotje je razlagala s kompenzatorsko funkcijo mitologij (Bascom 1965: 288).

Sicer pa je ravno ameriška kulturna antropologija izkazovala največ zanimanja za fenomene religije, folklore, mitologije, običajev in vrednot. Lahko bi rekli, da je izhajala iz Tylorjeve definicije kulture, torej iz definicije britanskega avtorja, ki pravi, da je kultura "kompleksna celota, ki vključuje znanja, verovanja, umetnost, moralo, pravo, običaje ter ostale spretnosti in navade, ki jih je človek pridobil kot član družbe" (Tylor 1994: 1), medtem ko je v nadaljevanju prikazana britanska socialna antropologija bolj izhajala iz interesov ameriškega antropologa Morgana, ki je med Irokezi raziskoval prvenstveno sorodstvene sisteme ter politične in ekonomske institucije.

4. FUNKCIONALIZEM IN STRUKTURFUNKCIONALIZEM

Biološki in pragmatični funkcionalizem - B. Malinowski

Na britanskem otočju se je na prelomu 19. v 20. stol. v okviru tamkajšnje socialne antropologije začel razvijati funkcionalizem. Tako kot ameriški difuzionisti so tudi britanski funkcionalisti razvijali svoje teoretske pristope v dialogu z evolucionizmom.

Ključna osebnost pri uvajanju teh sprememb, ki se tičejo tako metodološkega kot vsebinskega pristopa v antropološkem raziskovanju, je bil Bronislaw Malinowski.

Malinowski se je odlikoval predvsem s svojim terenskim delom. Načelo njegovega dela na terenu je bilo opazovanje z udeležbo, tako zbrani podatki pa so bili razvrščeni še po kriteriju, kaj opazovani ljudje resnično delajo in mislijo, ter kaj pravijo, da delajo in mislijo.

Malinowski, ki ga je v antropologijo prignalo prebiranje eksotične Frazerjeve Zlate veje, čeprav je bilo njegovo glavno vodilo v antropološkem delu redukcija eksotičnosti na poznano in univerzalno človeško, se je intenzivno in eksplicitno ukvarjal z mitologijami in je na temo mitologij napisal kar precej vplivnih spisov. Če jih naštejemo samo nekaj, so to: *Myth in Primitive Psychology* (orig. 1926); *Obscenity and Myth* (orig. 1927); *Myth as a Dramatic Development of Dogma; The Foundations of Faith and Morals* (orig. 1936) in pomembna empirična analiza *Mythology of the Kula* (orig. 1922).⁹ V svojih teoretizacijah je izrazito poudarjal sociološko definicijo mita, praktično pa je pogosto uporabljal tudi psihološki pristop. Vsekakor pa je Malinowski utemeljitelj funkcionalističnega pristopa k analizi mita.

Malinowski je "v živo" opazoval in analiziral funkcioniranje mita na Trobriandskih otokih, kjer je trobriandske *lili'u* zgodbe izenačil s tem, kar Evropejci pojmujejo kot mit, torej, kot pravi Malinowski, "resnične, častitljive, svete in kulturno zelo pomembne" zgodbe (Strenski 1992: xvi).

Na Trobriandskih otokih je poskušal doumeti, kaj mit pomeni za domačine. Prišel je do naslednje definicije: "Mit je pripovedovanje o dogodkih, ki so za domačine nadnaravni v tem smislu, da dobro vedo, da se dandanes take reči ne dogajajo, obenem pa globoko verjamejo, da so se v mitski preteklosti res dogodili. Družbeno sankcioniranje pripovedovanja o teh dogodkih; sledovi, ki so jih mitski dogodki pustili na zemeljskem obličju; magija, v kateri so za seboj pustili nekaj svojih nadnaravnih moči; družbene institucije, ki so povezane s prakticiranjem te magije - vse to nas napeljuje na sklep, da je mit za domorodca živa aktualnost, čeprav se je dogodil pred davnimi časi in v redu stvari, po katerih je človek posedoval nadnaravne moči" (Malinowski 1992: 14-15). Mite Trobriandcev je Malinowski razdelil v tri skupine:

- prva skupina so "najstarejši miti", ki se nanašajo na izvor človeških bitij;
- v drugo skupino je uvrstil "kulturne mite", ki pripovedujejo o človeških bitjih, ki so uveljavili običaje in kulturne značilnosti, o izvoru institucij in o kulturnih herojih;
- tretja skupina pa zaobsega "mite, v katerih delujejo čisto običajni ljudje, le da so obdarjeni z nadnaravnimi magijskimi močmi" (ibid:15).

Malinowski se je zavzemal za "mit - ritual" interpretacijo mita. Menil je, da je pogosto glavna funkcija mitov ta, da služijo kot temelj za sistem magije. Ker pa je magija pogosto hrbtenica institucij, je torej tudi mit temelj institucionalizacije. V tem je Malinowski videl največji sociološki pomen mitologij. Magija, po njegovem mnenju, funkcionira kot vez med mitsko in aktualno realnostjo, medtem ko mitsko prikazovanje nadnaravnih in nenavadnih dogodkov demonstrira resničnost magijskih trditev. Funkcija nadnaravnosti in nenavadnosti v mitih, kar je za nas iracionalni aspekt mitologij, je po mnenju Malinowskega v tem, da se na tak način poudari avtoriteta mita in spodbudi zaželenost tega idealnega stanja.

Drugi aspekt, ki povezuje mit s sedanostjo, pa je, kot pravi Malinowski, socio-

⁹ Večino njegovih spisov o mitologijah je zbral Strenski, I. v zborniku *Malinowski and the Work of Myth*. New Jersey: Princeton University Press, 1992. Verjetno svoj prvi poskus teorije mita pa je Malinowski oblikoval že kot študent v seminarju z naslovom *Observations on Friedrich Nietzsche's The Birth of Tragedy (1904)* (prim. Thornton, Skalnik 1993: 16-26 in 67-88).

logija mitskih oseb, dogodkov in pokrajine. Mit namreč vedno poseduje določena skupina ali klan, nanaša se na določeno pokrajino, stanje in ljudi, le da to formo napolni z nadnaravno vsebino.

Malinowski je mitologije eksplicitno povezoval z vzpostavljanjem družbenega reda. Na splošno meni, da "tisto, kar počnejo vsi ostali, tisto, kar izgleda kot norma splošnega vedenja, tisto je pravilno, moralno in ustrezno. Pogledam čez ograjo, da vidim, kaj počne moj sosed, in si iz tega izdelam pravilo svojega vedenja" (ibid: 33). Tako počnemo danes, tako počnejo v drugačnih družbah, tako so počeli v preteklosti in, pravi Malinowski, tako počnejo tudi Trobriandci. Striktna zvestoba običajem, temu, kar počno vsi ostali, je glavno pravilo vedenja, izraža pa se v načelu, da je preteklost bolj pomembna od sedanjosti. Zato imajo mitski dogodki, ki se nanašajo na paradigmatske mitske prednike in njihovo delovanje, izjemno socialno težo. Miti prinašajo sankcije pravilnosti in spodobnosti s svojima kvalitetama univerzalnosti (mit vendar vsi poznajo in ga imajo za resničnega) ter avtoriteto preteklosti. Tako skozi operaciji univerzalizacije mita in njegove postavitve v preteklost, kar Malinowski imenuje elementarni sociološki zakon, mit poseduje normativno moč fiksiranja običajev, sankcioniranja načinov vedenja ter poudarjanja dostojanstva in pomena institucij (ibid: 33-35).

Poleg sociološke funkcije mita je Malinowski poudarjal tudi njegovo psihološko funkcijo, ki je v tem, da ponuja emocionalno olajšanje, sprostitvev napetosti in premagovanje strahu v različnih življenjskih krizah, kot so rojstvo, puberteta, poroka in smrt.

Sicer pa Malinowski utemeljuje še globlje izvore družbenega reda, kot sta zgolj njegova splošnost in vselejnost. Ti globlji izvori so predstavljeni v njegovi teoriji biološkega in pragmatičnega determinizma kulture oziroma institucij. Poenostavljeno rečeno, je družbeni red po Malinowskem "kulturno organizirano zadovoljevanje integralnih osnovnih potreb" (Malinowski 1963: 203). Te osnovne potrebe so metabolizem, reprodukcija, telesno udobje in varnost. Vsaka kultura mora te potrebe zadovoljiti, vendar jih vsaka lahko zadovoljuje na različni način, raznolikost pa je vseeno omejena z zgornjo mejo človekovih bioloških sposobnosti, ki je sicer plastična. Na ta način si lahko razložimo podobnost družbenih redov in njihovo raznolikost.

Če sledimo temu miselnemu toku, miti torej nimajo "prostih rok" pri oblikovanju družbenega reda, ampak je njihova pestrost pri definiranju reda omejena z osnovnimi biološkimi potrebami ljudi. Družbeni red ni poljuben, ne more biti kakršen koli, ampak je nujno zavezan človekovi biološki naravi. Variacije med družbenimi redi so bolj ali manj eksotične nianse univerzalnih zakonitosti biološkega determinizma. Po viziji Malinowskega je družbeni red v svojih temeljih univerzalen in absoluten, saj temelji na univerzalnih in absolutnih empiričnih potrebah ljudi po hrani, varnosti, reprodukciji, torej na človekovih bioloških potrebah. Mit tako bolj potrjuje, utrjuje, varuje, celo racionalizira tisti red, ki je že zapisan v človekovi naravi, kot pa da bi uveljavljal nek poljuben red.

V tej perspektivi so empirična dejstva - biološke potrebe naravno dane, družbeno oblikovane in z miti potrjene. K raziskovanju načina organiziranja določene družbe lahko pristopimo z analizo njenih mitov, katerih interpretacija nam bo povedala, kako je v konkretni družbi organizirano zadovoljevanje temeljnih bioloških potreb. Interpretacija mita je zato, kot je Malinowski neprestano poudarjal, nujno zavezana kontekstu, družbi, v kateri analizirani mit živi, in funkciji, torej prispevku mita kot družbene institucije k zadovoljevanju temeljnih bioloških potreb. S tem je Malinowski tudi zavrnil vsako možnost simbolistične in etnološke razlage mita, poudarjal pa je njegovo motivacijsko funkcijo. Kajti, kot omenja Hallowell, miti so pomembni za delovanje, ker ljudje verjamejo, da so resnični. Ljudje pa delujejo na podlagi tega, za kar verjamejo, da je resnično, ne pa na podlagi fikcije (Bascom 1965: 284).

Strukturfunkcionalizem - Radcliffe-Brown

Radcliffe-Brown, tudi predstavnik angleške socialne antropologije, je antropologijo pojmoval kot naravoslovno znanost z metodami, ki so "v osnovi podobne tem, uveljavljenim v fizičnih in bioloških znanostih" (Kuper 1991: 36). Poimenoval jo je "komparativna sociologija". Zaradi velikega vpliva, ki so ga na njegovo delo imele Durkheimove ideje, predvsem pa zaradi njegovega poudarka na družbeni strukturi, je uveljavljen kot utemeljitelj strukturfunkcionalistične smeri znotraj britanske socialne antropologije. Tudi Radcliffe-Brown se je držal metodološkega načela socialnih antropologov, intenzivnega terenskega dela, ki ga je opravil na Andamskih otokih in med Avstralci. Vendar je Radcliffe-Brown, kot navaja Kuper, v primerjavi z Malinowskim, ki je uporabljal načelo opazovanja z udeležbo, bolj "zbral in popisoval" podatke (ibid.).

Upoštevaajoč Durkheimovo teorijo o običajih kot socialnih dejstvih, ki imajo čisto objektivni status ter zunanjo in prisilno naravo, je Radcliffe-Brown razdelil običaje v tri tipe: tehnike, pravila vedenja in ceremonialne običaje (ibid: 43). Splošno tezo o ceremonialnih običajih je oblikoval v študiji *The Adaman Islanders (orig. 1922)*. Med ceremonialne običaje je priševal tudi mite. Sicer pa je tudi Radcliffe-Brown poudarjal primat rituala nad verovanjem in bil v tem pogledu tudi on pripadnik nadaljevanja R. Smithove teze o izpeljanosti mita iz rituala in s tem o prioriteti religioznih praks pred religioznimi verovanji pri antropološkem raziskovanju religij.

Teorijo religije, ki jo apliciramo na mitologijo, je predstavil v poglavju dela *Structure and Function in Primitive Society (orig. 1952)*. Vsaka mitologija vključuje neka verovanja in neke "observance" - to so dejanja in vzdržanja. Urejeno družbeno življenje človeških bitij je odvisno od tega, ali imajo pripadniki družbe v zavesti določena občutja, ki uravnavajo vedenje posameznika v njegovem razmerju do drugih. Miti imajo specifično družbeno funkcijo, kadar in kolikor je njihov učinek reguliranje, ohranjanje in prenašanje občutij, od katerih je odvisna družbena struktura, z ene generacije na drugo. Po Radcliffe-Brownovi splošni formuli je mitologija povsod v taki ali drugačni obliki izraz občutka odvisnosti od sile zunaj nas, "od sile, o kateri lahko govorimo kot o duhovni ali moralni sili" (Radcliffe-Brown 1994: 174-177).

Mitologije torej, kot tudi druge oblike religioznih verovanj in praks, potrjujejo in krepijo čustva, od katerih sta odvisna družbena struktura in s tem družbeni red. Družbeni red temelji na ustreznih sentimentih, ki jih mitologija kot ceremonialni običaj, ali širše, kot družbeno dejstvo z objektivno naravo ter prisilnim in zunanjim karakterjem, predpisuje vsaki novi generaciji. V tej perspektivi je interpretacija mita možna samo v njegovem kontekstu, v situaciji, ko je mit "na delu". Interpretacijsko jedro mita pa se nanaša na tista občutja, ki se ujemajo z obliko družbenega reda v konkretni družbi. Radcliffe-Brown poda tudi nekaj splošnih primerov oziroma kar zakonitosti takih vezi med religiozno prakso in obliko družbenega reda, ki jih je kasneje npr. Evans-Pritchard zelo kritiziral (prim. Evans-Pritchard 1983). Temeljna predpostavka teh zakonitosti je, da, če je funkcija religije v zagotavljanju družbene kohezivnosti, potem religije variirajo glede na tip družbene strukture (prim. Evans-Pritchard 1972: 75). Ena takih zakonitosti je, da je v družbah, ki se med seboj vojskujejo ali so v vojni pripravljenosti, močno razvito patriotsko čustvo njihovih pripadnikov bistvenega pomena za ohranjanje močne države. Uveljavljena mitologija ter druge religiozne prakse in verovanja so v teh družbah take, da s svojo vsebino in obliko spodbujajo patriotska čustva, vero, zaupanje in predanost. Drug primer Radcliffe-Brownove zakonitosti se tiče spremenljivosti mitskih tem. Tiste mitske teme, ki variirajo med skupinami nekega družbenega sistema, opravljajo manj pomembne funkcije, medtem ko teme, ki ostajajo

v času in prostoru stabilne, opravljajo bolj pomembne funkcije za obstoj družbe (Hatch 1973: 37).

Mit je tako v Radcliffe-Brownovi perspektivi interpretabilen z načelom funkcije, po katerem je njegov pomen v tem, da na svoj način prispeva k vzpostavljanju temeljnih družbenih vrednot in je s tem del mehanizma, preko katerega družba zagotavlja svoj kontinuiran obstoj (prim. Hatch 1996).

Omeniti velja tudi Radcliffe-Brownovo interpretacijo totemskih mitov, s katero se je zelo približal Lévi-Straussovi strukturalni teoriji mita, kar mu je v delu *Le totemisme aujourd'hui* (orig. 1962) priznal tudi Lévi-Strauss (prim. Lévi-Strauss 1994: 104-107). O problemu, zakaj je izbrana točno določena vrsta živali, da predstavlja posamezen skupinski odnos, Radcliffe-Brown meni: "Prvič, te zgodbe interpretirajo podobnosti in razlike med živalskimi vrstami v terminih družbenih odnosov sodelovanja in antagonizmov, kot je to poznano v družbenem življenju človeških bitij. Drugič, naravne vrste so postavljene v pare opozicij. Tako so lahko pojmovane samo, če so si v nekem pogledu podobne... Avstralska ideja tega, kar tukaj imenujemo 'opozicija', je specifična aplikacija tistih asociacij po nasprotju, ki so univerzalna značilnost človeškega mišljenja, torej da razmišljamo v parih nasprotij: zgoraj in spodaj, močno in slabotno, črno in belo" (po Kuper 1991: 58).

Evans-Pritchard

Še bolj izrazito kot Radcliffe-Brown se je na strukturalizem opiral Evans-Pritchard. Kot omenja Kuper, je za njegovi ključni terenski deli, to sta *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (orig. 1937) ter trilogija *The Nuer* (orig. 1940), značilna strukturalna metoda. Sam je poudarjal pomen "relacijske oziroma funkcijske analize" (Evans-Pritchard 1972: 112). Še vedno v dialogu z evolucionisti je poudarjal, da znanost deluje z relacijami in ne z izvori in esencami. Če so religiozna dejstva sploh sociološko razložljiva, so to le v odnosih z drugimi družbenimi fenomeni, meni Evans-Pritchard. Relacijska analiza je po njegovem možna tam, kjer je religija funkcionalno povezana s katerim koli drugim socialnim dejstvom, npr. z etiko, moralo, ekonomijo, estetikom, znanostjo, pravom ipd. Ko je ta analiza izvršena v vseh možnih funkcijskih odnosih, imamo, pravi Evans-Pritchard, kot se le da popolno sociološko razumevanje fenomena.

Razlaganje družbenih dejstev s psihološkimi vzroki je Evans-Pritchard v delu *Theories of Primitive Religion* (orig. 1972) očital tako evolucionistom kot tudi Malinowskemu in Radcliffe-Brownu. Menil je, da so njihove razlage primitivnih religij izpeljane iz introspekcije, medtem ko je eno osnovnih antropoloških načel ne interpretirati drugačnosti v lastnih terminih. Ravno ta problem prevajanja drugačnosti je bil za Evans-Pritcharda v antropologiji centralen.

Kot smo že omenili, sta Tylor in Lang, v svoji teoriji magije pa tudi Frazer, primitivne religiozne prakse in mitologije pojmovala kot korelat današnji znanosti, le da je šlo za "napačne asociacije idej" (Evans-Pritchard 1983: 89). Primitivnemu človeku so pripisovali neko minimalno stopnjo racionalnosti in ta naj bi se izrazila v primitivni magiji, religiji in mitologijah. Evans-Pritchard pa je, izhajajoč iz Levy-Bruhlove koncepcije kolektivnih reprezentacij, to idejo zavračal (prim. Levy-Bruhl 1954). Po njegovem so kolektivne reprezentacije tiste, ki usmerjajo človeške misli. Menil je, da so v religijah in mitologijah opazni osnovni zakoni mišljenja, kot so opazovanje, primerjanje in posploševanje. Vendar pa je mišljenje samo, torej to, kaj sploh opazimo, in to, s čim opaženo povežemo, odvisno od t.i. kolektivnih reprezentacij. Skratka, asociacije niso apriorna psihološka kategorija, ampak so družbeno pogojene, odvisne so od

družbene uporabe jezika in tehnologije, torej od situacije, v kateri so nastale. Kot pravi Evans-Pritchard, se zato v asociativnih eksperimentih dobiva tako malo svobodnih asociacij in zato subjekti tako pogosto odgovarjajo na podoben način (ibid: 93).

Skupni imenovalec tako magijskih, religiozних, mitoloških kot tudi znanstvenih asociacij je to, da so družbeno pogojene. Med tem, ali verjamemo v to, da ima vse, kar obstaja, dušo, ter verovanjem v to, da je vse zgrajeno iz atomov, ni kvantitativne razlike, ampak je razlika kvalitativna v smislu drugačne spoznavne metodologije in drugačnih spoznavnih ciljev, načel in vrednot. Ta kvalitativna razlika pa ne pomeni razlike v smislu boljše ali slabše, bolj razvito ali manj razvito, temveč pomeni razliko v smislu drugačno. Definicija te razlike v smislu boljše / slabše, bolj razvito / manj razvito je partikularna in relativna, ne pa univerzalna in absolutna. Je torej družbena.

Če gremo še dlje, lahko ugotovimo, da so empirična dejstva družbeno strukturirana - pa čeprav jih strukturira znanost - in da ima zato mit, kot generator družbenega strukturiranja empiričnega reda stvari, pomembno družbeno funkcijo. Kajti, kot pravi Evans-Pritchard, objektivno je tisto, kar je splošno, tradicionalno in obvezujoče (Evans-Pritchard 1972: 83). In miti prenašajao ravno tovrstne kolektivne predstave. Zato lahko Evans-Pritchard reče, kot navaja Kuper, da je ključ za branje njegove že omenjene monografije *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* to, da čarovništvo, ali bolje, čaroverje,¹⁰ oskrbuje objektivni, torej "socialno relevanten razlog" nesreče (Kuper 1996:83).

Pri Evans-Pritchardu tako lahko ločimo notranji in zunanji pristop k razumevanju verovanj in mitologij. Zunanji pristop je funkcionalističen in utilitaren: vrednost in sposobnost življenja mitologije je odvisna od njenega funkcionalnega pomena za družbo. Notranji pristop pa se loteva razumevanja kulturno specifične, družbeno posredovane subjektivne logike tistih, ki v nek sklop mitologij verjamejo.

5. KONCEPTUALNE IN METODOLOŠKE RAZLIKE MED PRISTOPI 19. IN 20. STOL.

Predno se lotimo predstavitve metodološkega in teoretskega pristopa k mitu in družbenemu redu, kot so ga zastavili francoski strukturalisti, povzemimo nekaj ključnih konceptualnih in metodoloških razlik med pristopi 19. in 20. stol.

Kar se tiče metodoloških načel, je na začetku 20. stol. v antropologiji prišlo do preusmeritve od precej poljubno koncipirane komparativne metode, ki so jo uporabljali evolucionisti, na intenzivno terensko delo v neevropskih družbah. Kar nekaj časa sta bila terensko delo in proučevanje neevropskih družb ekskluzivni prioriteti antropologije, na katerih se je antropologija tudi utemeljevala kot akademska disciplina.

Glede vsebinskih sprememb pa so funkcionaliste in nasploh antropologe 20. stol., bolj kot diahronija, geneza in izvori raziskovanega objekta, kar so bile glavne preokupacije evolucionističnih avtorjev, zanimali sinhrona analiza, struktura in funkcija raziskovanega objekta. Seveda ne gre za to, da so avtorji 20. stol. diahrono dimenzijo popolnoma izključili iz raziskovanja, temveč za to, da so jo dopolnili s sinhrono dimenzijo. Evolucionisti so menili, da so primitivne religije in mitologije sistemi zmotnih in iluzornih verovanj, zato je potrebno ugotoviti, kako so sploh lahko nastali in

¹⁰ Prim. Šterk 1995: 20. Tudi Lévi-Strauss 1977: 174, kjer opredeljuje tri aspekte verovanja pri učinkovitosti magijskih operacij. Te so: verovanje vrača v delotvornost svojih tehnik; verovanje bolnika, ki ga vrač zdravi, v moč vrača; ter verovanja in potrebe kolektivnega mnenja, ki v vsakem trenutku formirajo neke vrste gravitacijsko polje, v katerem se definirajo odnosi med vračem in tistimi, za katere čara.

se uveljavili. Antropologi 20. stol., zlasti socialni antropologi, pa so resno upoštevali možnost, da je vsaka religija, magija in mitologija pomemben, celo bistven del družbenega ustroja, ki omogoča človeškim bitjem skupno življenje v urejenem redu družbenih razmerij. Po tej hipotezi družbena funkcija mitologij ni odvisna od njene resničnosti ali zmotnosti. Bolj kot formalne lastnosti in formalni smotri raziskovanega objekta, je, predvsem funkcionaliste, zanimala empirična raziskava funkcioniranja analiziranega objekta v aktualnem kulturnem kontekstu.

6. FRANCOSKA KOMPARATIVNA SOCIOLOGIJA

Od domovine socialne antropologije, Anglije in njene empirične naravnosti, prehajamo v zasledovanju teoretskih modelov interpretacij mita in družbenega reda k še eni veji socialne antropologije, francoski komparativni sociologiji. Če smo pri angleških funkcionalistih in strukturfunkcionalistih zaznali njihovo poudarjanje družbenih dejstev in kolektivnih reprezentacij, kamor se umešča mit, ter njihove funkcionalne povezanosti, pa smo pogrešali podrobnejšo razdelavo mehanizmov produkcije le-teh in mehanizmov njihovega posredovanja v individuumu. Francoska "komparativna sociologija" oz. pripadniki *Année sole*, kjer ima svoje korenine tudi strukturalna antropologija, so k temu vprašanju pristopili s celo vrsto konceptov, od Levy-Bruhlovega principa participacije, Durkheimovega klasifikatornega principa in Maussovega koncepta totalnega družbenega dejstva, do Lévi-Strausovega koncepta negativnih dejstev. V pričujočem tekstu se bomo seveda osredotočili na strukturalno teorijo mita in nekatere splošne predpostavke o konstituiranju družbenega reda.

Hubert in Mauss - mit je zgodba o žrtvovanju

H. Hubert in M. Mauss sta v svojem l. 1889 publiciranem delu *Sacrifice: its Nature and Function* zagovarjala že od R. Smitha naprej obstajajočo tezo, da so vsi pomembni miti, zlasti pa kozmologije in teologije, žrtvovanjski miti. R. Smithovo pojmovanje žrtvovanja sta sicer zelo razširila. Vsem oblikam žrtvovanja¹¹ je skupno to, da so sredstva komunikacije med svetim in profanim s posredovanjem žrtve, torej stvari ali bitja, ki so v procesu ceremonije uničena. Smith je, kot navajata avtorja, verjel, da je narava žrtve religiozno že popolna in jasno definirana. Po njunem mnenju pa je obred žrtvovanja tisti, ki žrtvi podeli popolnost in definicijo namena. Z žrtvovanjem so žrtvi lahko podeljene zelo različne moči, zato je žrtev primerna za izpolnjevanje zelo različnih funkcij. Žrtvovanje je zato v jedru različnih ritualov in njim ustreznih mitologij; je v jedru doktrine o preporodu, v agrarnih mitih, divinizacijah, v mitih o boju boga s pošastjo ipd.

Glede funkcije žrtvovanja in implicitno tudi mitologij sta Hubert in Mauss menila, da je žrtvovanje družbeno funkcionalno, saj zadeva družbene stvari. Osebna odpoved lastnini, ki jo zahteva žrtvovanje, neguje družbene sile. Poleg tega so v obredu stvari nosilci idej, gre torej za mentalne in moralne energije. Dejstvo samozanikanja, ki je implicirano v vsakem žrtvovanju, ob pogostem in rednem predpostavljanju individualni zavesti kolektivne sile podpira njihovo idealno eksistenco. Te spokoritve, splošna čiščenja in sakralizacije skupine, kreacije skupinskih duhov ali pa periodična obnovev skupnosti, predstavljena z njenim bogom, so osnovne poteze vsake družbene entitete.

¹¹ V Enciklopediji Britanici, št. 19, str. 802-805 najdemo navedene naslednje vrste žrtvovanja: katarzično in skupnostno žrtvovanje, žrtvovanje deifikacije in čaščenja, pogrebna, spokorniška in človeška žrtvovanja.

Kot pravita Hubert in Mauss, tudi individuumi znotraj teh dejanj najdejo svoj lasten napredek; sebi, drug drugemu in stvarni, ki so jim drage, podelijo vso moč družbe. Z avtoriteto družbe investirajo svoje obljube, prisege in poroke. Obenem pa so žrtvovanjski obredi tudi sredstvo ponovne vzpostavitve porušenega ravnotežja, saj se udeleženci lahko s spokoritvijo odkupijo za družbeno zlorabo in morebitne napake. In ker je družba sestavljena ne samo iz ljudi, temveč tudi iz stvari in dogodkov, pravita Hubert in Mauss, žrtvovanjski obredi vzpostavljajo in reproducirajo ritem človeškega življenja in narave (Hubert & Mauss 1964: 102,103).

Primitivne klasifikacije

V predgovoru k angleški izdaji Durkheimovega in Maussovega dela *Primitive Classification*, prvič publiciranem v Franciji l. 1903, je R. Needham zapisal: "Fokus socialne antropologije je red in ta je zagotovljen in označen s sistematično nanašajočimi se kategorijami, torej s klasificiranjem." (Needham 1969: xl)¹² Avtorja v omenjenem delu klasificiranje definirata kot formiranje jasno razločenih skupin glede na določene relacije. Vsaka klasifikacija, menita, implicira hierarhičen red. Predpostavljata, da klasificiranje ni individualno dejstvo, kot si to predstavljajo psihologi, ki menijo, da preprosta igra asociacij idej ter zakona stičnosti in podobnosti mentalnih stanj zadostuje za razlago organizacije idej v koncepte in za povezavo le-teh med seboj. Ne strinjata se tudi s predpostavko logikov, ki menijo, da je hierarhija konceptov dana v stvareh samih in neposredno razvidna iz neskončne verige silogizmov. Njuna hipoteza je, da je izvorno stanje uma konfuznost in da šele družba s klasifikacijo, ki ni individualna ali naravna, temveč je družbeno posredovana, vnese v um red. Osnovni model družbene klasifikacije je "klasifikacija stvari, ki reproducira klasifikacijo ljudi" (Durkheim & Mauss 1963:11). Primer tega je avstralski totemizem, oziroma kot menita avtorja, razdelitev ljudi na totemske klane je model, po katerem se zgledujejo vse ostale klasifikacije, ki tekom časa postajajo vse bolj razdelane, kar pomeni, da bolj natančno lokalizirajo stvari.

Tudi miti niso nič drugega kot klasifikacija. Durkheim in Mauss menita, da je vsaka mitologija fundamentalno klasifikacija, ki še vedno ohranja spomin na klanske klasifikacije. Miti o mitskih prednikih so utemeljitelji reda po načelu klanske klasifikacije, mitske smeri pa pričajo o utemeljevanju klasifikacij po regijah. Mitski prednik je zato po teoriji, da je klasificiranje temeljna silnica vzpostavljanja družbenega reda, zares kreativna sila univerzuma in generator družbe.

Če povzamemo Durkheimove in Maussove zaključke o primitivnih klasifikacijah, so bistvene značilnosti le-teh naslednje: kot vse sofisticirane klasifikacije so tudi primitivne klasifikacije sistemi hierarhiziranih skupin idej, ki so med seboj v fiksnih odnosih in ki tvorijo celoto. Ti sistemi imajo popolnoma špekulativne razloge; njihov namen ni olajšati aktivnosti, temveč napredovati v razumevanju relacij, ki obstajajo med stvarmi. Te značilnosti navajajo Durkheima in Maussa na sklep, da med primitivnimi in znanstvenimi klasifikacijami ni diskontinuitete (ibid: 82).

Prve logične kategorije so bile socialne kategorije. Red je torej družbena klasifikacija konceptov, koncepti pa se nanašajo na pojem, ki zaobsega jasno determinirano skupino stvari.

¹² Kot omenja Needham, je omenjeno delo vplivalo tudi na Dumézilovo delo *Tridelna ideologija Indoevropecev*, Ljubljana: Škuc, 1987, zlasti pa na Hertzovo študijo *The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity* v Needham, R. (ed.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Emile Durkheim - elementarne oblike religioznega življenja

L. 1913 je izšla Durkheimova študija avstralskega totemizma z naslovom *Les formes elementaires de la vie religieuse*. V tem delu je Durkheim v polni meri razvil svojo teorijo kolektivne zavesti in družbenega izvora kategorij.

Temeljna Durkheimova predpostavka je, da družbeni fenomeni ne izvirajo iz posameznika, temveč posameznika presegajo in si ga podvržejo. Seveda se takoj postavi vprašanje: od kod potem izvirajo družbeni fenomeni? Durkheim meni, da so ravno elementarne oblike religioznosti tiste, ki omogočajo družbo. Kolektivno življenje je tako življenje religioznih verovanj, moralnih pravil, miselnih kategorij in vrednot. Vse to presega posameznika in njegove ustvarjalne zmožnosti, obenem pa ga podreditve družbi prisili, da preseže svojo lastno naravo (Hatch 1996: 175).

Pri Durkheimu je torej družba religiozni fenomen, religija pa je družben fenomen. V to, na prvi pogled tautološko trditev, Durkheim vpelje totemski princip, ki pomeni transformacijo klana preko totemskega simbola v nadnaravno silo oz. boga. Totemski princip je torej klan, reprezentiran in transformiran v nadnaravno silo (ibid: 183). Preko totemskega principa klan postane nekaj kolektivnega, nadnaravnega, objektivnega in predvsem svetega, s čimer dobi vse religiozne razsežnosti, zato je religija duša družbe, družba pa je resnična vsebina religije.

Nadalje Durkheim religiozne pojave deli na dve kategoriji: na verovanja in obrede. Verovanja so določena mnenja, ki sestojijo iz predstav, obredi pa so določeni načini delovanja. Vsa religijska verovanja, meni Durkheim, imajo to skupno lastnost, da predpostavljajo klasifikacijo realnih ali idealnih stvari v dve nasprotni kategoriji, in sicer v sveto in profano. Takole pravi: "Razdelitev sveta na dve področji - med katerima eno obsega vse, kar je sveto, drugo pa vse, kar je profano - je distinktivna poteza religiozne misli. Verovanja, miti, dogme ali legende so predstave ali sistemi predstav, ki izražajo naravo svetih stvari, vrline in moči, ki so jim pripisane, njihovo zgodovino, medsebojne odnose in odnose s profanimi stvarmi." (Durkheim 1982: 35)

Mit je tako, po Durkheimu, kolektivna reprezentacija, verovajska komponenta religije, ki v članih družbe spodbuja verovanje v družbo kot sveto. Je družbeno in elementarno religiozno dejstvo.

Marcel Mauss - mit kot totalno družbeno dejstvo

L. 1923 je M. Mauss v delu *Easai sur le don* razvil koncept totalnega družbenega dejstva. Kot meni Lévi-Strauss v članku *Uvod v delo Marcela Maussa*, totalno družbeno dejstvo obsega tri razsežnosti:

- ožjo sociološko, kjer mora uskladiti številne sinhrone vidike družbe od pravne, ekonomske, estetske, religiozne ipd.;
- zgodovinsko ali diahrono razsežnost;
- fiziopsihološko razsežnost (Lévi-Strauss 1996: 244).

Če predpostavimo, da mit opravlja funkcijo definiranja preteklosti, pa naj bo ta ciklična ali linearna, da vzpostavlja družbeno kohezivnost z integracijo različnih simbolnih sistemov in da ponuja vedenjske obrazce tistim, ki vanj verjamejo, potem lahko koncept totalnega družbenega dejstva apliciramo tudi na mit.

V zvezi s konsekvencami koncepta totalnega družbenega dejstva pa Lévi-Strauss opozarja, da je vse, kar opazimo, del opazovanja, in še več, da je opazovalec sam del svojega opazovanja (ibid: 243). V tem je namreč težavnost analize mita, zlasti pa aktualnega mita, torej mita, ki ga živimo.

Vendar Lévi-Straussa, Maussovega učenca in utemeljitelja strukturalne antropologije, pri analizi mitov to ni omejevalo. Za razliko od Maussa, ki je mit še vedno opredeljeval vsebinsko (vsebina mita je, kot smo že omenili, po Maussu zgodba o žrtvovanju) je Lévi-Strauss mit definiral kot formo in ga temu primerno tudi analiziral.

Pred prikazom Lévi-Straussove eksplicitne teorije mita pa se velja ozreti na še en pomemben prispevek francoske komparativne sociologije k analizi mita.

Georges Dumézil in "nova primerjalna mitologija"

Dumézilova primerjalna mitologija sicer temelji na filološki metodi (po osnovni izobrazbi je bil Dumézil filolog), vendar ji njegovo obiskovanje Maussovih predavanj in prebiranje Frazerjeve *Zlate veje* daje očiten sociološki pečat, ki je v predpostavki, da miti izražajo določeno družbeno in kulturno realnost. Poleg tega Dumézilovo delo izraža obsežno etnološko, zgodovinsko in arheološko znanje.

V l. 1958 publiciranem delu *L'ideologie tripartite des Indo-europeens* je Dumézil objavil rezultate skoraj dvajsetletnega primerjalnega raziskovanja indoevropskih legend, mitov, teologij in epopej, katerega izhodišče je bil indoiranski nauk o tridelnosti družbenega življenja. Ugotovil je, da je v mitih in legendah vseh indoevropskih ljudstev (Osetov, Nardov, Indijcev, Irancev, Keltov, Rimljanov, Grkov, Germanov, Skandinavcev, medtem ko je pri Slovanih mitološka evidenca, kot je znano med raziskovalci mitov, pomanjkljiva) izražen konceptualni okvir delitve družbe v tri razrede ali funkcije: 1. svečeniška funkcija, ki je dvodelna, ker vzdržuje tako religiozni kot posvetni red; 2. vojaška funkcija; in 3. poljedelska funkcija. Tridelnost pa se ne nanaša samo na družbene razrede, temveč zajema tudi druge družbene aspekte, kot so npr. medicina, barve, psihologija, prestopki, nadloge itd. Tako so npr. ljudi pestile tri vrste nadlog: sovražna vojska, slaba letina in prevara; lahko so imeli tri vrste vrlin: modrost, pogum in umirjenost; pravni in filozofski sistemi pa so imeli tri temeljna načela: moralni zakon, strast in gospodarsko korist (Dumézil 1987: 24-29).

Dumézil je bil tako z empiričnim delom na mitih s sredstvi komparativne mitologije in filologije kot s sociološko vsebinsko opredelitvijo mitov metodološki inovator na področju mitologij, predvsem pa je prispeval k njihovi bolj celostni obravnavi.¹³

7. STRUKTURALIZEM

Lévi-Straussovo pojmovanje reda

Pred podrobnejšo opredelitvijo Lévi-Straussove teorije in metode analize mita je potrebno v splošnem predstaviti njegovo teorijo družbenega reda, saj le-ta opredeljuje tudi njegovo analizo mita. "Govoriti o pravilih in o pomenu je eno in isto, in če se ozremo na človekova intelektualna podjetja, ki so zbrana v svetovni dediščini, je bil njihov skupni imenovalec vedno prizadevanje za nekim redom. Če to pomeni, da človekova misel poseduje temeljno potrebo po redu, in glede na to, da je človeški um samo del univerzuma, verjetno ta potreba obstaja zato, ker v univerzumu obstaja določen red, zato, ker univerzum ni kaos" (Lévi-Strauss 1978: 13).

Lévi-Strauss je v svojem antropološkem teoretskem opusu redu pripisoval velik

¹³ Več o Dumézilovem raziskovanju mitologij je mogoče prebrati v njegovem l. 1968 prvič objavljenem delu *Mit in ep*, katerega prvi del prvega zvezka je l. 1996 izšel v slovenskem prevodu pri založbi Hieron in se ukvarja z analizo indijskega epa *Mahabharata*.

pomen. Vzpostavlanje reda je namreč temeljni princip funkcioniranja univerzalnega človeškega duha, ki je s tem tudi izvor reda. Red in princip funkcioniranja človeškega duha sta tudi rdeča nit njegovih temeljnih preokupacij v antropološkem raziskovanju, torej sorodstvenih razmerij, totemizma in mitologij.

Tako je v delu *Les structures élémentaires de la parenté* (orig. 1949) na področju sorodstvenih razmerij identificiral tisto temeljno univerzalno strukturo, okoli katere se začne strukturalizacija sistema. To je negativno dejstvo prepovedi incesta, ki vzpostavi komunikacijski sistem izmenjave žensk. Po Lévi-Straussu obstajata še dva bistvena komunikacijska sistema - sistem izmenjave dobrin in uslug ter sistem izmenjave besed (Lévi-Strauss 1966: 165).

Totemizem je, podobno kot sta ga opredeljevala Durkheim in Mauss, pojmoval kot vzpostavlanje razlik med ljudmi na podlagi zaznanih razlik med stvarmi v naravi. Tako povezovanje stvari in bitij nima vsebinskega smisla, temveč je njegov pomen v vzpostavljanju nekega reda v svetu, kajti "kakrašna koli razvrstitev ima prednost pred nerazvrščenostjo" (ibid: 45).

Vendar se Lévi-Strauss v neki temeljni podmeni glede klasifikacij in logične misli ni strinjal z Durkheimom. Le-ta je menil, da je logična misel družbenega izvora. Lévi-Strauss na to pravi: "Vendar mi zato še ne sprejemamo Durkheimove teze o družbenem izvoru logične misli. Čeprav brez dvoma obstaja dialektični odnos med družbeno strukturo in sistemom kategorij, vseeno ta drugi ni zgolj posledica ali rezultat prve..." (ibid: 251). Logičnost in klasifikatorni princip sta namreč po Lévi-Straussu lastnosti univerzalnega človeškega duha.

V tej točki Lévi-Straussovo pojmovanje t.i. primitivne misli odstopa tudi od pojmovanja še enega pripadnika francoske sociološke šole, Levy-Bruhla, ki je v delu *La mentalité primitive* (orig. 1922) razvil koncept o prelogičnosti primitivne misli. S tem je mentaliteto ljudi drugačnih družb označil za kvalitativno drugačno od mentalitete ljudi sodobnih evropskih in ameriških družb. Lévi-Strauss meni, da se zahteva po redu nahaja v osnovi t.i. primitivne mentalitete, in to zato, ker se nahaja v osnovi vsake misli. Pri tem navaja teoretika taksionomije Simpsona, ki pravi: "Absolutna naloga čiste znanosti je zvajanje kaotičnega zaznavanja, ki se je pojavilo na nižjem, verjetno nezavednem nivoju, na samih začetkih življenja, na najmanjšo možno mero. Vprašali se homo, ali red, ki je bil zgrajen, predstavlja objektivno lastnost pojava, ali je umetna znanstvenikova tvorba. To vprašanje se nenehno pojavlja na področju živalskih taksionomij... Vendar, fundamentalni postulat znanosti je, da v sami naravi obstaja red..." (ibid: 45).

Tako ne moremo predpostavljati kvalitativne razlike med magijsko, religijsko in znanstveno mislijo. Njihov skupni imenovalac je namreč kategorija reda. Tista temeljna diskontinuiteta, ki je za Lévi-Straussa bistvena, je diskontinuiteta med naravo in kulturo.

Simpson, po Lévi-Straussovi navedbi, pravi o svetem, ki je temeljna kategorija magijske in religiozne misli, naslednje: "Vsaka sveta stvar mora biti na svojem mestu. ... Lahko bi celo rekli, da jo prav to dela sveto, ker če bi jo odstranili, pa čeprav samo v mislih, bi bil celoten svetovni red porušen; sveta stvar zato doprinaša k redu s tem, da zavzema mesto, ki ji pripada" (ibid: 46). Iz tega lahko sklepamo, da je sveto enako urejenosti in da je urejenost enaka definiranju stvarim njihovega mesta v sistemu. Mary Douglas, britanska socialna antropologinja, ki se je sicer bolj ukvarjala z nečistim kot tistim, kar krši družbeno sprejete razvrstitve, je to dejstvo opisala s prisposodbo, da je plevel cvetlica na napačnem mestu in da je umazanija reč na napačnem kraju (po Fox 1988: 209).

Razlike med magijo, religijo in znanostjo torej niso kvalitativne, čeprav določene

razlike prav gotovo obstajajo, npr. epistemološke, metodološke. Lévi-Strauss kot bistveno razliko med magijskim in religijskim ter znanstvenim načinom mišljenja opredeli "dozirnost" reda. Pravi, da se "magijska misel, ta 'divovska variacija na temo principa vzročnosti', ne razlikuje od znanosti po tem, ker ne bi vedela za determinizem ali ker bi ga prezirala, temveč po tem, da ga mnogo odločneje in nestrpneje zahteva. Ta zahteva pa je za znanost lahko pretirana ali prenačljiva" (ibid: 47).

Skupni imenovalec magijskega, religijskega, mitskega in znanstvenega načina mišljenja kot tudi skupni imenovalec načina mišljenja prebivalcev neevropskih in evropskih družb je torej težnja po redu, ki ga vzpostavlja univerzalni človeški duh s svojimi lastnostmi, ki pa so, po Lévi-Straussu, večinoma podobne strukturi jezika. Bistvena značilnost strukturiranja jezika pa je ta, da so pravila njegovega strukturiranja nezavedna.

S tem smo že pri tretjem temeljnem področju Lévi-Strausovega antropološkega raziskovanja, pri teoriji in analizi mita. K temu področju je Lévi-Strauss pristopil izrazito lingvistično, izhajajoč iz načel strukturalne lingvistike Ferdinanda de Saussurja ter svojega sodobnika in prijatelja Romana Jakobsona.

Lévi-Straussova opredelitev mita

Lévi-Strauss opaža temeljno kontradikcijo mita, ki je v tem, da je mit popolnoma slučajen in poljuben v smislu, da se v njem lahko primeri prav vse, da ni podrejen nikakršnim pravilom logike in kontinuitete in da je v njem možen kakršen koli odnos ali subjektov predikat. Če je torej vsebina mita tako poljubna, kako je potem mogoče, da so si miti na vseh koncih sveta tako podobni, se sprašuje. Podobno dilemo zaznava Lévi-Strauss v jezikoslovju "stare šole", ki predpostavlja, da določena skupina glasov ustreza določenemu smislu oziroma, v strukturalistični terminologiji, da označevalec sovпада z označencem. Zato so poskušali dojeti, katera notranja nujnost povezuje prav te smisle s prav temi glasovi. Problem pa je bil v tem, da so se v drugem jeziku isti glasovi povezovali z drugim smislom. Kontradikcija je bila, tako v jezikoslovju kot v mitologiji (vendar samo v strukturalni), rešena takrat, ko so ugotovili, da pomen v jeziku ni vezan na foneme, temveč na način, kako se ti medsebojno kombinirajo (Lévi-Strauss 1977: 215). S tem je Lévi-Strauss potegnil radikalno mejo med simbolističnimi¹⁴ (kasneje bomo videli, da tudi med funkcionalistično) metodami analize mita in strukturalno metodo interpretacije mita. Mitski simboli namreč nimajo nikakršnega apriornega, stalnega in večnega pomena, temveč njihov pomen izhaja iz njihovih medsebojnih odnosov. Tako kot so lingvisti identificirali najmanjše brezpomenske enote jezika, foneme, ki s svojo prisotnostjo ali odsotnostjo diferencirajo besede, je tudi Lévi-Strauss identificiral najmanjše enote mita, ki jih je imenoval mitemi. Odnosi med mitemi torej tvorijo pomen mita. Najbolj elementaren odnos med mitemi pa je opozicija. Binarni kod je torej kod dešifriranja odnosov med mitemi in s tem pomena mita.

Vendar mit ni navadno lingvistično dejstvo. Lévi-Straussova primerjava mita s poezijo, pri kateri se pri prevajanju velik del pomena izgubi, predvsem tisti del, ki pripada kontekstu, medtem ko vrednost mita, ne glede na prevod, vztraja, kaže na to, da mit spada na področje metagovorice. Zato je miteme potrebno iskati na nivoju stavka, oziroma mitem že vsebuje odnos ali celo paket odnosov (ibid: 218, 219). Na nivoju jezika je torej mitem že obremenjen s pomenom.

¹⁴ Med te Leach, ki sicer deli interpretacije mita na simbolistične in funkcionalistične, poleg psihoanalitikov prišteva tudi Frazerja in Cassirerja (Leach 1972: 48). Meletinski pa med simboliste prišteva tudi Campbella, Langerjevo in Eliadeja (Meletinski 1985: 46-76).

Mit oziroma mitski sistem, ki zaobsega vse verzije istega mita, torej vse mite z isto strukturo odnosov, pa ima dve dimenziji, sinhrono in diahrono dimenzijo. Diahrona dimenzija predstavlja časovno zaporedje mitemov, medtem ko sinhrona dimenzija predstavlja različne oblike istih odnosov.

Namen oziroma funkcija mita je, kot pravi Lévi-Strauss, pragmatična. Gre za poskus vzpostavitve logičnega modela za razrešitev različnih paradoksov, ki izhajajo iz radikalnega preloma med naravo in kulturo, torej iz, za Lévi-Straussa, temeljne opozicije, ki je vir vseh nadaljnjih opozicij.

Glede na to, da je bila v različnih antropoloških pristopih k mitu šola mit-ritual zelo uveljavljena, npr. pri evolucionistih, pri Malinowskem in Radcliffe-Brownu, je potrebno omeniti tudi Lévi-Straussov odnos do tega vprašanja. Metodološko gledano, pri njem povezava med mitom in ritualom, tudi če obstaja, ni bistvena, razen da se ritual upošteva kot del etnografskega konteksta, ki pa je pomemben.¹⁵

Formalistična in strukturalna metoda analize mita

Vladimir Propp (tako kot Müller in Dumézil po osnovni izobrazbi filolog) je l. 1928 v Rusiji, v okviru tamkajšnje formalistične šole, izdal delo *Morfologija pripovedke*,¹⁶ v kateri je predstavil izrazito strukturalen pristop k analizi pripovedk. Njegovo delo je dolgo časa ostalo skoraj neopazno, dokler ga ni razširil Praški lingvistični krog, zlasti njegov najpomembnejši predstavnik Roman Jakobson, ki je delo po letu 1940 prinesel tudi v Združene države Amerike. Lévi-Strauss je Proppu za njegov originalen pristop k analizi pripovedke naklonil vso priznanje. Ker pa so Lévi-Straussovemu strukturalnemu pristopu k analizi mita, ki je resda zelo podoben Proppovemu formalističnemu, pogosto očitali formalizem, se je opredelil tudi glede razlik med obema pristopoma.

S podrobnejšim prikazom Proppove formalistične metode analize pripovedke in z opredelitvami razlik med le-to in Lévi-Straussovemu strukturalno metodo analize mita bo Lévi-Straussovo pojmovanje mita postalo še bolj razvidno.

Proppova metoda v osnovi temelji na klasifikaciji oziroma na morfologiji. Morfologijo je Propp definiral kot "opis pripovedke glede na njene sestavne dele in glede na odnose le-teh drug do drugega in do celote" (Dundes 1965: 207).

Propp je kritiziral register narodnih pripovedk, katerega metodologijo je opredelil A. Aarne, sicer eden od ustanoviteljev t.i. finske šole obdelovanja pripovedk, ki je imela k svojemu predmetu izrazito pozitivističen pristop. Temeljlil je na geo-etnografskem grupiranju pripovedk po vnaprej izdelanem sistemu. Interpretacije so vsebovale razprostranjenost in osnovno strukturo motivov. V narodnem registru pripovedk, katerega pomemben prispevek k proučevanju pripovedk je ta, da je prvi uvedel šifriranje in numeriranje le-teh, jih je Aarne klasificiral glede na to, ali so glavni akterji pripovedke živali, pošasti, smešna bitja ipd.

¹⁵ Lévi-Straussova metoda analize mita je naletela na številne kritike. S kritiko, ki jo je bil deležen s strani klasičnih raziskovalcev mitov, se je mogoče seznaniti v Kirk 1974: predvsem str. 73-83. Kirkova kritika se nanaša predvsem na dve točki: prvič, ali Lévi-Straussova teorija in analiza mita velja za mite na splošno ali velja le za mite t.i. primitivnih družb (le-te namreč "neantropološki" raziskovalci mitov redno predpostavljajo), torej predvsem za totemske mite; drugič, ali ne izhaja struktura mitskih zgodb vendarle iz družbenega konteksta. Mimogrede pa omenimo, da Kirk v sodobnih študijah mita navaja tri glavne prispevke: študij mita v t.i. primitivnih družbah, s čimer so povezana predvsem imena Tylor, Frazer in Durkheim; Freudovo odkritje nezavednega in njegovo povezanost z miti in sanjami; Lévi-Straussovo strukturalna teorija mita (ibid: 42). Druge razdelave, aplikacije in kritike Lévi-Straussovega pristopa glej v: Jenkins 1979, Glucksmann 1974, Bennet 1996, Meletinski 1985, Durand 1991, Girard 1990; Hayes & Hayes 1972; Leach 1973; 1982; 1983; Kovačević 1985; Kordić 1990.

¹⁶ Prim. Propp 1982.

Propp pa na stotih primerih Afanasijeve zbirke narodnih pripovedk dokazuje, da imajo zgodbe, ki na podlagi takega principa klasifikacije padejo v različne skupine, lahko popolnoma isto strukturo, ne glede na to, katere osebe so nosilci funkcij. Če povemo bolj slikovito, zgodba je lahko ista, ne glede na to, ali je junak zmaj, volk, čaravnica ali pošast. S to potezo je Propp vzpostavil distinkcijo med abstraktnimi funkcijami ali konstantami in variablami, torej ostalimi elementi pripovedke, ki jih razvršča predvsem pod motivacije in veze, pa tudi pod nosilce funkcij. Variable so zgodovinsko in kulturno motivirane, torej so popolnoma kontekstualne. Tako npr. v določenem kulturnem kontekstu kot zlobno bitje percipirajo Jago Babo, v drugem kulturnem okolju pa to isto zlobno bitje predstavlja npr. zmaj. Konstante, ki so, po Proppu, bistvene za analizo pripovedk, se nanašajo na akcijo, na dela, katerih izvrševalci so variable. Konstanta v stavku "Perun je s kamnom ubil kačo" je "je ubil". Tudi v stavkih "Bog s strelom ubije pošast" ali "Jurij z mečem pokonča zmaja" je konstanta ista in zato imajo stavki isto strukturo. Osebe Perun, Jurij in Bog, orožja kamen, meč in strela ter žrtve kača, pošast in zmaj so variable, odvisne od kulturnega okolja pripovedke, konstanta pa je Proppova funkcija "likvidacija".

Tako dobimo nekaj podobnega Saussurjevi ločitvi med paradigmo, ki je Proppova konstanta, in sintagmo, ki je Proppova variabla. Dobimo tudi Lévi-Straussovo diahrono strukturo mita, ki je zaporedje Proppovih konstant oziroma abstraktnih funkcij, ki tvorijo zgodbo pripovedke, in sinhrono strukturo mita, ki predstavlja Proppovo menjavanje nosilcev teh abstraktnih funkcij ali konstant. Samo konstanto pa lahko izenačimo z Lévi-Straussovim mitemom.

Propp je kmalu ugotovil, da je število konstant zelo omejeno in da se pogosto ponavljajo. Identificiral jih je 31, vsaka pa je v njegovem sistemu dobila svojo šifro. Konstantni oziroma ponavljajoči elementi pripovedk so naslednji: oddaljevanje, prepoved in kršitev prepovedi, nasprotnikova izvidnica in poročanje nasprotniku o junaku, podtaknitev in soudeležba, poškodovanje ali pomanjkljivost, posredovanje, začetek protiakcije, odhod, darovanje in junakova reakcija, pridobitev čarobnega sredstva, transpozicija, borba, zaznamovanje junaka, zmaga, likvidacija pomanjkljivosti, junakov povratek, pregon in rešitev pred pregonom, inkognito prihod, pretenzije lažnega junaka, težka naloga in rešitev naloge, prepoznavanje in razkrinkavanje, transfiguracija, kaznovanje in svatba. Te funkcije so struktura narodne pripovedke.¹⁷ Vse funkcije niso prisotne v vsaki pripovedki, njihovo zaporedje pa je, kot zatrjuje Propp, konstantno. Na podlagi kombinacije šifer, ki jo je dobila analizirana pripovedka, je bila le-ta uvrščena v klasifikacijski sistem.

Število variabel oziroma vezi in motivacij pa je neomejeno.

Propp je definiral tudi sedem, v vseh narodnih pripovedkah ponavljajočih se vlog, ki so: nasprotnik, darovalec, pomočnik, kraljeva hči ali njen oče, pošiljatelj, junak in lažni junak. Njihovo območje delovanja - razporeditev funkcij po vlogah - povezuje model vlog z modelom funkcij. Vendar je poudarek Proppove metode predvsem na modelu enaintridesetih funkcij.

Proppova metoda analize pripovedke s tem prikazom sicer ni izčrpana, za primerjavo z nekaterimi Lévi-Straussovimi predpostavkami analize mita pa zadostuje.

Prva razlika med strukturalnim in formalističnim pristopom je v Proppovem razlikovanju med mitom in pripovedko. Kot pravi Lévi-Strauss v članku *Struktura in*

¹⁷ Mimogrede omenimo Burkertovo sociobiološko razumevanje Proppovih funkcij kot serijo simbolično preoblikovanih bioloških nujnosti in njegovo pojmovanje, da organizirajoči princip pripovedke deluje na ravni biologije. Več o tem v Burkert, W. 1996: predvsem str. 62-65.

forma,¹⁸ v katerem je podal svoje mnenje o Proppovem delu, Propp predpostavlja, da je zgodovinsko mit predhodil pripovedki in da so miti izvor pripovedk. Lévi-Strauss pa meni, da etnografsko izkustvo kaže, da tako mit kot pripovedka uporabljata isto substanco, vendar vsak na svoj način. Pripovedke tako, po njegovem mnenju, vsebujejo iste opozicije kot miti, le da so te v pripovedki šibkeje izražene (Lévi-Strauss 1988: 117). Metodološko načelo strukturalne analize mita torej ni zgodovinskost, temveč je, analizirati mit tam, kjer je še živ, in pojmovati mit in pripovedko kot dva pola istega kontinuuma. Nasploh je Lévi-Strauss glede izvirnega teksta zelo skeptičen. Iskati izvorni mit, ali, kar je bilo eno Boasovih načel raziskovanja mitov, proučevati ga v izvornem jeziku, se mu zdijo popolnoma nepotrebne in preveč rigorozne metodološke omejitve. Kajti, po njegovem mnenju, izvorni tekst sploh ne obstaja. Vsak mit je le prevod in odstopanje od drugih mitov in v tem smislu je kot čisto relevantno verzijo mita potrebno upoštevati tudi njegovo interpretacijo.¹⁹

Lévi-Strauss ugiba, ali se Propp morda ne zateka v zgodovino zato, ker mu manjka kontekst. Propp namreč meni, da variabel ni mogoče analizirati zaradi njihove izrazito kontekstualne narave. Lévi-Strauss se temu odločno zoperstavlja. Ne samo, da je potrebno konstante postavljati v medsebojni odnos in na tak način dešifrirati mit, tudi variable imajo svoj pomen. Zato postavi Lévi-Strauss tri temeljna pravila analize mita:

"1. Mit naj se nikoli ne razlaga na enem nivoju. Ne obstajajo pooblaščen obrazložitve, ker je vsak mit sestavljen iz postavljanja v odnos več ravni razlag.

2. Mit naj se nikoli ne razlaga sam, temveč v njegovem odnosu do drugih mitov, ki, vzeti skupaj, tvorijo eno skupino transformacij.

3. Skupina mitov naj se nikoli ne razlaga sama, temveč v zvezi z:

a) drugo skupino mitov;

b) etnografsko družbe, iz katere izhajajo. Ker če se miti vzajemno menjavajo, ena zveza iste vrste združuje na njihovi transverzalni osi različne ravnine, znotraj katerih se odvija celo družbeno življenje, od tehnično ekonomskih oblik dejavnosti, do političnih in družinskih struktur, estetskih izrazov, obrednih dejanj in religiozних verovanj." (ibid: 160)

Propp je odkril, da je vsebina zgodb zamenljiva, vendar je menil, da je ta zamenljivost nekaj poljubnega. Lévi-Strauss pa trdi, da imajo tudi substitucije svoje zakonitosti (ibid: 122). Tudi variable tvorijo sistem, ki zaobsega celoto variabel, njihove kompatibilnosti in nekompatibilnosti ter etnografski kontekst.

Temeljno razliko med formalizmom in strukturalizmom in s tem tudi izvor nesoglasij okoli vprašanj konteksta in zgodovinskosti Lévi-Strauss vidi v različnem pojmovanju problema forme in substance. V omenjenem članku pravi takole: "Za formalizem morata biti ti dve področji popolnoma ločeni, kajti samo forma je inteligibilna, medtem ko je vsebina zgolj ostanek brez označevalne vrednosti. Za strukturalizem to nasprotje ne obstaja: ne obstaja na eni strani abstraktno in na drugi strani konkretno. Forma in vsebina sta iste narave, podvrženi sta enaki analizi. Vsebina črpa svojo realnost iz svoje strukture, tisto, kar pa imenujemo oblika, je "strukturiranje" lokalnih struktur, ki tvorijo vsebino." (Lévi-Strauss 1988: 119) Ali kot to opredeljuje Žižek: "...strukturalizem je 'logika konkretnega', kjer struktura ni več formalna občost, skupna partikularnim variantam, marveč je logika samih permutacij, skozi katere se

¹⁸ Članek je objavljen v Lévi-Strauss 1988: 103-132 in v Propp 1982: 203-239. Na tem mestu, str. 239-265, najdemo tudi Proppov odgovor na Lévi-Straussovo kritiko.

¹⁹ Postavitev mita in njegove interpretacije na isto raven je metodološka inovacija, ki izključuje privilegirano interpretacijo mita, ki naj bi bila pravilna in resnična. Izključuje torej metapozicijo pri interpretaciji mita.

proizvede bogastvo posebnih variacij - struktura je pravilo pretvorb, ki nam omogoči dojeti posebne variacije prav v njihovi posebnosti" (Žižek 1985: 367).²⁰

Formalistična ali morfološka analiza pripovedke se s svojim zaporedjem enaintridesetih funkcij izteče v metapripovedko, v abstraktno formo, ki nikjer ne obstaja in nima več nikakršnega pomena. Strukturalna analiza mita, ki temelji na analizi binarnih opozicij mitemov, pri čemer upošteva tako mitski kot etnografski kontekst, pa se izteče v specifično formulo paradoksa med kulturo in naravo, ki obstaja v konkretni družbi.²¹

Različice strukturalne metode analize mita

Roland Barthes, francoski strukturalist, se je ukvarjal predvsem z literaturo in sodobnimi mitologijami kot semiološkimi in ideološkimi sistemi. Pri tem je izhajal iz Saussurjevega predloga o semiologiji kot novi znanosti, ki bi se ukvarjala z raziskovanjem kulture kot sistema znakov po modelu jezika kot sistema znakov (prim. Saussure 1969: 25).

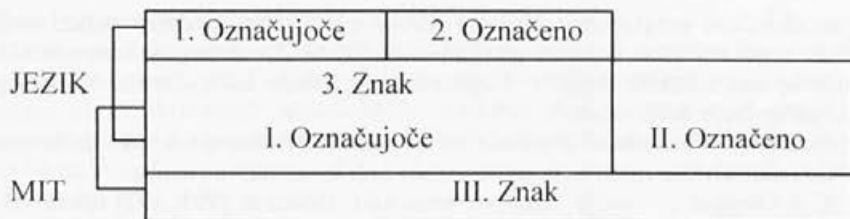
Saussurjevo prvo metodološko načelo strukturalne lingvistike je ločnica med jezikom in govorom (prim. ibid: 18). Objekt lingvistike je jezik kot družbena ustanova, zbir konvencij in kot tak je splošen, nujen, od posameznika neodvisen fenomen. Govor pa je individualna realizacija jezika, posameznik je v govoru aktiven in do neke mere svoboden v kombinacijah elementov jezika. Zato se v govor vpletajo sociološki, psihološki, ideološki, poetični faktorji, ki, po Saussurju, ne morejo biti predmet lingvističnega raziskovanja. Mimogrede, ravno v tem je zagata semiologije - če proučuje kulturo kot sistem znakov, mora preseči metodološko ločnico med govorom in jezikom oziroma mora biti zmožna proučevati sistem znakov, ki so zgodovinsko, politično socialno, psihološko estetsko itd. obremenjeni. Barthes v delu *Književnost, mitologija, semiologija* definira semiologijo takole: "Semiologija je znanost o formah, ker raziskuje pomene neodvisno od njihove vsebine." (Barthes 1979: 231)

Barthesovo metodo analize mita bi lahko poimenovali "semiologija konotacije". Mit definira kot govorico, torej kot formo, način označevanja in kot semiološki sistem (ibid: 229-231). Mita, po Barthesovem mnenju, ne opredeljujeta njegov predmet ali njegova vsebina, kajti vsaki mitski vsebini je lahko pripisan poljuben pomen.

Osnova semiologije je "tridimenzionalna shema" (ibid: 233), ki jo tvorijo označevalec, označenec in znak kot asociativna vsota prvih dveh. Tudi v mitu, kot pravi Barthes, najdemo tridimenzionalno shemo, le da mit temelji na semiološkem sistemu, ki mitu že predhodi in je zato drugostopenjski semiološki sistem (ibid: 234). To pomeni, da tisto, kar je v prvem sistemu znak, postane v drugem sistemu označevalec za nov označenec. Grafično je Barthes to ponazoril takole:

²⁰ V članku *Claude Lévi-Strauss ali nemožna struktura* (Žižek 1985: 365-381) Žižek razdeljuje Lévi-Straussov domet v dojetanju strukture. Kot njegovo temeljno odkritje omenja odkritje funkcije označevalca *mana*, ki nakazuje, kako vsaka simbolna struktura vsebuje element, ki nima nekega določena pomena, marveč pomeni samo navzočnost pomena v opoziciji z njegovo odsotnostjo. Naslednji korak, ki ga je, po mnenju Žižka, storil Lévi-Strauss, je dojetje tega, da se struktura strukturira okoli lastne nemožnosti, da je torej sama struktura poskus, da bi simbolno artikulirali nesimbolizirano, travmatično jedro. Pri tem lahko omenimo Lévi-Straussovo definicijo funkcije mitov, ki je v tem, da mit poskuša razrešiti neko temeljno zagato, nek družbeni antagonizem, skozi njegovo ponovitev v drugem antagonizmu, skozi njegovo spreminitev itd. Pri tretjem koraku k "nemožni strukturi", ki ga označuje Lacanova ne-cela struktura, pa se, kot pravi Žižek, Lévi-Strauss v svojem dojetanju strukture ustavi.

²¹ Več o primerjavi med strukturalizmom in formalizmom: Jameson 1978.



Sistem jezika Barthes poimenuje jezik-objekt, ker ga mit vzame kot sredstvo za izgradnjo lastnega sistema; le-tega pa imenuje meta jezik (ibid: 235). Tako se na denotativnost znaka pripleti nek parazitski sloj - konotacija. Osnovni znak začne pomeniti še nekaj drugega. Seveda pa se postavlja vprašanje, ali je sploh možen znak, ki bi bil samo denotativen, ki ne bi vseboval nekega parazitskega pomena, bodisi ideološkega, političnega, estetskega ipd. Ali ni ravno čista denotativnost jezika pravi mit jezika?

Mit kot označevalec se tako izkazuje na dvoumen način: istočasno je smisel in forma. Na nivoju jezika-objekta deluje kot smisel, na nivoju mita pa kot forma, kot je to poimenoval Barthes (ibid: 237). Kot smisel vsebuje celoten sistem vrednosti: zgodovino, geografijo, etiko, zoologijo itd., kot forma pa išče pomen, ki bi ga izpolnil (ibid: 238).

Mitski pojem oziroma označeno Barthes opredeljuje kot brezoblično, nestabilno, megljeno maso - je torej izredno odprt. Njegova enotnost in povezanost temeljita predvsem na funkciji. Na razpolago ima neomejeno množico označevalcev. Mitski pojem nikakor ni stalen, temveč je zgodovinski - lahko nastane, izgine, se spremeni, razbije. Delo mitologa oziroma naloga dešifriranja mita po Barthesu sestoji predvsem iz sposobnosti poimenovanja pojma (ibid: 241).

Na podlagi tega Barthes predlaga tri načine branja mita:

"1. Če se ravnam glede na prazno označevalno, puščam pojmu, da brez dvoumnosti zapolni mitsko formo in dobim enostaven sistem, v katerem pomen postane dobeseden: zamorec, ki pozdravlja, je primer francoskega carstva, je njegov simbol. Takšno ravnanje je lastno na primer ustvarjalcu mita, časopisnemu uredniku, ki izhaja iz pojma in zanj išče ustrezno formo.

2. Če se ravnam glede na polno označevalno, v katerem jasno razlikujem smisel od forme in s tem tudi izkrivljanja, ki ga eden drugemu povzročata, razbijem pomen mita in ga pojmujem kot prevaro: zamorec, ki pozdravlja, postane alibi francoskega carstva. Ta način ravnanja je svojstven mitologu: on dešifrira mit in razbira izkrivljanja.

3. Nazadnje, če se ravnam glede na označevalno mita kot na nedeljivo enotnost smisla in forme, dobim dvoumen pomen: odgovarjam temeljnemu mehanizmu mita, njemu lastni dinamiki, postanem bralec mita: zamorec, ki pozdravlja, ni več primer, simbol, še manj alibi: on je sama prisotnost francoskega carstva" (ibid: 248-249).

Barthes tako zagotavlja, da mit nič ne skriva, niti nič ne razkriva, temveč izkrivlja.

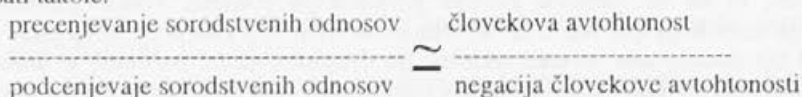
Pierre Maranda mite definira kot "stilistično definirane diskurze, ki izražajo močno komponento semantičnih sistemov" (Maranda 1972: 13). Enostavneje povedano, gre za strukturirane, kulturno-specifične semantične sisteme, ki članom določene kulturne regije omogočajo medsebojno sporazumevanje in soočanje z neznanim (ibid.). Tudi Maranda v mitih in nasploh v simbolnih sistemih definira "paradigmatske sete", ki so zbir simbolov, nanašajočih se na isto semantično funkcijo (pri čemer se zaveda, da imajo simboli v različnih kulturah različen pomen in vzpostavljajo različne vezi), in "sintagmatske verige", ki jih tvorijo simboli različnih paradigmatskih setov, ki pa so med seboj povezani (ibid: 14). Znotraj semantičnih univerzumov posameznih kulturnih

regij so določene kombinacije običajne, druge so dopustne, vendar redke, tretje so poetične, četrte arhaične, nekatere pa so tudi izključene. Zaradi tega je komunikacija pri prehodu iz ene kulturne regije v drugo otežena; naloga komparativne analize pa je ravno omogočanje teh prehodov.

Sicer pa je Maranda strukturalno analizo mitov avtomatiziral, tako da jo izvaja s pomočjo računalniške analize, ki mu omogoča tudi kvantitativno analizo.²²

A. J. Greimas je v svoji "narativni semiotiki" (Močnik 1994: 192) upošteval tako Proppovo kot Lévi-Straussovo metodo. Meni, da je mogoče mitologijo kot metajezik analizirati pod pogojem, da analitik najprej izbere enote merjenja, katerih manipulacija - njihove relacije in korelacije - omogoča postopno rekonstrukcijo strukturalnih enot in celotnega mitološkega sistema.

Izhaja iz rezultata Lévi-Straussove analize Ojdipovega mita, ki ga je mogoče zapisati takole:

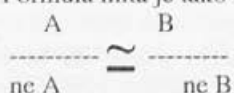


Iz tega obrazca je Greimas izpeljal pravila strukturalne analize mita, ki so naslednja:

1. Informacije, ki jih posamezni označevalci v mitu vsebujejo (predvidevamo, da so mišljeni mitemi, op.M.H.), morajo biti zreducirane na majhno število enot pomena.

2. Pomeni morajo biti organizirani v sistem binarnih relacij, in sicer po dveh kriterijih: a) odsotnosti/prisotnosti distinktivne značilnosti, v smislu A vs. ne A; in b) dva para morata med seboj korelirati (Greimas 1973: 163-169).

Formula mita je tako zelo preprosta:



Edmund Leach, sicer učenec Malinowskega in, kot sam pravi, po duši funkcionalist, je Lévi-Straussovo metodo analize mita tako kritiziral kot uporabljal, in sicer predvsem na analizi biblijskih mitov.

Kot smo omenili že v uvodu, Leach definira mit v funkcionalistični maniri kot sveto zgodbo o preteklosti, s funkcijo, da opraviči sedanost (Leach 1988: 18). Po tej definiciji je mit resničen za tiste, ki vanj verjamejo, in je popolnoma brezpredmetno, ali je resničen tudi v izkustvenem smislu. Kot sam pravi, pa je za Lévi-Straussa pri mitu bistveno to, da je mitski, torej neresničen v izkustvenem pogledu (ibid: 19).

Sicer pa Leach ne sprejema Lévi-Straussove metodološke omejitve, po kateri je mogoče njegovo metodo pravilno uporabiti zgolj na "hladnih", torej t.i. primitivnih družbah. Za Leacha kot predstavnika britanske socialne antropologije obstaja pojem kulture samo v ednini in ne pristaja na delitev kultur na "hladne" in "topele". Spremembe in preoblikovanja obrazca strukture, ki zanimajo Leacha, se nanašajo na en družbeni sestav v sinhronem stanju in diahronem razvoju. Nedopustno pa se mu zdi primerjanje bistveno različnih družbenih sestavov (ibid: 7,8).

Večina razlik med Leachom in Lévi-Straussom pri analizi mita izhaja iz temeljnih teoretskih razlik med strukturalizmom in funkcionalizmom in Leach je v tem pogledu s svojo strukturalno analizo mita opravičeno določeno sintezo obeh pristopov, ki pa bi jo bilo

²² Kako potekata avtomatična strukturalna in kvantitativna metoda analize mita ter kako je potrebno pripraviti podatke, je Maranda podrobno opisal v članku *Qualitative and Quantitative Analysis of Myths by Computer*; v Maranda 1973: 151-161.

potrebno bolj podrobno preučiti.²³

Strukturalni pristop k analizi mita, tako v Proppovi kot v Lévi-Strausovi različici, je vzbudil med raziskovalci od antropologov do literarnih teoretikov veliko zanimanja in razvijanja modificiranih strukturalnih modelov. Tako lahko med nadaljevalci strukturalnega pristopa k mitu omenimo še Meletinskega, Segala, Armstronga, Dundesa in Jacobsona.

8. FUNKCIONALISTIČNI IN STRUKTURALNI PRISTOP - PRIMERJAVA

Tako funkcionalistični kot strukturalni pristop k mitu sta mnogo prispevala k razumevanju in zmožnosti interpretacije mita. V določenih pogledih sta naredila bistven in ploden prelom s predhodno obstoječimi pristopi k mitu, ne samo s tistimi, ki izhajajo iz antropologije, temveč tudi s filološkimi, psihološkimi in teološkimi pristopi, ki bi jih lahko spravili pod skupen imenovalec simbolizma.

Vendar se je izkristaliziralo nekaj bistvenih razlik med funkcionalističnim in strukturalnim pojmovanjem mita in reda.

Omenili smo že, da se Lévi-Strauss ni docela strinjal z Durkheimovim temeljnim načelom, da je logična misel družbenega izvora, torej se ni mogel docela strinjati tudi z Evans-Pritchardovo tezo o družbenosti asociacij. Kot omenja Yalman, je Lévi-Strauss poskušal demonstrirati relativno avtonomnost "realnosti pravil", tako sorodstvenih kot ekonomskih, političnih in drugih (Yalman 1973: 73). Družbeni red naj bi imel neko avtonomno eksistenco. Razlog takega razmišljanja je Lévi-Strausovo prepričanje, da je namreč tudi mentalna aktivnost popoloma determinirana, vse do svojih najbolj nepomembnih podrobnosti. Vendar, v primerjavi s funkcionalistično vizijo, ne gre za determiniranost z družbenimi dejstvi oziroma z družbeno infrastrukturo, npr. z ekonomskimi odnosi, politiko, sorodstvom ipd. Mentalna aktivnost je po Lévi-Straussu notranje determinirana z omejitvami kategorične in logične narave. Med temi lastnostmi univerzalnega človeškega duha in družbenimi dejstvi pa obstaja kompleksen odnos. Tako npr. asociacije ne odražajo zgolj družbenih dejstev in kolektivnih predstav, temveč tudi strukturo človeškega duha.

V Lévi-Strausovi perspektivi sta torej neposredna realnost, ki jo živimo in si jo zdravorazumsko razlagamo, ter družbeni red posredovana s strukturo človeškega duha, ki pa je, kot smo že omenili, nezavedna. Do njene narave se lahko dokopljemo, če jo primerjamo s strukturo jezika. Struktura jezika je na najelementarnejšem nivoju struktura razlik med omejenim številom brezpomenskih osnovnih elementov, fonemov. Isto velja na ravni znaka. Pomen nekega konvencionalnega znaka je vsota vseh njegovih razlik od pomenov vseh drugih znakov. Pozitivna prisotnost materialne realnosti torej temelji na nečem čisto drugem od same sebe, na goli negativnosti, na razliki med enim in drugim elementom sistema. Zato, pravi Lévi-Strauss, "morajo znanosti o človeku jasno uvideti, da se celotna stvarnost njihovega proučevanega predmeta ne nahaja na tisti ravni, ki jo opaža subjekt" (Lévi-Strauss 1974: 19).

Na ravni teorije in analize mita to pomeni, da mit, glede na to, da je lingvistično dejstvo, strukturirano kot metagovorica, ne prikazuje neposredno družbene realnosti, s tem pa je njegova uporabnost kot dokumentarnega gradiva zmanjšana. Odnos med

²³ Več o Leachovem pristopu k analizi mita s številnimi empiričnimi primeri glej v Leach, E.: *Claude Lévi-Strauss*. Prosveta, Beograd, 1982; *Kultura i komunikacija*. Prosveta, Beograd, 1983; Leach, E. (ed.): *The Structural Study of Myth and Totemism*. Tavistock Publications, London, 1973; Leach, E., Aycock, A.D.: *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*. August Cesarec, Zagreb, 1988 in v Hayes & Hayes: *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. M.I.T. Press, Cambridge 1972, str. 47-61 in 123-133.

mitom in stvarnostjo je, kot pravi Lévi-Strauss, dialektičen; in institucije, opisane v nekem mitu, so v konkretni družbi lahko čisto drugačne (Lévi-Strauss 1988: 161). Zato britanskim strukturfunkcionalistom očita, da iščejo strukturo na ravni empirične stvarnosti.²⁴

Kot smo že omenili, funkcionalisti mit razlagajo izrazito kontekstualno. Mit interpretirajo iz konkretnega družbenega konteksta, kjer so predhodno bili na terenskem opazovanju. S tem so funkcionalisti sicer naredili velik korak v prekinitvi z apriornimi simbolističnimi razlagami. Vsak mitski element je tako odvisen od konkretnega družbenega konteksta in podobni mitski simboli imajo lahko, če izhajajo iz različnih družbenih kontekstov, različen pomen. Vendar pa funkcionalisti mit razlagajo "od zunaj". Pomen mita je njegova funkcija, ki jo ima v družbenem sistemu kot celoti. Najbolj banalna in pogosta interpretacija te vrste je, da mit razlaga in opravičuje določeno ekonomsko, sorodstveno ali politično institucijo.

Lévi-Strauss pa poudarja dvojno determiniranost mita. Vsako diferencialno odstopanje, do katerega prihaja med posameznimi verzijami mita, je funkcija dveh dejavnikov. Eden je notranje narave in izhaja iz tega, da je vsak mit povezan z nizom predhodnih verzij in s skupinami tujih verzij. Lahko bi rekli, da daje strukturalna analiza temu dejavniku prednost, saj Lévi-Strauss, ko razlaga metodološko nujnost ukinitve subjekta pri interpretaciji mita, pravi: "... to nalaga zavesti, da vse, kar je v zvezi z mitom, pojasnjuje izključno z mitom samim. S tem izključujemo stališče študij, ki mit raziskujejo od zunaj, in tako najdevajo njegove zunanje vzroke. Nasprotno, treba je priti do prepričanja, da se izza vsakega mitskega sistema nahajajo - kot odločilni dejavniki - drugi mitski sistemi" (Lévi-Strauss 1974: 16).

Drugi dejavnik spreminjanja mita pa je vpliv konkretnega družbenega konteksta, ki nalaga preoblikovanje določenega mitskega elementa, iz česar sledi, da se mitski sistem reorganizira zaradi usklajevanja razlik z zunanjimi nujnostmi (ibid: 17).

Lévi-Strauss v zvezi s tem še pravi, da nam miti sicer mnogo povedo o družbah, iz katerih izhajajo, pomagajo pri razlaganju njihovih nevidnih mehanizmov, pojasnjujejo razloge za obstoj verovanj, običajev in ustanov, ki izgledajo na prvi pogled nerazumljivi, najbolj pomembno pa je to, da nam nakazujejo posamezne vidike delovanja človeškega duha, ki so tako obstojni tekom časa in tako razprostranjeni po svetu, da jih moramo smatrati za fundamentalne (ibid: 20).

Če smo že izpostavili razlike med funkcionalizmom in strukturalizmom v njihovih pojmovanjih reda in mita, pa dodajmo še to, da se oba pristopa strinjata v tem, da mit odraža red.²⁵

9. SKLEP

Ugotovimo lahko, da sta v antropološki teoriji mit in red univerzaliji. Prav tako obstaja med različnimi šolami konsenz o tem, da je mit dejavnik vzpostavljanja družbenega reda. Antropološko izkustvo, ki se je napajalo predvsem v drugačnih, neevropskih kulturah, kaže na to, da so oblike družbenega reda lahko zelo različne.

²⁴ Več o strukturfunkcionalnem pojmovanju družbene strukture glej Radcliffe-Brown 1994: zlasti str. 16-18.

²⁵ Čeprav s strukturalizmom zaključujemo pregled antropoloških pristopov k mitu, je potrebno omeniti še vsaj dva, ki pa ju na tem mestu ne bomo podrobno predstavljali. O simbolističnem pristopu glej Geertz, C.: *The Interpretation of Culture*. Basic Books, New York, 1973, zlasti poglavje *Religion As a Cultural System*, str. 87-125. O pristopu kognitivne antropologije, predvsem nove etnografije, ki med drugim izhaja iz Chomskyjeve univerzalne gramatike in definira kulturo kot kod, mit pa kot sub-kod, glej Boyer, P. (ed.): *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Splošen sklep, ki ga lahko potegnemo iz izkušnje kulturnega relativizma, je, da družbeni red pravzaprav nima nekega naravnega temelja, temveč je stvar družbenega dogovora, tradicije in vzgoje, na nivoju mentalnih operacij pa klasificiranja in določanja stvarem njihova mesta in funkcije v sistemu. Strukturalizem pa nas je opozoril na to, da položaj stvari v sistemu nikakor ni poljuben.

Mit je eno od sredstev reprodukcije, integracije in vzdrževanja stabilnosti družbenega reda. Še posebej se nanaša na njegove bolj problematične vidike, kot so npr. prehodi iz enega starostnega obdobja v drugo, rojstvo, smrt, produkcija in razdelitev dobrin, sorodstvena razmerja, avtoriteta institucij in posameznikov, nepredvidljivost narave ipd.

Ker je torej v antropološki perspektivi temeljna vsebina mita družbeni red, se antropološke interpretacije mita nanašajo predvsem na iskanje vzporednic in povezav med mitom in družbenim redom.

Tako je evolucionistična paradigma mit raziskovala s pomočjo komparativne metode in ga interpretirala na podlagi njegove geneze in z opredelitvijo mentalnih pogojev, ki so mit generirali. Pri tem so mit opredeljevali kot izrazito iracionalen, družbe, v katerih je mit živ, pa kot primitivne družbe.

Difuzionistični pristop k mitu temelji na korektnem zapisu mita, na kartografiji njegove razprostranjenosti in na iskanju zgodovinskih in psiholoških motivov razprostranjenosti določene mitske zgodbe.

Temeljni obrat od evolucionistične diahronne perspektive k sinhroni in funkcionalni perspektivi je, tako v antropologiji širše kot tudi pri pojmovanju in analizi mita, storila funkcionalistična teorija. Za funkcionalizem je pri interpretaciji mita bistvena funkcija mita v družbi. V pragmatičnem funkcionalizmu Malinowskega je funkcija mita opredeljena z njegovim prispevkom k zagotavljanju univerzalnih bioloških potreb človeka. Strukturfunkcionalisti pa so funkcijo mita opredeljevali z njegovim prispevkom k reprodukciji in stabilnosti družbene strukture. Temeljno izhodišče analize mita v funkcionalistični analizi je konkreten družbeni kontekst.

Iracionalnost mita za funkcionaliste ni več bistveno vprašanje, kajti iracionalnost je lahko funkcionalna pri vzdrževanju nekonfliktnosti in stabilnosti družbenega reda. Lahko bi rekli, da je za funkcionaliste racionalno tisto, kar je funkcionalno, kar prispeva k nemotenemu delovanju in reprodukciji družbe. Zato ni pomembno, ali so posamezni miti, verovanja in obredne prakse "objektivno racionalni", temveč je bistvenega pomena to, da pripadniki določene družbe ta verovanja in te prakse dojemajo kot racionalna, logična, konsistentna in predvsem zavezujoča. Funkcionalisti zato raziskujejo družbeno specifične racionalnosti.

Strukturalizem oziroma njegov najpomembnejši predstavnik v antropologiji, Lévi-Strauss, je ravni analize mita bistveno razširil. Pomen mita je iskal na treh ravneh: prvič, v družbenem kontekstu, ki ga je opredeljeval kot celoto tehnično-ekonomskih oblik dejavnosti, političnih in družinskih struktur, estetskih izrazov, obrednih dejanj in religioznih verovanj; drugič, v mitskem kontekstu, pri čemer sta možni dve opredelitvi mitskega konteksta: lahko gre za skupino mitov z isto strukturo ali pa za skupino mitov določene družbe; tretjič, v opozicionalnih odnosih med mitemi v posameznem mitu. Na tri-stopenjsko analizo mita bistveno vpliva struktura mita. Po ugotovitvah strukturalistov je mit strukturiran kot govorica na drugo stopnjo, torej kot metagovorica.

Primerjavo antropoloških pristopov k analizi mita podajamo v naslednji tabeli, v kateri vertikalna linija vsebuje elemente antropološke analize mita in njihovo razprostranjenost po posameznih pristopih (horizontalna linija), kot to izhaja iz teoretskih izhodišč posameznega pristopa.

pristop k analizi mita	komparativna filologija	antropološki pristopi			
		evolu- cionizem	difuzio- nizem	funkcio- nalizem	strukturalizem
(izvirni) tekst	X	X	X		
prostorska razprostranjenost	X	X	X		X
obred		X		X	
geneza	X	X	X		
simbolizem	X	X			
komparacija	X	X			X
družbeni kontekst			X	X	X
teren			X	X	X
funkcija				X	X
struktura					X
diahron vidik		X	X		
sinhron vidik				X	X

Še ena rdeča nit se je neprestano vlekla skozi analizo antropoloških pristopov k mitu in redu - vprašanje razlike med mitsko in znanstveno mislijo. Tudi glede tega vprašanja se v antropološki teoriji krešejo različna mnenja. Kot najbolj plodni se izkažejo pristopi, ki poskušajo najti skupni imenovalec različnih oblik misli. Tako je Lévi-Strauss ugotavljal, da je kategorija reda tak skupni imenovalec, Evans-Pritchard pa je poudarjal družbeno pogojenost in s tem relativno objektivnost različnih oblik misli.

Če povzamemo prispevke antropološke teorije k analizi mita, so ti naslednji: proučevanje mita v družbah, kjer je le-ta živ; osebna izkušnja življenja v teh družbah; korektno zapisovanje in zbiranje mitskega gradiva; analiziranje mita v skladu s kontekstom, v katerem se nahaja; odkrivanje funkcije mita v konkretni družbi; prekinitev z apriornimi simbolističnimi razlagami mitskih simbolov; uporaba odkritij strukturalne lingvistike pri proučevanju mita. To so danes temeljna načela v antropološki analizi mita in pomembne novitete v zgodovini raziskovanja mita.

Seveda pa lahko tudi v antropoloških pristopih k mitu zaznamo epistemološki začarani krog, ki ga lahko formuliramo takole: če je temeljna hipoteza o mitu, zlasti v socialni antropologiji, da mit generira in odraža družbeni red, je metoda interpretiranja mita taka, da to hipotezo potrjuje. Vzemimo za primer sicer zelo učinkovit funkcionalistični pristop (predpostavka funkcionalistov je, da je mit funkcionalen za družbeni red): funkcionalistična metoda analize mita je poiskati funkcijo mita v konkretni družbi; interpretacija mita je, da je mit funkcionalen za družbeni red v tej družbi.

Munz meni, da je edini način, da bi se izognili tej krožnosti, poskušati odkriti, ali morda struktura mitskega sistema že sama po sebi ne vsebuje metode interpretacije, torej metode, ki je mitologiji inherentna. Meni tudi, da se je Lévi-Strauss s strukturalno analizo mita, ki mit analizira prvenstveno iz mitskega sistema, od znotraj, temu že zelo približal (Munz 1973:4).

VI. VIRI IN LITERATURA

- Barthes, R. 1979: Književnost, mitologija, semiologija. Beograd: Nolit.
 Bascom, W. K. 1965: Folklore and Anthropology; v Dundes, A. (ed.): str. 25-33.
 Bascom, W. K. 1965a: Four Function of Folklore; v Dundes, A. (ed.): str. 279-298.
 Bennett, C. 1996: In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions. London: Cassell.

- Boas, F. 1966: *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press.
- Bohannan, P., Glazer, M. 1973: *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Boyer, P. 1993: *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandon, S. G. F. 1958: *The Myth and Ritual Position Critically Considered*; v Hook, S.H. (ed.): str. 261-291.
- Burkert, W. 1996: *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*. London: Harvard University Press.
- Dorson, R. M. 1965: *The Eclipse of Solar Mythology*; v Dundes, A. (ed.): str. 57-83.
- Dumézil, G. 1987: *Tridelná ideologija Indoevropejcev*. Ljubljana: Škuc.
- Dumézil, G. 1996: *Mit in epopeja*. Ljubljana: Hieron.
- Dundes, A. (ed.) 1965: *The Study of Folklore*. New York: Englewood.
- Dundes, A. (ed.) 1984: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkley: University of California Press.
- Durkheim, E. in Mauss, M. 1963 (orig. 1903): *Primitive Classification*. London: Cohen & West.
- Durkheim, E. 1982 (orig. 1913): *Elementarni oblici religijskega života*. Beograd: Prosveta.
- Eder, K. 1996: *The Social Construction of Nature*. London: Sage Publications.
- Eliade, M. 1970: *Mit i zbilja*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Eliade, M. (ed.) 1987: *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Comp.
- Eliade, M. 1992: *Kozmos in zgodovina*. Ljubljana: Hieron.
- Eliade, M. 1996: *Zgodovina religioznih verovanj in idej I, II, III*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Evans-Pritchard, E. E. 1972: *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976 (orig. 1936): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983: *Socijalna antropologija*. Beograd: Prosveta.
- Evans-Pritchard, E. E. 1993: *Ljudstvo Nuer*. Ljubljana: Škuc.
- Fiske, J. 1996 (orig. 1873): *Myth and Mythmakers*. London: Senat.
- Frazer, J. G. 1977 (orig. 1922): *Zlatna Grana. Proučavanje magije i religije; I, II*. Beograd: BIGZ.
- Frazer, J. G. 1984: *The Fall of Man*; v Dundes, A. (ed.): str. 72-98.
- Geertz, C. 1973: *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Glucksmann, M. 1974: *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Greimas, A. J. 1973: *Comparative Mythology*; v Maranda, P. (ed.): str. 162-171.
- Harris, M. 1972: *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hayes, E. N. and Hayes, T. 1972: *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Hatch, E. 1996 (orig. 1973): *Theories of Man and Culture*. New York: Columbia University Press.
- Hooke, S.H. (ed.) 1958: *Myth, Ritual and Kingship*. London: Oxford University Press.
- Hubert, H. in Mauss, M. 1964 (orig. 1889): *Sacrifice: Its Nature and Function*. London: Cohen & West.
- Ilić, V. 1988: *Mitologija i kultura*. Beograd: Književne novine.
- Jenkins, A. 1979: *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Yalman, N. 1973: "The Raw: the Cooked: Nature: Culture"; v Leach, E. (ed.): str. 71-89.
- Kovačević, I. 1985: *Sciologija rituala*. Beograd: Prosveta.
- Kuper, A. 1991: *Anthropology and Anthropologists*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kuper, A. 1996: *The Invention of Primitive Society*. New York: Routledge.
- Lang, A. 1996 (orig. 1887): *Myth, Ritual and Religion I, II*. London: Senat.
- Leach, E. 1972: *Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth*; v Hayes, N. E. & Hayes, T. (ed.): str. 47-61.
- Leach, E. (ed.) 1973: *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock Publications.
- Leach, E. 1982: *Claude Lévi-Strauss*. Beograd: Prosveta.
- Leach, E. 1983: *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Leach, E. & Aycock, A. D. 1988: *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*. Zagreb: August Cesarec.
- Lévi-Strauss, C. 1966: *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Lévi-Strauss, C. 1974: *Finale mitologika; v Marksizam. Strukturalizam*. Beograd: Nolit.
- Lévi-Strauss, C. 1977: *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Lévi-Strauss, C. 1978: *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lévi-Strauss, C. 1985: *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: Škuc.
- Lévi-Strauss, C. 1988: *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb
- Lévi-Strauss, C. 1994: *Rasa in zgodovina. Totemizem danes*. Ljubljana: Škuc.
- Lévi-Strauss, C. 1996: *Uvod v delo Marcela Maussa; v Mauss, M.: str. 227-266*.

- Levy-Bruhl, L. 1954 (orig. 1922): Primitivni mentalitet. Zagreb: Kultura.
- Malinowski, B. 1963: Sex, Culture, and Myth. London: Rupert Hart-Davis.
- Malinowski, B. 1979: Argonauti zapadnog Pacifika. Beograd: BIGZ.
- Malinowski, B. 1995: Znanstvena teorija kulture. Ljubljana: Škuc.
- Maranda, P. (ed.) 1973: Mythology. Selected Readings. London: Penguin Books.
- Mauss, M. 1996 (orig. 1923): Esej o daru in drugi spisi. Ljubljana: Škuc.
- Meletinski, E. M. 1985: Poetika mita. Beograd: Nolit.
- Mit, tradicija, savremenost. 1974. Beograd: Nolit.
- Močnik, R. 1994: Lévi-Strauss med paradoksi antropologije; v Lévi-Strauss, C.: str. 148-228.
- Munz, P. 1973: When the Golden Bough Breaks. Structuralism or Typology? London: Routledge & Kegan Paul.
- Needham, R. (ed.) 1973: Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification. Chicago: University of Chicago Press.
- Propp, V. 1982 (orig. 1928): Morfologija bajke. Beograd: Prosveta.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1994 (orig. 1954): Struktura in funkcija v primitivni družbi. Ljubljana: Škuc.
- Saussure, de F. 1969 (orig. 1949): Kurz opšte lingvistike. Beograd: Nolit.
- Strenski, I. 1992: Malinowski and the Work of Myth. New Jersey: Princeton University Press.
- Šterk, K. 1995: Koncepti tipa mana: njihovo mesto in čemu služijo; v Anthropos 1995/3-4. Ljubljana: Filozofska fakulteta, str. 14-34.
- Thornton, R. J., Skalnik, P. (ed.) 1993: The Early Writings of Bronislaw Malinowski. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voget, W. F. 1975: A History of Ethnology. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Žižek, S. 1985b: Claude Lévi-Strauss ali nemožna struktura; v Lévi-Strauss c., 1985: str. 365-381.

Spolno nasilje (posilstva): kriminološke in kazensko-pravne perspektive

ZORAN KANDUČ

POVZETEK

Članek obravnava spolno nasilje, predvsem posilstva. Nakazane so kazensko-pravne in kriminološke osvetlitve tovrstne tematike. Obravnavano je vprašanje privolitve v spolne prakse (oziroma vprašanje soglasnih spolnih praks). Posebna pozornost je namenjena dilemi, ali je posilstvo po svoji naravi spolno ali nasilno motivirano dejanje. V tej zvezi so razčlenjene posamezne skupine posilstev. Opisane so težave pri dokazovanju posilstev (in njihove kazensko-pravne implikacije). Ob tem so problematizirane nekatere "ljudske" predstave o posilstvih, posiljevalcih in posiljenkah. Predstavljene so kriminološke teorije o vzrokih posiljevanja. V sklepnem delu je na kratko opozorjeno na povezave med spolnim nasiljem in nasiljem nad spolnostjo, ki je vključeno v "normalno" žensko vlogo.

ABSTRACT

SEXUAL VIOLENCE (OF RAPE): CRIMINOLOGICAL AND CRIMINAL LAW PERSPECTIVES

The article deals with sexual violence, in particular with rape. Criminal law and criminological aspects illuminating such topic are indicated. A question of consent to the sexual practices (or of the consentaneous sexual practices) is discussed. Special attention is given to a dilemma, whether rape is by its nature an act being motivated by sex or by violence. In this regard, individual rape groups are analysed. Some difficulties with how hard it is to prove the rape itself (as well as penal-legal implications arising from them) are described. Thereby some "common" conceptions of rape acts, rapists, and of women being raped are problematized. Criminological theories of the motives for rape are represented. Finally, relations between sexual violence, but also violence over sexuality being a part of a "normal" female role, are briefly pointed out.

Uvodna opazka

Kaj je spolno nasilje? Odgovor na vprašanje ni preprost. Na najsplošnejši ravni zahteva kopico težavnih pojasnil. Na primer: Kaj je "normalna" spolnost? Kolikšna je vloga "nasilja" v normalni spolnosti? Kaj je pravzaprav "nasilje" v normalnih spolnih praksah?

Že površen pregled kriminoloških spisov pokaže, da obsega oznaka "spolno nasilje" različne pojavne oblike: spolne umore, posilstva, spolne zlorabe otrok (in "slabotnih" bitij), spolno nadlegovanje ... V nadaljevanju bomo osvetlili predvsem pojav, ki ga označujemo z besedo "posilstvo". Posilstvo je najhujša oblika spolnega nasilja. Vseeno pa ni povsem samoumevna. Zapleta se na vseh možnih ravneh. Kaj je posilstvo? Za kaj gre pri tem kaznivem dejanju? Za seks, agresijo, jezo ali oblast? Kolikšna je resnost ("družbena nevarnost") posilstva? Kako naj se "družba" odzove na posilstvo? Kaj storiti s storilcem? Kako pomagati žrtvi? In tako naprej.

Posilstvo

Če je kaj nespornega pri posilstvu, potem je to spoznanje, da je pojavnih oblik tega kaznivega dejanja zelo veliko. V vlogi napadalca in žrtev lahko nastopata moški ali ženska (pri čemer so možne vse kombinacije: 1. moški posili žensko; 2. ženska posili moškega; 3. moški posili moškega;¹ 4. ženska posili žensko). Napadalec je lahko eden ali pa jih je več (v tem primeru gre za *gang rape* ali "štafetno posilstvo"). Storilec in žrtev sta si tuji osebi ali pa se poznata že od prej. Ta razloček zaznamujeta angleška izraza *predatory rape* (kjer je storilec tujec) in *date rape* ali *acquaintance rape* (kjer je storilec znanec ali oseba, s katero je bila žrtev na zmenku). Posilstva se razlikujejo glede na silovitost in naravo prisiljevanja (ki se udejani s silo ali grožnjo).

Nesoglasja v zvezi z vprašanjem, ali gre "zares" za posilstvo, se redčijo premosorazmerno z odmikanjem dogodka od normalnih spolnih praks oziroma s približevanjem "paradigmatškemu posilstvu" (*traditional rape*). Ta oznaka meri na laična prepričanja o tem, kakšno je videti "pravo" posilstvo: neznanec na samotnem kraju napade nedolžno (spoštovanja vredno) žensko in od nje izsili vaginalno penetracijo, čeprav se žrtev silovito upira (dokazi odpora so razvidni iz njenih ali posiljevalčevih telesnih poškodb). Zanimivo je, da predstave o "tipičnem" posilstvu nikakor ne zrcalijo v praksi najpogostejših oblik tega kaznivega dejanja. Pojem "klasično posilstvo" pa vseeno v precejšnji meri vpliva na dojetje in vrednotenje ljudi v primerih, ko je treba presoditi, kaj se je v danih okoliščinah (kjer običajno - razen storilca in žrtve - ni drugih prič) "resnično" zgodilo.

Veljavni Kazenski zakonik priznava raznovrstnost posilstev. Iz prvega odstavka 180. člena je razvidno, da je inkriminirano dejanje posilstvo druge osebe ne glede na spol (storilec je moški ali ženska) in ne glede na to, ali živi storilec z njo/njim v zakonski zvezi ali zunajzakonski skupnosti (v tem primeru se prične kazenski pregon na predlog oškodovanca ali oškodovanke). Bistvena značilnost posilstva je, da je kdo prisiljen k spolnemu občevanju. Sintagma "spolno občevanje" v zakonu ni podrobneje razčlenjena. Gotovo je vsaj to, da ne vključuje vseh možnih spolnih dejanj. Prisiljevanje k temu, da se stori ali trpi kakšno "spolno dejanje", ki ni "spolno občevanje", je v zakonu (v 181. členu) označeno kot "spolno nasilje" (razlika med "posilstvom" in "spolnim nasiljem" je v spodnji meji zagrožene kazni: za posilstvo je predviden zapor enega leta, za spolno nasilje pa zapor šestih mesecev). Po zakonu je mogoče drugo

¹ Tovrstna posilstva so redka, razen v zaporih (Groth in Birnbaum 1979:119). Beirne in Messerschmidt (1991:77) navajata pomenljiv podatek, da je v ameriških zaporih posiljen približno vsak peti zapornik. V zanimivi knjigi *Male Rape: A Casebook of Sexual Aggressions* preberemo osupljivo ugotovitev: "Sodnik, ki v današnjem svetu napoti mladeniča v poboljševalnico (*reform school*) ali zapor, ga ne kaznuje samo z odvzemetom prostosti, marveč enako gotovo še s posilstvom. Obsojenec, ki se znajde v zaporu, bo kmalu staknil žilavega protektorja (*wolf*), se soočil s štafetnim posilstvom (*gang rape*), postal dekle institucije ali pa ga bo doletela smrt" (Scacco 1982:vii).

osebo prisiliti k spolnemu občevanju na več načinov: (1) z neposredno uporabo sile; (2) z zagrojitvijo z neposrednim napadom na življenje in telo žrtve; (3) z zagrojitvijo, da se o žrtvi ali njenih bližnjih razkrije nekaj, kar bi škodilo njeni ali njihovi časti ali dobremu imenu (tu gre bolj za izsiljevanje); (4) z zagrojitvijo, da bo storilec žrtvi ali njenim bližnjim povzročil veliko premoženjsko škodo (v tem primeru imamo opraviti z izsiljevanjem). Poseben primer prisiljevanja k spolnemu občevanju (ali drugemu spolnemu dejanju) predvideva 184. člen, kjer gre za to, da storilec zlorabi svoj položaj v razmerju do osebe, ki mu je podrejena ali od njega odvisna.

Posilstvo (180. člen), spolno nasilje (181. člen) in kršitev spolne nedotakljivosti (samostojnega odločanja o spolnem življenju) z zlorabo položaja (184. člen) imajo nekaj skupnih značilnosti. Vključujejo vsaj dve osebi (če stori posilstvo več oseb, je zagrožena zaporna kazen najmanj treh let) in spolno občevanje (ali drugo spolno dejanje) v okoliščinah, ki jih označujeta neenakost moči in spor "voljnih dispozicij" (ena oseba hoče spolni stik, druga pa ga noče). Bistveno je torej, da tovrstne spolne prakse niso soglasne, saj ne izhajajo iz obojestranskega prostega odločanja o spolnih dejanjih. Posebno obliko odsotnega pristanka k spolni praksi vsebuje 182. člen, ki se imenuje "Spolna zloraba slabotne osebe". Tu gre za situacijo, v kateri se žrtev storilcu ne more upirati (oziroma manifestirati verodostojnega stališča do spolne prakse), in sicer zaradi duševne bolezni, začasne duševne motnje, hujše duševne zaostalosti, slabosti ali drugega podobnega stanja.

Privolitev

Za posilstvo (in sploh za spolno nasilje) je značilno, da gre za spolna dejanja (v najširšem pomenu), s katerimi žrtev ne soglaša. Zgodijo se brez privolitve ene osebe.

Razlikovanje med soglasno in nesoglasno spolnostjo (ki je v nasprotju z željo ali voljo ene osebe) je togo. Med njima je nepretrgana vrsta spolnih praks, v katerih je privolitev ene od vpletenih oseb vprašljiva. Pomislimo na tako imenovani altruistični seks. "Altruist" privoli v spolno občevanje iz različnih razlogov. Recimo, ker se boji, da bi prizadel partnerja, ker noče, da bi drugi podvomil v njegovo ljubezen, ker meni, da je to njegova "zakonska" dolžnost (ki mu jo nalaga družinska vloga), ker ne želi drugega razjeziti, ker ga noče pripraviti do tega, da si bo poiskal spolno potešitev drugod, ker se čuti ekonomsko ali čustveno odvisnega od drugega (in ga zato noče izgubiti) itd. Vidimo torej, da v tovrstnih primerih niti ne gre za sodelovanje v spolnih praksah iz altruističnih vzgibov. V (intersubjektivni) igri so največkrat prozorni sebični razlogi, na primer želja, da razmerje ne bi razpadlo (zaradi pretirane spolne "zadržanosti"). To pomeni, da je spolno "žrtvovanje" vpeto v medosebno ekonomijo, kakršna označuje še druge oblike "altruističnega" vedenja v prisilnem razmerju. Motivira ga zahteva po nagradi - največkrat po varnosti.² Torej gre bolj za prikrito "izsiljevanje", ki se pogosto razkrije v prepirih ali ob razpadu razmerja. "Altruistični" seks je podoben udeležbi v spolni praksi, ki jo motivira presoja, da bi imela zavrnitev hujše posledice kakor "stoična" uklonitev želji drugega (*complaint sex*).

² V zdaj že malone klasični feministični knjigi *The Female Eunuch* je Germaine Greer opozorila, da se ženska v razmerju žrtvuje zlasti tedaj, kadar ni zmožna moškemu ponuditi ničesar, razen svojega žrtvovanja. Predmet žrtvovanja je običajno nekaj, kar "altruistični" ženski manjka - lastno sebstvo. Greer (1991:170-171) zato meni, da so obtožbe ženske na rovaš moškega, ki jo je zapustil ("ona pa mu je toliko dala"), neustrezne. Če nekdo zares samostojno izbere svojo življenjsko pot in posamična dejanja na njej, ne more potem odgovornosti ("krivde") za svoje odločitve pripisovati drugemu.

Vidimo torej, da so "strinjanja" (oziroma pristanki, soglasja in privolitve) s spolnimi praksami različna. V tej zvezi si zasluži pozornost "mnenje", da ženski "ne" v resnici pogosto pomeni "da". Nanj se včasih sklicujejo osebe, ki so obtožene, da so storile posilstvo. Njihov zagovor temelji na tezi, da zavračanje spolnega občevanja ni bilo "pristno", ampak le zaigrano, in sicer z namenom, da bi žrtev ohranila sloves spodobne in dostojne ženske, v "resnici" pa naj bi si z njim želela spolno občevati. Takšne razlage ženskega upiranja so bile deležne ostrih (in upravičenih) feminističnih kritik. Praviloma so uvrščene v skupino "mitov o posiljevanju". Oznaka "rape myths" (Burt) je pogosto uporabljena v feminističnih besedilih,³ vendar ni neproblematična. Sintagma "miti o posilstvu" je morda nekoliko zavajajoča, saj se ne nanaša le na zmotna prepričanja (o posilstvih, posiljevalcih in žrtvah), ampak vključuje še predsodke in stereotipe.⁴ To pa pomeni, da "mitične" vsebine niso nujno povsem neresnične. V njih je (lahko) kanček resnice. Vrnimo se na primer k domnevi, da se ženske le pretvarjajo, češ da nočejo spolno občevati (z moškimi, ki pokaže pripravljenost), ker se bojijo, da ne bi bile (v lastnih očeh in v očeh *significant others*) videti "lahke", hkrati pa upajo, da jih bo moški v to prisilil.

Kaj reči o tovrstnih "teorijah"? V optiki tradicionalnih reprezentacij moškosti in ženskosti je razbrati scenarij, ki moškemu narekuje dejavno vlogo v spolno zaznamovanih okoliščinah (on je tisti, ki naj pristopi k ženski in jo začne osvajati in zapeljevati), ženski pa je prepuščena pasivna vloga (ona je tista, ki naj čaka, daje vtis pravišnje spodobnosti in se taktno upira). Ženska, ki se "pregreši" in ne sledi predpisani proceduri (recimo s tem, da nedvoumno prevzame spolno iniciativo), tvega, da jo bodo ožigosali kot "kurbo", zlasti če to naredi (pre)večkrat in razmeroma indiskretno. V resnici so ženske le redko povsem pasivne v medosebnih stikih. Zgodi se, da svojo dejavno "držo" zakamuflirajo z masko spodobne ženske in pri moškem namenoma zbujejo vtis, da je on tisti, ki ima pod nadzorom ključne vzvode intersubjektivne dinamike.⁵ Še več, danes opažamo, da je čedalje več žensk, ki preprosto nočejo več skrivati dejavne življenjske "drže" (na področju spolnosti in kajpada drugod) pod krinko tradicionalne ženske vloge.⁶ Kakor koli že, v tej zvezi nemara ni odveč opozoriti na izsledke empiričnih raziskav, ki jih navaja Ellis (1989:29-30) v knjigi *Theories of Rape*. Poglejmo. Muehlehard in Hollabaugh (1988) sta odkrila, da je približno tretjina anketiranih žensk vsaj enkrat rekla "ne", čeprav so bile v resnici željne vstopiti v spolni odnos z moškimi (v okoliščinah zmenka). Ključni razlog, da so zavrnile spolno občevanje, je bila bojazen, da bi bile - v očeh moškega - videti "promiskuitetne". Loren in Weeks (1986) sta odkrila, da 60% anketiranih žensk včasih fantazira, da se po začetnem upiranju vključijo v spolno občevanje. Če se potem razkrije, da precejšnje število moških sprejema seksistično stališče, da "ne" pogosto označuje "da", to ne pomeni nujno, da zagovarjajo uporabo sile v procesu zapeljevanja (zlasti take ne, ki bi imela za posledico bolečino in poškodbo). V njihovih stališčih se morda zrcali spoznanje, da "mit" ni vselej povsem neresničen (Ellis 1989:67-68).

³ Prim. shematičen pregled najpogostejših mitov in stereotipov o spolnem nasilju v Kelly 1996:85. Prim. analizo razmerja med tovrstnimi miti in patriarhalno kulturo v Livingston 1996:196-198.

⁴ "Stereotipi zastirajo dejstvo, da obstaja v vsaki obliki spolnega nasilja kontinuum doživetij, saj se osredotočajo na skrajnosti oziroma črpajo iz okrnjenih definicij" (Kelly 1996:113).

⁵ "Z moškimi je tako lahko. Samo z roko jim pomigaš v oprijeti obleki in že so čisto slinasti. S prijateljo nama gre prav na smeh, ko vidiva, koliko jih lahko ujameva v enem večeru. Vselej jim rečeva, da tega običajno ne počneva, in vselej nama verjamejo" (navedba v Ussher 1996:450).

⁶ Prim. Ussher 1996:455-461; Greer 1991:329-350.

Pojem "privolitev" je problematičen tudi zato, ker imata moški in ženska v dani - interaktivno ustvarjeni - situaciji dokaj različne predstave o tem, kdaj je spolnost "zares" soglasna. Moški lahko vidi v upiranju ženske izziv, ki še poveča vznemirljivost spolne igre (ali vsaj "ritualnega" osvajanja ženske), lahko ga razume kot povabilo k bolj "trdemu" seksu (*rough sex*). Zaradi upiranja se lahko čuti "dolžnega", da ženski pokaže, kaj si ona "v resnici" želi. Moški lahko, ne nazadnje, sklepa, da je ženski do seksa z njim, že po tem, da ga je povabila domov ali sprejela njegovo povabilo. Še več, že okoliščino, da sta skupaj večerjala, popivala in plesala, lahko razume kot "znamenje", da si ženska želi iti z njim v posteljo. Poleg tega je treba upoštevati, da vladajoča spolna ideologija dopušča (šteje za "normalno") določeno mero gospodstva in prisiljevanja v spolnih odnosih.

Vprašanje privolitve je marsikdaj kočljivo. "Ne" ni vselej ne in obratno, "da" ni vselej da. Konkretno ("indeksikalne") okoliščine in intersubjektivne - simbolne, imaginarne in realne - "konstelacije" so vselej idiosinkratične, spremenljive in obojestransko ("interaktivno") ustvarjene.⁷ Zato pri ugotavljanju (ne)pristanka ne gre toliko za to, kaj je kdo rekel ali nakazal (z "govorico telesa"), ampak bolj za to, kako je to storil. Če komu resnično ni do spolnega občevanja ali do nadaljevanja (stopnjevanja) spolnih iger, mora to pokazati jasno in razločno. Če je volja izražena nevprašljivo (za konkretnega drugega), je zadeva nesporna. Drugi se mora zaustaviti (čeprav je vzbujen in željan nadaljevanja) iz preprostega razloga, namreč iz spoštovanja avtonomije, subjektivnosti, človeškosti in dostojanstva osebe, ki pokaže odklonilno stališče.

Na tem področju bi kazalo odločno podpreti prizadevanja za redefinicijo "normalne" ženske vloge in za odpravo licemernih dvojnih standardov, vključno s poniževalno in - vsaj v sodobnih razmerah - anahronistično razliko med dostojno žensko in "kurbo". Zdi se, da bi to v marsičem prispevalo k bolj odkritemu izražanju in udejanjanju spolnih želja.

Ob tem se vsiljuje še zamotano (in vrednostno precej obteženo) vprašanje, kdaj lahko človek izrazi "verodostojno" soglasje za spolno občevanje. Splošna in abstraktna določitev "primerne" starosti je vselej družbeni (kulturno pogojeni) "konstrukt". Jane Ussher (1996:270-271) - v delu z naslovom *Fantasies of Femininity* - opozarja, da je starost, ki je po vsakokratnih kulturnih merilih primerna za privolitev v spolno občevanje, opredeljena različno v različnih zgodovinskih obdobjih in družbenih okoljih. V Angliji so se v šestnajstem stoletju "otroci" poročali že precej pred biološko zrelostjo (puberteto), in to predvsem zaradi koristi svojih staršev. V elizabetinski dobi je bila starost za privolitev pri dekletih deset let. Vse do poznega devetnajstega stoletja so se dekleta zakonito spuščala v spolno občevanje pri dvanajstih letih. Leta 1885 je bila ločnica dvignjena na šestnajst let (ker so številni starši prodajali svoje hčerke lastnikom bordelov). Vse do leta 1929 (ko je bil sprejet *Marriage Act*) so se lahko dekleta poročala, ko so dopolnila dvanajsto leto starosti, in zakonito spolno občevala s soprogi (ne pa z drugimi moškimi). V številnih kulturah ni bilo nobenih pravil o starosti, v kateri je "otroku" dovoljeno izraziti privolitev, tako da spolni odnosi med odraslimi in odraščajočimi osebami niso bili niti najmanj sporni.

Vidimo torej, da ni nobene "objektivne" ali "absolutne" (univerzalne) starostne točke, v kateri bi spolni odnosi (med "otroki" ali med "otroki" in odraslimi) že po

⁷ Privolitev je nemalokrat vprašljiva zato, ker posamezna spolna dejanja ne predpostavljajo vnaprejšnje razprave o pripravljenosti (ali voljnosti) vpletenih oseb za nadaljevanje. Možnosti napačnega razumevanja (volje druge osebe) so potemtakem vselej navzoče. To velja še zlasti za primere, ko je dojevanje moteno zaradi vpliva alkohola ali kakega mamila. Zelo težavni so primeri, v katerih je udeležena spolno neizkušena oseba.

"naravni" poti postali družbeno sprejemljivi in moralnopolitično neoporečni. Edine omejitve so biološke, ki so povezane z naravnim razvojem organizma (ker pa so človeške spolne prakse različne, biologija ni do vseh omejujoča na enak način). Meje, ki razločijo sprejemljivo in nesprejemljivo spolnost, so potemtakem po naravi družbene in kulturne ("kontingentne" torej), zato jih kaže ocenjevati kritično, pri vrednostnih presojah posamičnih primerov pa je treba upoštevati vse konkretne okoliščine.

Posilstvo - spolno ali nasilno dejanje?

Eno izmed spornih vprašanj, ki obkrožajo pojem "posilstvo", se nanaša na naravo tega dejanja. Je to spolnost (resda z ene strani nezaželena in nehotena) ali nasilje ali morda oboje hkrati? Odgovor ni preprost, ne nazadnje zato, ker se posilstva razlikujejo. Upoštevati je treba še - dovolj očitno - dejstvo, da sta pri posilstvu vselej navzoči dve osebi. Utegne se zgoditi, da je "isto" dejanje za eno (napadalca) "zgolj seks" (morda res bolj grob in napadalen kakor običajno, a vseeno "predvsem seks"), za drugo (žrtev) pa zgolj nasilje, ki pušča za sabo čustvene probleme, psihične travme in kopico nevšečnosti. Od tega, kakšen opis pripnemo dogodku ("zgolj seks" ali "predvsem nasilje"), je odvisno marsikaj, na primer ocena resnosti protipravnega dejanja pa tudi narava in obseg (ne)formalne družbene reakcije.

Pojasnjevanja narave posilstva se je mogoče lotiti iz več zornih kotov. Koristno je pričeti z analizo "normalne" spolnosti (v odnosu do katere je posilstvo dojeto kot "odklon" ali pa "ekstenzija"). Spolne prakse so običajno interaktivno ustvarjene (usmerjata jih oba udeleženca), strukturirane in normativno urejene z veljavnimi "pravili igre" (oziroma z "rituali" zapeljevanja). Norme spolnega vedenja in ("idealnotipični") modeli spolnega občevanja so pomembni iz več razlogov: (1) omogočajo presojo, ali se nekdo res strinja, da bo spolno občeval z drugim; (2) opredeljujejo zaporedje intimnih dejanj (interakcij) in pričakovano strukturo "razvojnih stopenj" spolnega odnosa. Shematizirani obredi zapeljevanja (*courtship rituals*) opravljajo vlogo družbenega nadzora nad "zasebnimi" (intimnimi) praksami. Zato ne preseneča, da sta Schmallegger in Alleman (1994: 132-134) razvrstila posilstva glede na odmaknjenost od kulturnega ideala, ki ga vsebuje "scenarij" normalne heteroseksualne spolnosti. Pisca razlikujeta tri kategorije posilstev:

(a) V prvi skupini so posilstva v okoliščinah zapeljevanja (*seductive rapes*). Ta dejanja (označena so tudi kot *date rapes* ali *acquaintance rapes*) so običajno najbolj sporna. Okolje jih dojema s precejšnjo skepsjo,⁸ saj se nahajajo v "sivem" polju med

⁸ Posilstvo ženske, ki se je prej odzvala vabilu tujca, je včasih označeno kot "friendly rape", "felonious gallantry" ali "assault with failure to please" (Claster 1992:164). Poimenovanja so pomenljiva. Kažejo na dojetje posilstva, ki ga često zasledimo v posameznih odsekih javnega mnenja. Marsikdo je namreč prepričan, da v tem primeru ne gre za "resnično" kaznivo dejanje (kjer je konfiguracija pozitivnih in negativnih posledic jasno razvidna: storilec nekaj dobi, žrtev pa nekaj izgubi), saj naj bi žrtev prejela - ali vsaj pričakovala - določeno "satisfakcijo". Zato ne preseneča, da je v tej zvezi pogosto zastavljeno vprašanje, ali je žrtev med posiljevanjem uživala. Podobno - z nezadostno simpatijo do žrtev - so obravnavani primeri, ko je videti, da je bil moški "upravičen" do posilstva (*forced sex*). Recimo, ker je žensko povabil na večerjo, ker ji je prej plačeval pijačo, ker je bila deležna pozornosti ali prestiža zaradi njegove družbe (ko velja moški za slavno, bogato in privlačno osebo), ker ji je dal dragoceno darilo, ker ji je priskrbel službo (ali napredovanje) ... Spolnost naj bi bila v tem primeru - izsiljeno! - "plačilo" za ugodnost, ki jo je ženska prej sprejela od moškega. Če ženska pozneje zavrne spolno občevanje, si moški "pač" na silo vzame, kar mu - po njegovem mnenju - pripada. Pri posilstvih, ki se zgodijo na zmenku (*date rapes*), je v splošnem pomembno, kdaj (v kateri točki) je ženska rekla "ne" ali si premislila (potem ko je že privolila v "uvodne" spolne stike). Bolj je odlašala, večja je verjetnost, da ji bo javno mnenje pripisalo vsaj del odgovornosti za posilstvo ("viktimizacijo").

napadalno spolnostjo (ki je še dopuščena kot "normalna" sestavina spolnih praks) in spolno napadalnostjo ("agresijo"), kjer spolna dejanja niso več soglasna in obojestranska, ampak vsiljena in enostranska. Pogosto se zgodijo v okoliščinah že vzpostavljene intimnosti (na primer med zmenkom). Mogoče je, da so bila določena dejanja (po scenariju, ki ga predpisuje *courtship ritual*) že opravljena. Na neki točki ženska ne dovoli stopnjevanja spolnih dejanj, moški pa njene volje ne upošteva in jo prisili v nadaljevanje, in to v nasprotju s splošnimi pravili, ki urejajo spolno občevanje.

(b) V drugi skupini so nasilna posilstva (*violent rapes*). Oznaka ni posrečena, saj je posilstvo že po definiciji posledica prisiljevanja. Schmalleger in Alleman mislita pri tem predvsem na spolno motivirane napade, ki niso zgolj "ekstenzija" (oziroma kršitev) predpisanega spolnega vedenja, ampak veljavna pravila spolne igre preprosto ignorirajo. V kategorijo "nasilnih posilstev" bi lahko uvrstili več podvrsti: (1) posilstvo, ki ga stori sedanji ali bivši (zunaj)zakonski partner (iz jeze, ljubosumja, ponižanosti in raznih frustracij ali v opitem stanju), ki šteje žensko za svojo spolno "lastnino", zaradi česar si domišlja, da ima do nje vselej prost spolni dostop, ne oziraje se na njeno voljo; (2) priložnostno posilstvo (*opportunity rape*), pri katerem se znajde moški z žensko v položaju, kjer ima ugodno priložnost, da izvrši posilstvo brez večjih težav (in tveganja, da bo pozneje obsojen in kaznovan); (3) kompenzacijsko posilstvo (*compensatory rape*), ki ga motivira želja po dokazovanju moškosti⁹ ali potreba po kompenzaciji nezadostnega (in že ogroženega) spolnega samospoštovanja.

(c) V tretji skupini so "sovražna posilstva" (*hostile rapes*). Tu gre za najbolj očitno spolno agresijo zoper žensko. Spolni motivi so v ozadju, v ospredju pa je želja po moči (oblasti) in spolnem "statusu" (želja, ki je pomešana s sovraštvom do žensk nasploh¹⁰ in osebnimi frustracijami). Prisiljevanje ni več zgolj sredstvo za premagovanje odpora (ali zastraževanje), ampak je že "stvar sama". Posiljevalec se še posebej kruto in poniževalno izživlja nad žrtvijo. Nasilje očitno presega mero, ki bi bila potrebna za izsiljeno spolno občevanje.¹¹ Sovražno posilstvo je zelo blizu spolnemu umoru, kjer se nasilje konča s smrtjo posiljene ženske.

Iz klasifikacije posilstev, ki sta jo izdelala Schmalleger in Alleman, je razvidno, da gre pri vseh treh kategorijah za mešanico spolnih nagonov in volje do moči. Pri *seductive rape* so v ospredju spolni vzgibi, pri *hostile rape* pa želja po gospodovanju. Vprašanje, kaj motivira storilca, je še posebej zamotano, če upoštevamo morebitne nezavedne psihodinamične določilnice. Ob tem ne smemo pozabiti, da ni enega samega (antropološkega, psihološkega ali sociološkega) tipa posiljevalca,¹² zato so psihična gibala posiljevanja precej različna. Sicer pa to velja tudi za motivacijsko "podlago" normalnega spolnega vedenja; tudi tu so psihične določilnice različne (in kompleksne).

⁹ Groth in Birnbaum (1979) označujeta taka posilstva s sintagmo "power rape". Posiljevalec je v teh primerih negotov v lastno moškost ("masculinity"). Njegov cilj je spolna osvojitve ("conquest"). Ženski želi pokazati, da je gospodar, ona pa je pod njegovo kontrolo. V ta namen je pripravljen uporabiti silo, vendar le v meri, ki je potrebna za vzpostavitev oblastnega položaja. Nasilje je torej pripomoček za doseg cilja, ne pa cilj "na sebi".

¹⁰ Groth in Birnbaum (1979) označujeta tovrstna posilstva s sintagmo "anger rape". Posiljevalec goji v teh primerih dolgotrajno mržnjo do žensk, ki se sprosti v skrajno surovem napadu. Njegov namen je poškodovati žensko v največji možni meri. Spolni vidik napada je drugotnega pomena. Za posiljevalca je bistveno ponižanje, podreitev in razvrednotenje (degradacija) ženske, ne pa ugodje, ki mu ga omogoči spolno občevanje.

¹¹ Poseben primer je sadistično posilstvo. Tu je oblastno razmerje med moškim in žensko (žrtvijo) erotizirano. Posiljevalec prejme spolno ugodje (in zadovoljitev) iz mučenja, podrejanja, poniževanja in nasilnega izživljanja nad žrtvijo. Ženska je v teh primerih praviloma hudo telesno poškodovana, nasilje pa se lahko konča z njeno smrtjo. Tovrstna posilstva so v splošnem najbolj redka.

¹² Prim. Livingston 1996:193.

Vsekakor je naivno domnevat, da obstaja eno samo gibalno "normalne" spolnosti. Izhajali bi lahko iz podmene, da je v ozadju spolnih praks - poleg "spolnega nagona" - tudi volja do moči (*drive to possess and control ali dominance drive*), ki jo je morda težje zadovoljiti kakor spolne potrebe (in "apetite") v ožjem pomenu.¹³ V vsakdanjih praksah je mogoče - brez posebnega naprezanja - opaziti željo po posedovanju in nadzorovanju spolnosti druge osebe (običajno partnerja). Ta pojav je često označen kot "ljubezen" (ali "ljubosumje", ko ima kdo občutek, da ga drugi "vara" ali ni več ekskluzivno in brezpogojno "njegov"). Zdi se, da je volja do moči (oblasti nad spolnostjo "ljubljenih" oseb) navzoča v enaki meri pri obeh spolih¹⁴ (ki se razlikujeta kvečjemu v načinu njenega izražanja in strategijah zadovoljevanja).

Zato ne preseneča, da ima posilstvo pridih kršitve lastninske pravice. Po eni strani ga lahko opredelimo kot kršitev lastninske pravice posiljene osebe nad lastno spolnostjo (kjer ženskam ne priznavajo spolne avtonomije in pravice, da svobodno upravljajo s telesom in spolnimi dejavnostmi, nastopa v vlogi "lastnika" njene spolnosti gospodar družine, ki ji ženska pripada, na primer oče ali mož). Po drugi strani si je mogoče zamisliti posilstva (na primer v vojnih razmerah, kjer je motiv posiljevalca prizadeti moškega, ki nastopa v patriarhalni vlogi "lastnika" žrtvine spolnosti. V teh primerih je posiljena ženska pogosto dvojna (dvakratna) žrtev. Najprej je žrtev nasilnega dejanja, nato pa je še žrtev zavračanja s strani družbene skupnosti, v kateri živi (in se iz nje ne more umakniti).

Ne glede na konkretno "zmes" spolnega nagona in volje do moči ima posilstvo spolni "pečat" v dveh ozirih: (a) predmet napada je spolnost druge osebe; (b) penis je uporabljen kot orožje in orodje faličnega gospostva (za podrejanje ženske). To razsežnost posiljevanja¹⁵ je zlahka razbrati iz izpovedi¹⁶ obsojenih storilcev: "Posilstvo mi je dalo občutek popolnega gospostva. Pred dejanjem sem vedno občutil jezo in moč. Žensko sem razvrednotil in ponižal. Začutil sem, da je bitje, ki je v primerjavi z mano manjvredno" (navedba v Scully 1990:141). "Posilstvo mi je omogočilo, da sem počel, kar sem hotel, brez občutka, da sem dolžan zadovoljiti žensko in se odzivati na njene zahteve. Čutil sem, da povsem obvladujem položaj, da sem gospodar. Posilstvo mi je omogočilo seksati, ne da bi se pri tem oziral na odzive ženske. Bil sem popolnoma dominanten" (navedba v Scully 1990:104). "Ko sem jih gledal, kako ležijo nemočne pred mano, sem občutil dvig samozavesti. Vedel sem, da zmorem zadevo opraviti tako, kot je treba ... Ko sem posiljeval, sem imel vse pod kontrolo. Običajno sem plašen in sramežljiv. Če je ženska od mene hotela normalen seks, sem se ustrašil. Pri posilstvih pa sem bil jaz gospodar, ženska pa povsem podredljiva" (navedba v Scully 1990:150).

¹³ Volja do moči (*power thrust*) je navzoča tudi v spolnih "odklonih" (Yochelson in Samenow 1976:342-345). Pri voajeristični dejavnosti je izvir vznemirljivosti (*excitement*) v okoliščini, da subjekt (*voyeur*) "napade" zasebni prostor druge osebe, ki se tega ne zaveda. V bistvu gre za nekakšno krajo pogleda, ki se razlikuje (na ravni ugodja) od "kmečkega" buljenja v žensko na ulici, plaži ali drugem javnem prizorišču (tovrstno zrenje - ali "bolščanje" - je dovoljeno, čeprav navadno ne osrečuje osebe, ki je "predmet" opazovanja). Pri ekshibicionizmu prihaja ugodje iz dejstva, da subjekt ("ekshibicionist") nadzoruje pogled osebe, ki se ji kaže. To doseže na različne načine. V najbolj očitnem primeru se ekshibicionist razgali pred drugim. Včasih (ali morda običajno) je nadzorovanje pogleda drugega bolj diskretno, na primer pri osebi, ki nosi mini krilo, oprijeto obleko ali globok izrez. Poseben primer (po skusa vzpostavitve) spolnega nadzora nad drugim so "obsceni" klici. Brez dvoma pa je najbolj očitna manifestacija volje do moči (*will-to-power*) na spolnem področju posilstvo (kjer gre za neposreden prevzem "posesti" nad spolnostjo ženske).

¹⁴ Prim. Ellis 1989:57-60; Greer 1991:176-181.

¹⁵ Prim. podrobnejšo analizo v Ussher 1997:345-347.

¹⁶ Prim. podobne izpovedi v Morrison 1995:369-373.

Težavno dokazovanje posilstva

Posilstvo je pogosto dvoumen dogodek. Praviloma se zgodi na samem (brez prič). Udeleženi sta vsaj dve osebi, ki edini vesta, kaj se je zares zgodilo (čeprav se lahko njuni prepričanji o tem, kaj se je v resnici dogajalo med njima, zelo razhajata). Včasih - ti primeri so prej izjema¹⁷ kakor pravilo - so znamenja dogodka vidna na telesu (napadalec ali žrtve), na primer v obliki poškodb (najpogosteje pa je indic posilstva "zgolj" psihična travma oziroma psihološki problemi¹⁸). Tedaj je rekonstrukcija dogodka lažja (vsaj s stališča žrtve).

Večinoma so torej nevpleteni tretji - policija, tožilec, sodnik, poročevalci in javnost - primorani, da si zgradijo predstavo o dogodku na podlagi nepopolnih in nasprotujočih si informacij. Tretje osebe se pri rekonstrukciji, interpretaciji in vrednotenju dogodka zatekajo k "ljudskim teorijam" o tem, kateri so vzroki posilstev, kdo je običajno posiljevalec, kakšne so običajne žrtve posilstva in kako resno kaznivo dejanje je posilstvo. Te razlage, ki ponujajo vnaprej pripravljene odgovore na omenjena vprašanja, ne vplivajo le na izoblikovanje dokončne predstave o dogodku. Kažejo še na informacije, ki jih je treba najti (katera dejstva je treba dognati), da bi si ustvarili "ustrezno" predstavo o dogodku (zarišejo ločnico med normativno pomembnimi in nebitvenimi okoliščinami). Pri tem je povsem mogoče, da imajo osebe, ki si prizadevajo zvedeti resnico o dogodku (in ga pravno ali moralno ovrednotiti) različne teorije o posilstvih, posiljevalcih in posiljenkah (pa tudi različne zamisli o tem, kaj pomeni biti "moški" ali "ženska" in kaj je "normalna" spolnost).

Če je nekdo prepričan, da je lahko posiljevalec samo patološka oseba (v biološkem, psihološkem ali sociološkem smislu), bo najbrž s precejšnjo skepsjo dojemal primer, ko je osumljeni (ali obtoženi) videti povsem "normalen" moški (še bolj pa bo sumničav, če je osumljena in obtožena posebej ugledna oseba, recimo "srečno" poročeni moški in vzoren oče). Če je neka oseba prepričana, da so - zaradi bioloških danosti ali socializacije v falocentrični in patriarhalni kulturi - vsi moški možni posiljevalci, bo najbrž prej verjela interpretaciji dogodka, ki jo ponuja ("domnevno") posiljena ženska.

Vzemimo primer, ko ni ne na telesu ("domnevnega") posiljevalca ne na telesu ("domnevne") žrtve očitnih znamenj napada in upiranja (ali pa je opaziti le "indice", ki jih je mogoče razumeti kot učinke strastnega spolnega občevanja). Za nekoga, ki je prepričan, da bi se "dostojna" ženska borila z napadalcem na vsjo moč (upiranje pa bi nujno pustilo za sabo telesna znamenja), dogodek najbrž ne bi mogel biti označen kot posilstvo. Takšna "teorija" je absurdna. Zakaj bi namreč izhajali iz domneve, da bi se morala "zares dostojna" ženska braniti z vsemi štirimi in pri tem tvegati življenje ali vsaj hude poškodbe, in to brez zanesljivega jamstva, da bo ostala neposiljena? Mar ni kdaj bolj razumno dopustiti posiljevalcu, da opravi svoje, in ostati vsaj telesno nepoškodovan? (Ne pozabimo, da policija včasih svetuje možnim žrtvam, naj se napadalcu raje "pasivno" upirajo in ga skušajo z besedami odvrniti od spolnega občevanja.) Vendar pa se v tem primeru posiljena ženska znajde pred drugim problemom:¹⁹

¹⁷ Jane Ussher (1997:373) navaja podatek iz empirične raziskave (ki je zajela posilstva v šestih angleških grofijah v obdobju petih let), da je samo pet odstotkov obsojenih posiljevalcev žrtvi zadalo poškodbe, ki bi terjale zdravniško pomoč. Večina posiljevalcev uporabi verbalne grožnje. Žensko si prizadevajo kar najbolj prestrašiti. Predvsem skušajo ustvariti vtis, da mislijo smrtno resno.

¹⁸ Med najpogosteje omenjanimi psihičnimi posledicami posilstva so: šok, jeza, osuplost, motnje v življenjskih rutinah (na primer težave s spanjem, prehranjevanjem, spolnim občevanjem in komuniciranjem), občutek nemoči in krivde, sram, strah, nemir, nenadzorovanje menjave razpoloženja in zmedenost.

¹⁹ Prim. Claster 1992:182-184.

kako naj prepriča policista, tožilca in sodnika, da je šlo "zares" za posilstvo?

Obstaja še več razlogov, zaradi katerih je ženska, ki zatrjuje, da je bila posiljena, soočena z močno (in zanjo najbrž mučno) skepso. Zgostili bi jih lahko v naslednjih "ljudskih" predstavah (predsodkih in stereotipih) o posilstvih:

1. "Za posilstvo je odgovorna ('kriva') ženska sama."

V luči te "teorije" je posilstvo posledica vprašljivega obnašanja žrtve (*victim precipitated*).²⁰ Ženska je "odgovorna" iz različnih razlogov. S svojim seksi videzom (obleko, make-upom, obutvijo, frizuro, pogledi, držo, hojo, kretnjami, grimasami ali govorom) je "zapeljala" in vzburla moškega do te mere, da se ni mogel več obvladati ("brzdati"). Ta razlaga se "logično" navezuje na "mit" o nenadzorovanem moškem spolnem nagonu. Ko se moška spolna sla zares "prebudi", je ni mogoče več zaustaviti (nujno mora priti do zadovoljitve, ne glede na posledice).²¹ Ženska, ki ustvarja vtis zapeljivke, hotnice in poželjivke, mora potemtakem računati na morebitne nezaželene posledice (saj "pač" preprosto ni mogoče, da ne bi poznala značilno moške "narave", ki se samoniklo "sproži" ob srečanju s spolno privlačno žensko). Omenjena "teorija" temelji na podmeni, da se spodobna ("npravna") ženska ne obnaša spolno izzivalno - zgolj "kurbe" (in njim podobne "lahkoživke") izzivajo moške na tak način. Če spodobna ženska že poudari svojo čutno privlačnost, tega ne bo storila v okoliščinah, kjer bi bila lahko posiljena. Poskrbela bo, da bo vselej v varnem okolju, najraje v družbi s fantom ali možem. "Krivda" posiljene ženske je lahko v njenem "promiskuitetnem" življenju. Ženska, ki se odloči za "razuzdani" življenjski slog (namesto za monogamno spolno življenje), si pač "zasluži", da jo kdo posili (s svojim neprimernim spolnim življenjem je naravnost "prosila" za kaj takega). "Krivda" posiljene ženske je lahko v tem, da se znajde na neprimernem kraju ob neprimernem času. Dostojni ženski se to ne bi moglo zgoditi, ker je bodisi doma (v varnem družinskem zavetju), v službi ali šoli. "Krivda" posiljene ženske je lahko v tem, da je preveč popila ali zaužila mamilo (normalna ženska tega ne počne). Posiljena ženska je lahko odgovorna za dogodek, ker je bila preveč zaupljiva, lahkomiseln, nepredvidna ali nemoralna. Na primer, dopustila je, da se znajde na samem z moškim, torej v "rizičnih" okoliščinah, za katere se "pač" dobro ve, kaj pomenijo za žensko (kakšno vedenje moškega je tedaj mogoče pričakovati).

Kaj reči o tovrstnih ("seksističnih") teorijah o posilstvih? Gotovo je nesporno, da žrtev lahko ravna nepredvidno. Vendar velja to tudi za žrtve drugih kaznivih dejanj (ne le posilstev). To vsekakor ni razlog, ki bi upravičil posilstvo in ekskulpiral storilca. Še več, ne glede na življenjski slog, spolne prakse in vedenjske vzorce, ki jih izbere

²⁰ *Victim precipitated rape* se zgodi v "tistih situacijah, kjer se je žrtev dejansko strinjala s spolnim občevanjem - ali pa je bilo vsaj videti tako -, pozneje pa je umaknila svojo privolitve, in to še pred spolnim aktom, ali pa se ni odzvala dovolj odločno, ko ji je to sugeriral storilec. Ta oznaka se nanaša tudi na spolno tvegane položaje, ko bi lahko storilec njene izjave in kretnje dojel kot nespodobne ali kot povabilo k spolnemu odnosu" (Amir 1971:266). Amirjeva opredelitev je ohlapna. Še posebej nejasna je, ko gre za vprašanje, ali je žrtev zapeljevala ali privolila v spolne stike ("... the victim actually, or so it was deemed, agreed ...", "... she offers what could be taken as an invitation ..."). Zamisel o "victim-precipitated rape" je bila deležna številnih kritik. Julia in Herman Schwendinger (1983:65) vidita v njej mačistične prvine, saj ženski implicitno zanika pravico do zavrnitve spolnega občevanja (da se premisli, kadar to hoče), moškega pa upravičuje, da se ne zmeni za odklonilno stališče in žensko prisili v spolno občevanje, če meni, da je ona "odgovorna" za njegovo spolno vzburljenost.

²¹ Na podlagi tovrstnih podmen je posilstvo opredeljeno kot "zločin iz strasti" (*crime of passion*), "spontano", "eksplozivno" ali "impulzivno" dejanje (ki je neposreden in takojšen odziv na siloviti spolni vzgib). Označitev se ne ujema z ugotovitvami kriminoloških raziskav, ki so pokazale, da so posilstva pogosto načrtovana (prim. Beirne in Messerschmidt 1991:75).

ženska, ni nihče upravičen, da bi zanikal njeno spolno avtonomijo in jo prisilil k obče-
vanju (v nasprotju z izraženo voljo). V tem oziru je opis posilstva kot *victim pre-*
cipitated crime pravzaprav *contradictio in adiecto*.²² Posilstvo je že po definiciji
dejanje, ki se zgodi proti volji žrtve, brez privolitve in zaradi prisile.

2. "Ženske so lažnivke *par excellence*."

Opraviti imamo s "teorijo", da so ženske "že po naravi" lažniva bitja. Njihove
trditve in še zlasti obtožbe velja zato obravnavati s precejšnjo skepso. Če to tezo
povežemo s posilstvi, trčimo ob značilno moški strah pred neutemeljeno (lažno)
obtožbo. Zakaj bi ženska nedolžnega moškega obdolžila posilstva, ki ga ni storil?
Razlag je več: (a) Ženski gre za denar (neupravičena obdolžitve je v tem primeru neke
vrste izsiljevanje). (b) Ženska se hoče maščevati (na primer moškemu, ki jo je zapustil,
razočaral, prevaral in ogoljufal). (c) Ženska želi moškemu škodovati (iz čiste zlobe,
nevoščljivosti, maščevalnosti in privoščljivosti). (č) Ženska si je preprosto vse izmislila
ali sfantazirala (ker je psihično motena ali bolna). (d) Ženska, ki je privolila v spolno
občevanje, se je pozneje - *post festum* - premislila.

Tovrstna pojmovanja se opirajo na "teorijo", da so ženske že po naravi nera-
zumne, nezanesljive, muhaste, otročje, labilne in čustvene (nemočne "žrtve" spre-
menljivih razpoloženj in hormonskih nihanj). Kaj reči o teh ljudskih "teorijah"? Prav-
zaprav nič takega, kar bi bilo značilno le za posilstva. Če se pojavi vprašanje, ali je bilo
storjeno (v bistvu katero koli) kaznivo dejanje, je to treba temeljito preiskati. "Krivdo"
je treba dokazati "onstran razumnega dvoma" (pri posilstvu to ni preprosto, saj je treba
presoditi, katera interpretacija dogodka je bolj verodostojna: "žrtvina" ali "storilčeva").
Temu se ni mogoče (niti zaželeno) izogniti. Biti obtožen kaznivega dejanja, je hudo. Za
posilstvo so zagrožene stroge kazenske sankcije (zaporna kazen od enega do deset let).
Ob tem velja upoštevati, da je namen kazenskega procesnega prava predvsem preprečiti
obsodbo osebe, zoper katero ni mogoče zbrati dokazov, ki bi "onstran razumnega
dvoma" (karkoli že to pomeni) pokazali na obtoženčevo "krivdo" (odgovornost). Tega
se mora zavedati tudi ženska, ki prijavi posilstvo (posiljene ženske se tega gotovo dobro
zavedajo, pogosto celo do te mere, da posilstva sploh ne prijavijo, saj vedo, da bodo
težave z dokazovanjem prevelike).

3. "Ženske uživajo, ko so posiljene."

Na to hipotezo se navezuje še domneva, da imajo ženske nezavedno željo, da bi
jih kdo posilil. Zato naj bi celo same - zvečine zopet nezavedno - silile v položaje (in jih
ustvarjale), kjer je velika verjetnost, da bodo posiljene. V optiki take "teorije" se (ob
ugotavljanju "resnice" o dogodku) vsiljuje vprašanje, ali je ženska med posiljevanjem
uživala (ko je bilo začetno upiranje preseženo) oziroma bila vzburljena (na primer: ali je
bila njena vagina vlažna). Jane Ussher (1997:376) v tej zvezi opozarja, da pri večini
posilstev vagina ni vlažna. Še več, celo navlažena vagina ni vedno kazalec spolne
vzburljenosti (lahko je posledica strahu, alkohola ali stadija v menstrualnem ciklusu).
Ampak vprašati se velja nekaj drugega. Recimo, da se ženska (posiljena oseba) spolno
odzove na napad oziroma je vzburljena (ali celo "uživa") med posiljevanjem. Ussher
poudarja, da se to vsekakor dogaja. Ta pojav je opaziti pri ženskih in moških žrtvah
spolnega napada (pri moškem je stvar še bolj vidna, saj pride do erekcije ali celo
ejakulacije). Kaj naj to pomeni? Je mar to razumeti kot "privolitev" (ali strinjanje telesa
v nasprotju s pomisleki duha)? Se sme storilec sklicevati na "dejansko zmoto" (češ da je

²² Prim. Schmallger in Alleman 1994:138.

bil trdno prepričan, da si ženska želi spolno občevati)? Zdi se, da je vzbujenost irelevanten pojav (v bistvu epifenomen), saj je za posilstvo ključno, da je bila oseba prisiljena v občevanje, ni pa ključno, da je bila prisiljena k spolnemu občevanju, med katerim se ni spolno odzvala ali vzburla.

Kar zadeva "odklonske" spolne fantazije žensk (na primer dnevno sanjarjenje, da je ženska posiljena), bi kazalo najprej opozoriti,²³ da ne odsevajo značilnosti večine empiričnih posilstev (posiljevalec, ki nastopa v domišljajskih podobah, je običajno privlačna oseba, ki uporabi le nezadostno telesno silo). Najvažnejše je poudariti, da so "odklonske" spolne fantazije (ne le o posilstvu, ampak tudi o imaginarnih ljubimcih, sodelovanju v skupinskem seksu ali opazovanju drugih med spolnim občevanjem) eno, dejansko življenje pa nekaj povsem drugega (vsaj za večino oseb). Vloga fantazij je predvsem v tem, da stopnjujejo vzbujenost (na primer pri avtoerotičnih spolnih praksah).

Kriminologi opozarjajo, da je temno polje pri posilstvih zelo veliko.²⁴ Številnih posilstev žrtve ne prijavijo. Prijavljena posilstva se ne končajo vedno z obsodbo storilca. Zakaj je tako? Razlogi so različni. (a) Ženska se boji maščevanja posiljevalca (prepričana je, da je drugi - na primer policija - ne bi hoteli ali zmogli zavarovati pred nasilnežem). (b) Ženska želi na neprijeten dogodek čim prej pozabiti; sprožitev kazenskega postopka bi psihične travme še poglobila. (c) Ženska se boji, da represivni organi ne bi verjeli njeni izpovedi in bi bila še dodatno ponižana s seksističnim obravnavanjem policistov, tožilca, zagovornika in sodnika ali z neustreznim poročanjem v javnih občilih. (č) Ženska noče v javnosti (pred popolnimi neznanci) spregovoriti o podrobnostih posilstva. Zaveda se, da bi jo lahko spraševali o intimnih rečeh in ji na sodišču zastavil vprašanje o njeni moralni "integriteti". (d) Ženska noče, da bi o dogodku zvedela javnost, zlasti ljudje iz neposrednega življenjskega okolja (starši, sorodniki, sošolci, sodelavci v službi, mož, otroci ali fant). Utegnilo bi se zgoditi, da bi jo začeli dojemati kot "umazano", "onečaščno" ali bi ji celo pripisali "odgovornost" za posilstvo. Ti odzivi bi pomenili še hujšo viktimizacijo kakor posilstvo samo. V skrajnem primeru bi jo lahko okolje celo izločilo (v realnem ali simbolnem pomenu). (e) Ženska nima zaupanja v organe kazenskega pregona in kazenskopravni sistem (*criminal law in action*). Prepričana je, da bi ji pregon prinesel več škode (izgube energije, živcev, časa in denarja) kakor koristi. (f) Ženska se obotavlja, ker je posiljevalec njen znanec (tuje viktimološke študije kažejo,²⁵ da je posilstvo pogosteje prijavljeno v primerih, ko je storilec tujec). (g) Ženska je v dvomih, ali je sploh žrtev, ali se je sploh zgodilo kaznivo dejanje. To velja še zlasti za primere, ko ji storilec ni zadal hujše telesne poškodbe in ji ni grozil z nevarnim orožjem. (h) Ženska občuti sram ali krivdo in si očita, da je v precejšnji meri sama odgovorna za dogodek (saj bi ga bila lahko preprečila, če...). (i) Ženska je po posilstvu v hudem psihičnem šoku. Njene travme so prevelike, da bi lahko odločno in razumno ukrepala.

Vidimo torej, da razlogov, zaradi katerih ženska ne prijavi posilstva, ne manjka. Pogosto je žrtev strah pred sekundarno viktimizacijo, ne glede na to, ali bi ta izviral iz neprimernega ravnanja agentov kazenskopravnega sistema ali iz ožjega družbenega okolja. Zadeva je vsekakor resna (neprijavljanje lahko opogumlja možne posiljevalce, saj zmanjšuje verjetnost, da bodo zaradi kaznivega dejanja deležni formalnih in neformalnih družbenih sankcij). Rešitve niso preproste. Še najlažje (?) je seznaniti

²³ Prim. Ellis 1989:52.

²⁴ Prim. Glick 1995:205-207; Livingston 1996:184-189.

²⁵ Prim Russell 1984:96.

subjekte kazenskopravnega sistema s problemi drugotne viktimizacije in od njih zahtevati bolj razumevajoče obravnavanje žrtev spolnega nasilja. Mnogo težje (vse-kakor pa bistveno počasneje) je spreminjati "seksistične" (ali "mitološke") ljudske teorije o posilstvih, posiljenkah in posiljevalcih.

Kriminološke teorije o posilstvih

Teorije, ki pojasnjujejo vzroke posiljevanja, so različne. Kakor druge kriminološke razlage se razhajajo predvsem v tem, katere od možnih vzročnih določilnic postavijo v ospredje svojega zanimanja: sociološke, psihološke, psihiatrične ali (socio)biološke.

Iluzorno je pričakovati, da bi ena sama - namreč vseobsežna - kriminološka teorija zadovoljivo pojasnila vsa konkretna posilstva. Videli smo, da se posilstva in posiljevalci²⁶ zelo razlikujejo (celo opredelitev posilstva ni nesprenmenljiva in samoumevna, zato se velja vselej vprašati, na kateri "predmet" se nanaša in kolikšen je pravzaprav "domet" dane kriminološke teorije). Ob tem kaže upoštevati, da je spolno vedenje (ne glede na spremljajočo stopnjo agresivnosti) kompleksno. Ni ga mogoče skrčiti na eno samo - namreč "bistveno" - določilnico (biološko, psihološko ali sociološko). Spolno vedenje (in spolne želje) ima nesporno biološko "infrastrukturo" (na ravni hormonov, možganov, genetske zasnove...). Po drugi strani je spolno vedenje vselej naučeno²⁷ in

²⁶ Zato ne preseneča, da naletimo v kriminološki literaturi na številne tipologije. Gebhard in sodelavci razlikujejo šest kategorij posiljevalcev: (1) nasilni posiljevalec (*assaultive rapist*), ki ima sadistična in sovražna občutja do žensk (nasilje je lahko nadomestek za spolno občevanje); (2) amoralni prestopnik ni sadist, ampak si želi spolno občevati z žensko, pri tem pa se ne ozira na njeno voljo (in želje), saj jo dojema kot spolni objekt, katerega "poslanstvo" je v tem, da moškemu zagotavlja spolno ugodje; (3) pijani posiljevalec (alkohol "dezinhibira" spolne in agresivne težnje); (4) posiljevalec, ki je v splošnem lojalen državljan, v posebnih okoliščinah pa nenadoma (in nerazložljivo) postane skrajno napadalen; (5) posiljevalec, ki na podlagi dvojnega standarda deli ženske na "dobre" (ki jih spoštuje) in "slabe" (na katere se mu ni treba ozirati in lahko z njimi počne, kar hoče); (6) posiljevalec, ki je "zmes" omenjenih tipov posiljevalcev (lahko pa je tudi duševno moten, omejen ali psihotičen). Richard Rada (1978:122-129) razlikuje pet vrst posiljevalcev. Te so: (a) "psihotični posiljevalec", ki se zaveda le jeze v času posilstva (ne spomni pa se nobenega drugega motiva za svoje ravnanje); (b) "situacijski posiljevalec", ki ni emocionalno (ali kako drugače) abnormalen (običajno ni preveč nasilen in po dogodku pogosto občuti krivdo); (c) posiljevalec, ki trpi zaradi negotove spolne identitete; (č) "sadistični posiljevalec", ki črpa ugodje iz surovega izživljanja nad žrtvijo (bolj kakor iz spolnega občevanja); (č) "sociopatski posiljevalec", ki se ukvarja tudi z drugimi - ne le spolnimi - kriminalnimi dejavnostmi (njegova motivacija pri posilstvu je predvsem spolna, zato je za žrtev običajno manj nevaren). Nicholas Groth (1979:14-45) razlikuje tri vrste posilstev: (1) posilstvo iz jeze (posiljevalec v tem primeru uporabi več sile, kot bi jo moral za to, da bi zlomil odpor ženske in jo prisilil v spolno občevanje); (2) posilstvo, ki ga motivira želja po obvladovanju (posiljevalec ne želi poškodovati žrtve, ampak hoče doseči, da se mu ženska spolno podredi, s čimer skuša kompenzirati občutja lastne spolne neustreznosti in se potrditi kot "pravi" moški, ki ima v svojih rokah moč in nadzor nad "osvojeno" žensko); (3) sadistično posilstvo (v tem primeru storilec erotizira agresijo do ženske in črpa ugodje iz nasilnega ravnanja). Diana Scully in Joseph Marolla (1983) razlikujeta dve kategoriji posiljevalcev. V prvi skupini so osebe (*admitters*), ki priznavajo, da so storile posilstvo (dejanje povezujejo s čustvenimi problemi in alkoholom); v drugi skupini pa so osebe (*deniers*), ki zanikajo spolni stik z žrtvijo ali pa trdijo, da pri spolnem občevanju sploh ni šlo za posilstvo (njihovo samospoštovanje je združljivo z nasilnim spolnim vedenjem do žensk, v katerih ne vidijo človeških bitij, ampak zgolj objekte, ki jih moški sme osvojiti in izrabiti za zadovoljitev spolnih želja).

²⁷ Človeška spolnost ni nesprenmenljiva (ali biološko dana). Antropološke študije kažejo na precejšnje kulturne "variacije" spolnega vedenja. Ob učenju spolnega vedenja (v ožjem pomenu) velja upoštevati še učenje moške in ženske spolne vloge (oblikovanje spolne "identitete"). To je pomembno za razumevanje razlik med žensko in moško spolnostjo. Teh ne moremo pripisati zgolj anatomskim in hormonskim razlikam; v igri je še kopica družbenih procesov in psihičnih dejavnikov. Na primer, dekleta so v adolescenci bolj nadzorovana kakor fantje (zato ne preseneča, da je zgodnja spolna izkušnost pri

torej kulturno "standardizirano" (človek se ne rodi z vrojenim, naravnim "scenarijem", po katerem bi uravnaval svoje spolno življenje). Nanj vplivajo psihološka in sociološka določila, na primer: moralna, religiozna in pravna pravila, predstave o ženski in moški vlogi, pričakovanja v zvezi z "normalno" spolnostjo (kaj sme biti in kaj naj bo dojeno kot erotično), spolne fantazije, bojzani, nezavedne ("psihodinamične") silnice, čustvene potrebe, občutja krivde (in sramu), kulturni ideali medosebne ljubezni, urejenost intimnega življenja, starost, biološki spol, razredni položaj, izobrazba, življenjske izkušnje, ekonomski položaj...

Kriminoloških teorij (ne le o posilstvih) ni mogoče potrditi z neposrednim opazovanjem. Teorije, ki merijo na "isti" pojav, presojava po meri, v kateri se iz njih izpeljane hipoteze ujema z empiričnimi "dejstvi". Običajno je boljša teorija, ki natančneje od drugih napove največ empiričnih opažanj (Ellis 1989:57). Chomsky v tej zvezi piše: "Z empiričnim raziskovanjem ni mogoče dokazati dobesedno ničesar. Mogoče je le zbrati empirične dokaze in si prizadevati pokazati, da jih lahko pojasnimo na podlagi predložene hipoteze. Kritiki bi potem razumno ugovarjali, da so dokazi napačni, slabo izbrani ali kako drugače neustrezni, ali pa bi trdili, da obstaja boljša razlaga danih dejstev" (navedba v Rai 1995:47).

Začnimo s feminističnimi teorijami. V tej optiki je posilstvo opredeljeno kot kvazi spolno dejanje, ki ga motivirajo volja do moči, želja po obvladovanju,²⁸ podrejanju in poniževanju ženske, sovraštvo do žensk in ne nazadnje strah pred ženskami. Za razliko od psihopatoloških teorij,²⁹ ki prikazujejo posiljevalca kot nenormalnega in celo bolnega človeka (v primerjavi z normalnim moškim), je v feminističnih raziskavah postavljen osrednji poudarek na "normalnost" posilstva, predvsem v tem smislu, da med normalno spolnostjo in nasilno spolnostjo (*forced sex ali sexual aggression*) ni ostre zarezne, ampak neprekinjena zveza. V feminističnih analizah je namenjena posebna pozornost vprašanju, kaj pomeni biti "moški" (v razmerju do ženske in v luči ideala "normalne" heteroseksualne spolnosti). V optiki reprezentacij moškosti - znotraj "falocentričnega" kuturnega univerzuma - se od moškega pričakuje, da je močan in dejaven, da ima nadzor nad "dinamiko" spolnega občevanja in da svoj "mandat"

dekletu često povezana z zavračanjem starševskih vplivov in napetimi družinskimi odnosi). Neformalni nadzor nad njihovo spolnostjo poteka na vseh ravneh, ki jih je opisal Travis Hirschi v teoriji o družbenih vezeh (*social bond theory*). To precej otežuje nabiranje spolnega znanja ("carnal knowledge") in manifestno raziskovanje (in odkrivanje) lastne spolne "identitete".

28 "Odkrijte moškega, da lahko njegove genitalije služijo kot orožje strahu, je moralo biti eno najpomembnejših odkritij predzgodovinskega časa, tako kot uporaba ognja in prva grobo izdelana kamnita sekira. Menim, da je od prazgodovinskih časov do današnjega dne posilstvo igralo odločilno vlogo. Ni nič več in nič manj kot zavesten postopek zastraševanja, s katerim vsi moški držijo vse ženske v stanju strahu" (Brownmiller 1988:20).

29 Te - večinoma osebnostne - teorije so raznovrstne (prim. Ussher 1997:333-334). Posiljevalec je označen kot: (a) pasivna, plašna, podredljiva in nezrela oseba; (b) oseba z "utrjeno nedejavno osebnostjo"; (c) protidružbena osebnost; (č) alkoholik; (d) nezrela oseba; (e) oseba, ki se je iz preteklih izkušenj naučila, da je nasilje povezano z nagrado (v behaviorističnem pomenu); (f) oseba z omejenim repertoarjem emocij (znotraj katerega prevladuje jeza, v katero subjekt "prevaja" vse zanj neprijetne čustvene vsebine); (g) oseba s psihoseksualnimi težavami (v zvezi z erekcijo ali ejakulacijo); (h) oseba, ki se dojema kot spolno neustrezna; (i) oseba, ki ima nezadovoljujoča spolna razmerja; (j) oseba, ki je bila prikrajšana za materino ljubezen ali pa je bila izpostavljena zelo posesivni in zaščitniški materi; (k) oseba, ki težko najde voljne spolne partnerje (zaradi videza, slabih socialnih veščin ali nizkega družbenega statusa). Gebhard in njegovi sodelavci (1965:197-206) so opazili pri zaprtih posiljevalcih psihotične težnje. Mnogi od njih so gojili sadistična in sploh sovražna čustva do žensk. Rada (1978:122-130) poroča, da imajo številni obsojeni posiljevalci psihotične ali sociopatske značilnosti in resne težave z moško "identiteto".

uresniči brezhibno.³⁰ On je tisti, ki je odgovoren za spolno zadovoljitev ženske. On je aktiven, ona pa pasivna (njena funkcija je v glavnem receptivno-reaktivna). Spolnost je opredeljena kot falični "performans" (katerega uspešnost se presoja po številu ženskih orgazmov). Če penis odpove (če ni erekcije, če erekcija popusti ali če pride do prehitre ejakulacije), ni spolnosti. Moška samopodoba (zavezana idealu faličnega junaštva) je okrnjena. Iz te zamisli o "normalni" spolnosti izhaja izjemna "odgovornost" moškega (nosilca penisa) na področju, ki je pomembno za njegovo samopodobo, samospoštovanje in identiteto. Zato ne preseneča, da izvira iz konstrukcij "normalne" spolnosti vrsta strahov, bojazni, obsesij in fantazij. Recimo: (1) preokupacija z velikostjo in delovanjem penisa; (2) strah pred žensko (katere spolna zadovoljenost je dokaz njegove moškosti oziroma katere nezadovoljenost, zavračanje in posmehovanje so dokaz, da ni "pravi" moški); (3) strah pred "razsežnostmi" lastne osebnosti, ki so v patriarhalni kulturi označeni kot "ženski" in zato manjvredni; (4) strah pred morebitnimi homoseksualnimi nagnjenji; (5) strah pred čustveno bližino ("intimnostjo") v medosebnih razmerjih; (6) bojazen, da ni dovolj dober ljubimec (in torej "neustrezen" moški); (7) tesnoba ob zanj skrivnostnih vidikih ženske spolnosti (ali je res doživela orgazem ali pa se je pretvarjala, da ga ne bi prizadela); (8) zaviranje ženskam (zaradi njihove zmožnosti za dolgotrajno spolno občevanje); (9) nelagodje ob misli (ki je nekakšen moralni ali "nadjazovski" moški imperativ), da se mora vsakič znova potrjevati kot moški; (10) strah pred tem, da bo spolni odnos bedno spodletel... V ozadju teh - zavestnih in nezavestnih - psihičnih pojavov postane nasilje (in sovraštvo) do žensk bolj razumljivo.³¹ Različne oblike spolnega nasilja - zloraba slabotne osebe, nadlegovanje, posilstvo ali spolni umor - omogočajo storilcu, da se znebi odgovornosti, ki mu jo vladajoči ideali "normalne" spolnosti nalagajo v razmerju do žensk(e). Posilstvo ustvari položaj, kjer je moški vsemogočen gospodar, suvereni vladar in falični heroj. Ni se mu treba ozirati na žensko. Ta ga ne more zavrniti in se mu ne drzne posmehovati, saj je preveč zastrašena, očitno ponižana, zanikana kot subjekt (avtonomno bitje, ki prosto odloča o svoji spolni "lastnini") in razvrednotena. Tudi v primeru spolnega stika z otrokom (mrličem ali živaljo) storilec ni v nevarnosti - zaradi žrtvine spolne neizkušeniosti, nemoči in ranljivosti -, da bi kdo podvomil v njegove spolne zmožljivosti in veščine. V obeh oblikah spolnega nasilja storilec sebi dokaže, da je "zaresni" in "pravi" moški. Pri tem pa se izogne tveganju, da bi drugi kakor koli ogrozil njegovo spolno samozavest.

Feministične teorije³² povezujejo posilstva s temeljnimi značilnostmi patriarhalne

³⁰ Prim. Ussher 1997:345-348. Diana Russell (1975) v tej zvezi dokazuje, da je posilstvo v precejšnji meri odvisno od vdružbljanja ("socializacije") oseb moškega spola. Posilstvo je namreč dejanje, v katerem so potrjene vse značilne prvine, ki se v patriarhalni kulturi pričakujejo od "pravega" moškega, namreč, gospostvena drža, agresivnost, žilavost in nasilnost. Vseh teh lastnosti se oseba moškega spola uči že od ranega otroštva. Če se moški znajde v položaju, ko podvomi v lastno "moškost", jo lahko na dramatičen način znova dokaže s posilstvom ženske.

³¹ Prim. Ussher 1997:415-421; Morrison 1991:373-378; Livingston 1996:190-194.

³² Razvejano teoretsko shemo za razumevanje vzrokov posiljevanja je razgrnila Diana Russell (1984:111-168). Da bi prišlo do posilstva, morajo biti izpolnjeni štirje tipi pogojev (*preconditions*). To so: (1) dejavniki, ki ustvarjajo "predispozicijo" (ali željo) za posiljevanje (avtorica v tej zvezi omenja biološko zmožnost, spolne zlorabe posiljevalca v otroštvu, učenje moške spolne vloge, izpostavljenost pornografiji in množičnim občilom); (2) dejavniki, ki zmanjšujejo notranje inhibicije, ki se zoperstavljajo uresničitvi želje po posilstvu (avtorica v tej zvezi omenja kulturne predstave, ki spodbujajo posiljevanje žensk, "mit" o neubranljivi moški spolni sli, problematične dogodke v otroštvu, ki imajo za posledico "patološko" osebnostno strukturo, uživanje alkohola in vrstniške pritiske); (3) dejavniki, ki omejujejo učinkovanje družbenih ovir za izvršitev posilstva (avtorica v tej zvezi omenja ceneno porazdelitev družbene moči, ki je v prid moškim in v škodo ženskam, kulturo nasilja in neučinkovitost formalnega in neformalnega družbenega nadzora); (4) dejavniki, ki zmanjšujejo zmožnost močne žrtve, da bi se uprla ali izognila posilstvu (avtorica v tej zvezi omenja teorijo o socializaciji žensk v "vlogo" žrtve - namreč

družbe in falocentrične kulture.³³ Opozarjajo na podrejeni (in manjvredni) položaj žensk v gospodarski sferi in na političnem področju.³⁴ Ker so ženske izključene iz osrednjih družbenih procesov, so tudi v medosebnih odnosih obravnavane kot manjvredna bitja. Ženske so dojete kot spolni objekti, za katere moški tekmujejo in si jih prizadevajo "osvojiti" (narediti za "svoje"), da bi postale njihova ekskluzivna lastnina. Če od moškega pričakujejo, da se obnaša kot lastnik spolnosti ženske, ki mu pripada (ker je "njegov" žena, ljubica ali punca), ne preseneča količina telesnega, verbalnega, duševnega in spolnega nasilja (ali vsaj grožnje z njim) v odnosih med spoloma, še posebej v okoliščinah, ko je moška oblast (lastninska "pravica" nad žensko spolnostjo) postavljena pod vprašaj.

V feminističnih teorijah je zaslediti več zamisli, kako naj bi se "družba" odzivala na spolno nasilje (in posilstva).³⁵ Na primer: (a) prepoved prostitucije in pornografije (zaradi njenega vzročnega delovanja na moško nasilno spolno vedenje); (b) učinkovitejša kazenskoppravna represija (bolj dosleden pregon in strožje kazni za posiljevalce in nasilneže); (c) zmanjševanje družbenih, ekonomskih in političnih razlik med spoloma; (č) drugačna opredelitev normalnih spolnih vlog in širše pojmovanje "normalne" spolnosti. Ob tem ne bi smeli izključiti možnosti, da bi - vsaj kratkoročno - tovrstne reforme (še najbolj ukrepi, usmerjeni v zagotavljanje enakosti med spoloma na družbenem in zasebnem področju) zaostriale napetosti med spoloma, povečale moške frustracije (občutja ogroženosti) in izzvale še več vsakovrstnega nasilja (Giddens 1997:121-123). Vseeno se zdi, da četudi bi se črnogledi scenarij uresničil, ženske (ki se ne prepoznajo več v tradicionalnih vlogah in ne pristajajo na neenaka razmerja moči) nimajo alternative. Predvsem one so tiste, ki bodo morale izbojevati te družbeno-kulturne boje (ob pomoči osveščenih moških ali brez njih).

Teorije družbenega učenja³⁶ vidijo v posilstvu - za razliko od feminističnih razlag - dejanje, ki ga motivira spolna želja, medtem ko je agresija (nasilno ravnanje) zgolj pripomoček za uresničenje namena, ne pa končni cilj. Posiljevanje je pojasnjeno kot oblika agresivnega spolnega vedenja, ki je naučeno. Mehanizmi učenja napadalnega vedenja do žensk so različni: (a) posnemanje (*modeling effect*) posilstva in drugih nasilnih dejanj (zoper ženske), ki jih je opaziti v resničnem družbenem življenju (v vedenju družinskih članov, odraslih oseb in vrstnikov), v množičnih občilih in drugih kulturnih reprezentacijah spolnih praks (z imitacijo ali modeliranjem naučeni vedenjski vzorci se vzdržujejo s poznejšimi ojačevanji³⁷); (b) povezovanje spolnosti in nasilja (*sex-violence linkage effect*) v primerih, ko oba pojava nastopata v istem "kontekstu"

podredljive, nedejavne, odvisne, sprejemajoče, potrpežljive, prijazne, sočutne in šibke osebe -, ki grajajo žrtev, strah ženske, da je storilec ne bi umoril ali huje poškodoval, alkoholiziranost žrtve in njene ekonomske stiske).

³³ Prim. pregled in kritično osvetlitev feminističnih teorij v Ellis 1989:10-12 in še posebej 19-31.

³⁴ Prim. pregled tovrstnih feminističnih študij v Haralambos 1989:359-377.

³⁵ Prim. Box-Grainger 1986:38-48.

³⁶ Prim. Donnerstein 1984; Malamuth 1984. Zgoščen pregled in kritično osvetlitev teh teorij najdemo v Ellis 1989:12-14 in še posebej 33-41. Prim. analizo družbenokulturnih teorij o (spolnem) nasilju v Levi 1994:326-329.

³⁷ V skladu z načeli instrumentalnega pogojevanja mora biti vedenje vsaj občasno (v časovnih presledkih) okrepljeno. Le v tem primeru postane izkustveno naučeno vedenje razmeroma trdna in stalna sestavina vedenjskega repertoarja (pri čemer mora biti navzoča še ustreza motivacijska "podstat"). Prim. Akers 1993:64-70. Posiljevalske spolne tehnike se ojačujejo z zadovoljevanjem (vsaj dveh) psihičnih gibal spolnega vedenja, na primer z ugodjem, ki ga omogoča spolno občevanje, in s satisfakcijo, ki izhaja iz posedovanja in nadzorovanja spolnosti druge (posiljene) osebe. Prim. Ellis 1989:65-68.

(na primer v pornografskih³⁸ in drugih filmih); (c) sprejemanje seksističnih stališč in "mitov o posilstvih" (na primer: "žensko zavračanje spolnega občevanja ni iskreno", "ženske uživajo med posiljevanjem", "ženske si želijo biti posiljene"...), kar učinkuje škodljivo predvsem na moške, ki imajo malo spolnih izkušenj; (č) zmanjševanje občutljivosti do bolečin, strahu in ponižanja, ki jih povzroči spolna agresija v psihi ženske/žrtve (*desensitization effect*); (e) učenje "nevtralizacijskih tehnik", s katerimi je mogoče racionalizirati in upravičevati spolno nasilje.

Med biološkimi teorijami zavzemajo osrednje mesto evolucijske razlage posilstva.³⁹ V moških agresivnih spolnih "taktikah" vidijo skrajno reakcijo na "imperativ" naravne selekcije, ki "pritiska" na samce, naj bodo nepopustljivi in oblastni v prizadevanjih, da bi se parili in oplodili kar največje število samic (ni pomembno, če se pri tem včasih zatečejo k rabi nasilnih metod). Po drugi strani je biološki interes samice, da se upira in izogiba nasilnim (izsiljenim) parjenjem. Nasilje ji preprečuje, da bi sama izbrala očeta svojih otrok, najraje kajpada takega, ki bo najverjetneje ostal z njo in skrbel zanjo in za otroke. Samica namreč nameni precej časa in energije vzreji otrok, zato naravni izbor favorizira tiste, ki so previdnejše in izbirenejše v spolnih stikih z moškimi. Naravni izbor je naklonjen samicam, ki se znajo in zmorejo izogniti samcem, ki ne bi mogli ali hoteli poskrbeti zanje in za otroke. V optiki evolucijskih teorij je iskati v spolno razlikovanih "napetostih" med optimalnimi pristopi k reprodukciji (samci hočejo spolno občevati s čim več samicami, samice pa samo z določenimi, skrbno izbranimi samci) razlog za številne frustracije, kompromise in ne nazadnje prevare na področju spolnih praks.

Hipoteza, da na težnjo po posiljevanju vsaj deloma vplivajo genetski dejavniki, je v luči bioloških teorij povezana s spoznanjem,⁴⁰ da je pri (nečloveških) živalskih vrstah opaziti številne primere - ali vsaj poskuse - izsiljenih parjenj (gre za položaje, ko je videti, da samici ni do parjenja ali pa se mu na različne načine upira, na primer z umikom, begom ali fizično agresijo). V živalskem kraljestvu je vedno samec, ne samica, tisti, ki se zateka k uporabi sile.⁴¹ Čeprav je pri živalih izsiljenih parjenj manj

³⁸ Vloga pornografije v vzročnosti posiljevanja je omejena na idejno ("drugotno") učenje: (1) moški ne bi uporabil nasilja v poskusu, da bi spolno občeval z žensko ali si zagotovil čustveno vez s spolnim partnerjem, če tega ne bi prej videl v pornografskih reprezentacijah; (2) glede na hitrost, s katero moški, ki nastopajo v pornografskih filmih, preidejo k spolnemu občevanju, si lahko gledalec (zlasti manj izkušena oseba) ustvari zmotno predstavo o pogojih, ki morajo biti izpolnjeni za soglasno spolno občevanje z večino oseb ženskega spola; (3) pornografija, v kateri nastopajo v glavnem nadpovprečno spolno privlačne ženske, prispeva k posiljevanju tudi na ta način, da zmanjša "vrednost" empirične ženske, s katero hoče moški spolno občevati. Prim. Easton 1994:14-19; McNair 1996:61-67.

³⁹ Prim. Symons 1979. Pregledno o sociobioloških (evolucijskih) teorijah posilstva Ellis 1989:43-54; Glick 1995:208.

⁴⁰ Prim. Ussher 1997:337-338; Ellis 1989:63.

⁴¹ Mnogi kriminologi so prepričani, da je razlika med moško in žensko agresivnostjo biološko utemeljena. Maccoby in Jacklin (1974) trdita, da so v vseh družbah moški agresivnejši kakor ženske. Tovrstne razlike se pojavijo že zgodaj v otroštvu (še pred različnim obravnavanjem v okviru socializacijskih postopkov). Agresija je povezana s količino spolnih hormonov (in je nanjo po tej poti mogoče vplivati). Podobne razlike v agresivnem vedenju je opaziti pri vseh primatih. Morrison (1995:339) v tej zvezi opozarja, da je mogoče oporekati vsaki od omenjenih tez. Sklicuje se na dognanja socialnih antropologov, ki so pokazali, da so lastnosti, ki jih dojemamo kot "naravno" moške in ženske, družbenokulturno pogojene. V nekaterih okoljih sta agresivna oba spola, v drugih okoljih pa sta oba spola prijazna. Po mnenju nekaterih psihologov se prične socializacija že ob rojstvu (zato ni mogoče opazovati otrok, ki bi bili povsem "neomadeževani" z različnimi socializacijskimi procesi). Morrison opozarja še na tezo, da imajo osebe obeh spolov moške in ženske hormone v različnih in spreminjajočih se količinah (fantje in dekleta imajo pred puberteto podobne hormonske vzorce, a se že tedaj razlikujejo v agresivnem vedenju).

kakor neizsiljenih, bi lahko sklepali, da "posilstvo" ni značilno ali izključno⁴² človeški pojav. Iz empiričnega gradiva, zbranega z opazovanjem živali in eksperimentiranjem z njimi, ne izhaja nujno sklep, da je spolna agresija neizogibna ali izključno biološko determinirana. Očitno je namreč, da vsi moški niso nasilneži ali posiljevalci. Biološke teorije upravičujejo domnevo, da je "potencial" za spolno agresijo sestavina človeške biološke "konstitucije". To pomeni, da obstaja verjetnost (čeprav ne vemo natančno kolikšna), da se spolna agresija manifestira, če so izpolnjeni ustrezni pogoji ali, drugače rečeno, če niso izpolnjeni ustrezni pogoji na ravni formalnega in neformalnega družbenega nadzorovanja. Sicer pa je domneva, da so vsi moški biološko sprogramirani za posiljevanje, presenetljivo podobna poudarkom, ki jih je razbrati iz radikalnih feminističnih teorij,⁴³ v luči katerih je sleherni moški možni posiljevalec (to se, mimogrede, precej ujema z ugotovitvami družbenopsiholoških raziskav,⁴⁴ ki so pokazale, da so številni moški pripravljani posiliti žensko, če bi bili prepričani, da se lahko izogonejo družbenim sankcijam).

Osrednji poudarki sociobioloških teorij nam ne koristijo, ko želimo pojasniti, zakaj se količina posilstev spreminja od ene družbe (ali zgodovinske dobe) do druge. Očitno je, da so različna družbenokulturna okolja različno obremenjena s posilstvi (kar bi le težko pripisali izključno biološkim ali genetskim razlikam). Peggy Reeves Sandy (*Rape in Its Cultural Context*)⁴⁵ je na primer pokazala - s primerjalno analizo 100 različnih družb -, da je največ posilstev v družbenih okoljih ("rape-prone societies"), kjer imajo ženske nizek družbeni status, neznatno politično moč, podrejen in odvisen položaj in kjer žive ločeno od moških. Iz njene študije bi potemtakem potegnili sklep, da je spolno nasilje družbeno (bolj kakor biološko) "programirano". Ob tem kaže podčrtati politično implikacijo: boj zoper spolno (in drugo) nasilje nad ženskami je v pretežni meri boj za enakopravnost, enakovrednost in enakost med spoloma, in to na vseh področjih družbenega in osebnega ("intimnega") življenja.

⁴² Ta teza si zasluži poseben komentar. Če mislimo z besedo "posilstvo" na posebno kaznivo dejanje ("zločin"), je treba poudariti, da v živalskem svetu ni posilstev, še več, v živalskem svetu sploh ni kaznivih dejanj ("zločinov"). Zakaj? Odgovor je preprost. Vsako kaznivo dejanje ("zločin") ima dve prvini: (a) prepoved (ki je kolektivno sankcionirana v dani družbi in danem obdobju); (b) kršitev (ki se navezuje na "nagonsko" ali "psihomotorno" razsežnost). V živalskih združbah ni prepovedi (oziroma norm), zato v njih ni ne kršitev ne kaznivih dejanj. Zločin - individualna kršitev kolektivne norme (sprejme in sankcionira jo družbena skupina) - je torej izključno in značilno človeški pojav. Samo v človeških družbah naletimo na norme, ki logično predpostavljajo obstoj jezika (govorice), sestavljene iz artikuliranih besed: jezikovnih prvin, ki so zunanje bitjem, ki jih emitirajo. To, kar pri živalih spominja na norme, so zgolj implikacije hierarhične kohezije njihovih združb. V živalskem svetu najdemo osebe, ki dominirajo v skupini, "kralje", "kraljice", "delavce" in "vojščake", ne najdemo pa "sodnikov". To ne preseneča, saj v naravi ni ne prava (normativnega sistema) ne pravičnosti. Žival, ki je višje v hierarhiji skupine, si zagotavlja "pravico" sama. "Sankcija" meri na vzpostavitev neenakosti (ne pa enakosti). Njen namen ni odprava škode, ki je posledica neizpolnitve iz menjave izvirajoče dolžnosti. Med živalmi namreč ni menjave. Ta predpostavlja enakost: ne predmetov, ki so nujno različni (zakaj bi jih subjekti sicer menjavali?), marveč subjektov (ki predmete izdelajo). Močnejša žival ničesar ne menja s šibkejšo živaljo, ampak preprosto vzame.

⁴³ Na primer: "Vgrajena sposobnost moškega za posilstvo in ustrezna vgrajena ranljivost ženske sta za fiziologijo naših spolov prav tako osnovni, kot je prvobiten sam spolni akt. Če ne bi bilo te biološke slučajnosti, te prilagoditve, ki zahteva združitve dveh ločenih delov, penisa in vagine, ne bi bilo ne spolnega občevanja ne posilstva, kot ju poznamo ... v pogledu človeške anatomije nespodbito obstaja možnost nasilnega spolnega dejanja. Že samo ta dejavnik je lahko zadostoval za razvoj moške ideologije posilstva. Ko so moški odkrili, da lahko posiljujejo, so tudi začeli posiljevati. Kasneje šele mnogo kasneje, so v določenih razmerah začeli gledati na posilstvo kot na zločin" (Brownmiller 1988:19).

⁴⁴ Na te teorije se sklicuje Ussher 1997:338.

⁴⁵ Njene ugotovitve povzemamo po Walklate 1995:84-85.

Sklep

Nesporna zasluga feminističnih študij je, da so opozorile na "nevidne" in "neslišne" (pravzaprav utišane in zamolčane) probleme, ki jih v različnih količinah in oblikah porajata spolno in fizično zastraševanje ali nasilje. Ti problemi so za žrtev hujši, če so izrinjeni v polje zasebnosti in dojeti v optiki prevladujoče moške ideologije (predstav o tem, kaj je "tipično"⁴⁶ ali pričakovano moško vedenje). V tej zvezi ima še vedno pomembno vlogo ljudska "teorija", da se "dobra" (moralno neoporečna) ženska praviloma izogne spolnemu in telesnemu nasilju, "slaba" (moralno oporečna) ženska pa ne. Prva namreč odvrta nasilne vdore v svojo intimnost (subjektivni "prostor" spolne, čustvene in telesne avtonomije), druga pa jih privablja. Morda je tudi v tem razlog za - še vedno precej razširjeni - molčanje žensk o nasilju, nadlegovanju in zlorabah. Možno je, da žrtev "krivdo" za nasilni dogodek prevale nase, ker na primer meni, da ni bila dovolj "dobra" ali je bila premalo "ženstvena", zato je prejela "zaslužno" kaznen. Iz takega dojemanja izvirajo zadrege, sram ali občutja krivde in ponižanosti. Zato ženska raje molči, saj bi se sicer izpostavila moralnim ocenam drugih - znanih in nezanih - oseb (moškega in ženskega spola). Okolje bi tedaj presoјalo, ali ustreza vladajočemu idealu (ali normi) ženske vloge ("gender"). Zadeva se še zaostri, če je ženska v odvisnem položaju in brez uresničljivih življenjskih alternativ.⁴⁷ V tem primeru ji največkrat ostaja zgolj upanje, da se bodo stvari obrnile na boljše ali vsaj ne na slabše.

V družbi, kjer je gospodarska in politična moč v rokah moških, so je ženske - soočene z nevarnostjo nasilja - prisiljene zatekati k raznim obrambnim strategijam. Ena je varovalno obnašanje, ki ga označuje kopica preprečevalnih ukrepov, recimo izogibanje možnim rizičnim situacijam ali iskanje varnih enklav, na primer v "toplem" zavetju doma in družine. Druga je kompenzacija nemoči z zasledovanjem nadomestnih čustvenih satisfakcij, ki jih je mogoče črpati tudi iz nadzora nad moškimi. Ti primeri so dovolj znani. Običajno implicirajo hierarhično medosebno razmerje, kjer je on nosilec institucionalizirane ali formalizirane moči (na primer v vlogi soproga, učitelja ali šefa), ona pa je v podrejenem (celo odvisnem) položaju. Da bi ženska dobila vpliv ("moč") nad nadrejenim, uporabi svojo spolnost (ali telesno privlačnost). Tovrstne interakcije so navzoče tudi v dolgotrajnih razmerjih, zlasti v prisilni zakonski zvezi. V teh primerih je cena, ki jo plača ženska za - največkrat iluzorno - moč nad možem (od katerega je sicer odvisna), običajno precej visoka. Svoje potrebe in želje mora podrediti (priliciti ali prilagoditi) njegovim.⁴⁸ To pa privede do zmalčenja njene osebnosti, samospoštovanja in samopodobe.

⁴⁶ "Tipično" moško vedenje je po definiciji neškodljivo (če ženska meni drugače, je to njen problem). Jasno je, da je ta "definicija" določena iz moškega zornega kota, kar pa ne pomeni, da je ženske ne morejo privzeti in celo ponotrjaniti.

⁴⁷ Odsotnost uresničljivih življenjskih "opcij" je lahko tudi posledica neustreznih preteklih odločitev, ki so ženski močno omejile ali skrčile manevrski prostor za samostojno ukrepanje v poznejših obdobjih in spremenjenih - ali novih - okoliščinah.

⁴⁸ Jessie Bernard je v knjigi *The Future of Marriage* pokazala, da ne obstaja ena sama zakonska zveza, ampak dve: zakonska zveza moškega in zakonska zveza ženske. Avtorica meni, da so poročeni moški (z žensko, ki vestno opravlja vlogo soproge) pogosto v prednosti pred neporočenimi. Po drugi strani pa so neporočene ženske v prednosti pred poročenimi, saj imajo slednje več psihičnih težav, kakršne so na primer depresija, nevroza, slabo telesno zdravje, občutenje nemoči, pasivnost, podrejenost, odvisnost, stresi, tesnobe in nezadovoljstva. Na dvojno naravo zakonske zveze je opozoril tudi Adorno: "V nesporazumu med njegovo avtoritarno zahtevo in njeno nemočjo, ki se nujno razkriva v zasebni sferi, se skriva nekaj smešnega. Vsak zakonski par, ki se pojavlja skupaj, je komičen, in to poskuša izravnati strpno razumevanje žene. Komaj da obstaja dlje časa poročena ženska, ki ne bi s kramljanjem o majhnih slabostih dezavuirala svojega soproga" (1987:171).

Kazensko pravo se tako rekoč že po definiciji dotika samo najhujših oblik spolnega nasilja. Kolikšna je natančno njegova preprečevalna vloga na tem področju, ne vemo. Tega pravzaprav niti ni mogoče (z)vedeti. Vsekakor je očitno, da so praktični (represivni) kazenskopравни posegi povezani z vrsto težav, predvsem na ravni prijavljanja, odkrivanja in dokazovanja ("criminal law in action"). Vseeno bi se morali zavedati, da je problem ogrožanja in onemogočanja posameznikovega prostega ("svobodnega") odločanja o lastni spolnosti širši in globlji od tistega, ki ga tvorijo kazniva dejanja zoper spolno nedotakljivost (katerih žrtve so zvečine ženske in otroci, osebe torej, ki so odvisne, nemočne in podrejene). "Nekriminalni" napadi na človekovo spolno avtonomijo so številni in raznovrstni. Marsikateri od njih dojemamo kot normalne in celo naravne. Pomislimo na razprave o splavu oziroma na prizadevanja, da bi ženskam odvzeli to ustavno pravico ali pa bi jo vsaj čim bolj omejili. Zato ne smemo pozabiti, da so možnosti avtonomnega (in kajpak tudi spolnega) delovanja ženske, najpogostejše žrtve nasilja, bolj kakor s kaznivimi dejanji omejene z raznovrstnimi ekonomskimi pritiski, spolno moralo in kulturnimi normami, ki odredajo sprejemljivo in zaželeno vlogo "normalne" ženske, pri čemer sta bistveni prvini te "normalnosti"⁴⁹ še vedno vlogi soproge in matere (ženska, ki ni poročena in nima otrok, je pogosto dojeta kot nepopolna, odklonska, celo neženstvena).

LITERATURA

- Adorno, T. W.: *Minima moralia. Refleksije iz oštečenog života*. Veselin Masleša, Sarajevo 1987.
- Akers, R. L.: *A Social Learning Perspective on Deviant Behavior*. V: F. P. Williams in M. D. McShane (eds.), *Criminology Theory*. Anderson, Cincinnati 1993, str. 61-92.
- Amir, M.: *Patterns in Forcible Rape*. University of Chicago Press, Chicago 1971.
- Barnard, J.: *The Future of Marriage*. Penguin, Harmondsworth 1976.
- Barrett, M.: *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*. Verso, London 1990.
- Beirne, P., Messerschmidt, J.: *Criminology*. Harcourt Brace College Publishers, New York 1991.
- Beneke, T.: *Men on Rape*. St. Martin's Press, New York 1982.
- Box-Grainger, J.: *Sentencing Rapists*. V: R. Matthews in J. Young (eds.), *Confronting Crime*. Sage, London 1986, str. 31-52.
- Brownmiller, S.: *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. Simon and Schuster, New York 1975.
- Clark, L., Lewis, D.: *Rape: The Price of Coercive Sexuality*. Women's Press, Toronto 1977.
- Claster, D. S.: *Bad Guys and Good Guys: Moral Polarization and Crime*. Greenwood Press, Westport 1992.
- Colker, R.: *Marriage*. V: F. E. Olsen (ed.), *Feminist Legal Theory Volume II: Positioning Feminist Theory within the Law*. Dartmouth, Aldershot 1995, str. 239-246.
- Conklin, J. E.: *Criminology*. Macmillan, New York 1986.
- Donnerstein, E.: *Pornography: Its Effect on Violence against Women*. V: N.M. Malamuth in E. Donnerstein (eds.), *Pornography and Sexual Aggression*. Academic Press, New York, str. 53-84.
- Dworkin, A.: *Against the Male Flood: Censorship, Pornography and Equality*. V: F. E. Olsen (ed.), *Feminist Legal Theory Volume I: Foundations and Outlooks*. Dartmouth, Aldershot 1995, str. 325-354.
- Dworkin, A.: *Intercourse*. Secker, London 1987.
- Easton, S. M.: *The Problem of Pornography. Regulation and the Right to Free Speech*. Routledge, London 1994.

⁴⁹ "... že sama slika ženske kot matere je represivna, saj prevaja neko biološko dejstvo v etično-kulturno vrednoto in tako podaljšuje in opravičuje družbeno tlačenje žensk" (Marcuse 1982:76). Asja Nina Kovačev (1996:77-78) je v kratki, a pronicljivi analizi eksploatacije žensk v sodobnih družbah opozorila na škodljive reperkusije materinske ideologije (vključno z mitom o "magični materinski ljubezni" ali "materini nenadomestljivosti"). Avtorica dokazuje, da se danes od matere/soproge zahteva praktično nemogoče. Ženske, ki si prizadevajo ustreči normativnim pričakovanjem, so često preobremenjene oziroma, z eno besedo, viktimizirane (červavno te normalizirane viktimizacije nemalokrat niso zmožne prepoznati ali vsaj pripoznati).

- Edwards, S.: Violence against Women: Feminism and the Law. V: L. Gelsthorpe in A. Morris (eds.), *Feminist Perspectives in Criminology*. Open University Press, Milton Keynes 1990, str. 145-159.
- Ellis, L.: *Theories of Rape. Inquiries into the Causes of Sexual Aggression*. Hemisphere Publishing Corporation, New York 1989.
- Gebhard et al.: *Sex Offenders: An Analysis of Types*. Harper and Row, New York 1965.
- Giddens, A.: *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Polity Press, Cambridge 1997.
- Glick, L.: *Criminology*. Allyn and Bacon, Boston 1995.
- Greer, G.: *The Female Eunuch*. Flamingo, London 1993.
- Griffin, S.: *Rape: The Power of Consciousness*. Harper and Row, San Francisco 1979.
- Groth, A. N., Birnbaum, J.: *Men Who Rape*. Plenum, New York 1979.
- Haralambos, M., Heald, R.: *Uvod u sociologiju*. Globus, Zagreb 1980.
- Hearn, J.: Men's Violence to Known Women: Historical, Everyday and Theoretical Constructions by Men. V: B. Fawcett et al. (eds.), *Violence and Gender Relations. Theories and Interventions*. Sage, London 1996, str. 22-38.
- Heidensohn, F.: *Women and Crime*. Macmillan, London 1996.
- Kelly, L.: Spolno nasilje in feministična teorija. V: D. Zaviršek (ur.), *Spolno nasilje*. Visoka šola za socialno delo, Ljubljana 1996, str. 69-98.
- Kovačev, A. N.: Eksploatacija žensk v sodobnih družbah. *Anthropos*, 1996, št. 5-6, str. 77-78.
- Livingston, J.: *Crime and Criminology*. Prentice Hall, Upper Saddle River 1996.
- Levi, M.: Violent Crime. V: M. Maguire et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Criminology*. Clarendon Press, Oxford 1994, str. 295-354.
- Los, M.: Feminism and Rape Law reform. V: L. Gelsthorpe in A. Morris (eds.), *Feminist Perspectives in Criminology*. Open University Press, Milton Keynes 1990, str. 160-172.
- MacKinnon, C.: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Harvard University Press, Boston 1987.
- Malamuth, N. M.: Aggression against Women: Cultural and Individual Causes. V: N. M. Malamuth in E. Donnerstein (eds.), *Pornography and Sexual Aggression*. Academic Press, New York 1984, str. 19-52.
- Marcuse, H.: Kontrarevolucija i revolt. Grafos, Beograd 1982.
- McNair, B.: *Mediated Sex. Pornography and Postmodern Culture*. Arnold, London 1996.
- Millet, K.: Seksualna politika. V: M. Dobnikar (ur.), *O ženski in ženskem gibanju*. KRT, Ljubljana 1986, str. 12-38.
- Morgan, R.: Theory and Practice: Pornography and Rape. V: L. Lederer (ed.), *Take Back the Night: Women on Pornography*. William Morrow, New York 1980, str. 134-147.
- Morrison, W.: *Theoretical Criminology: From Modernity to Post-Modernism*. Cavendish Publishing Limited, London 1995.
- Pizzey, E., Shapiro, J.: *Prone to Violence*. Hamlyn, Feltham 1982.
- Rada, R.: *Clinical Aspects of the Rapist*. Grune and Stratton, New York 1978.
- Radford, J., Stanko, E.A.: Violence against Women and Children: The Contradictions of Crime Control under Patriarchy. V: K. Stenson in D. Cowell (eds.), *The Politics of Crime Control*. Sage, London 1991, str. 188-202.
- Rai, M.: *Chomsky's Politics*. Verso, London 1995.
- Russell, D. E. H.: *Sexual Exploitation*. Sage, Beverly Hills 1984.
- Russell, D. E. H.: Pornography and Rape: A Causal Model. V: C. Itzin (ed.), *Pornography: Women, Violence and Civil Liberties*. Oxford University Press, Oxford 1992, str. 310-349.
- Russell, D. E. H.: *The Politics of Rape*. Stein and Day, New York 1975.
- Scacco, A. M.: *Male Rape: A Casebook of Sexual Aggression*. AMS Press, New York 1982.
- Schmallegger, F., Alleman, T.: The Collective Reality of Crime: An Integrative Approach to the Causes and Consequences of the Criminal Event. V: G. Barak (ed.), *Varieties of Criminology. Readings from a Dynamic Discipline*. Praeger, Westport 1994, str. 117-142.
- Scully, D.: *Understanding Sexual Violence. A Study of Convicted Rapists*. Unwin Hyman, London 1990.
- Segal, L.: Introduction. V: L. Segal in M. MacIntosh (eds.), *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*. Virago, London 1992, str. 1-14.
- Smart, C.: *Law, Crime and Sexuality. Essays in Feminism*. Sage, London 1995.
- Stanko, E. A.: *Intimate Intrusions: Women's Experience of Male Violence*. Routledge and Kegan Paul, London 1985.
- Symons, D.: *The Evolution of Human Sexuality*. Oxford University Press, Oxford 1979.
- Ussher, J. M.: *Fantasies of Femininity: Reframing the Boundaries of Sex*. Penguin, Harmondsworth 1997.
- Verbinc, F.: *Slovar tujk*. Cankarjeva založba, Ljubljana 1976.
- Walklate, S.: *Gender and Crime. An Introduction*. Prentice Hall, London 1995.

- Weaver, J.: *The Social Science and Psychological Research Evidence*. V: C. Itzin (ed.), *Pornography: Women, Violence and Civil Liberties*, Oxford University Press, Oxford 1992, str. 80-99.
- West, D. J. et al.: *Understanding Sexual Attacks*. Heinemann, London 1978.
- Wilson, M.: *The Man They Called a Monster*. Cassell, North Ryde 1981.
- Yochelson, S., Samenow, S. E.: *The Criminal Personality: A Profile for Change*. Jason Aronson, New York 1976.

Obramba zdrave pameti

G. E. MOORE

V nadaljevanju zgolj poskušam postopoma ugotoviti nekaj najpomembnejših točk, v katerih se moje filozofsko stališče razlikuje od stališč, ki jih zagovarjajo nekateri drugi filozofi. Nemara tiste točke, ki sem jih že omenil, res niso najpomembnejše in morda se v nekaterih od njih noben filozof ni nikoli zares razlikoval od mene. Toda po mojem najglobljem prepričanju so se v vsaki točki številni dejansko razlikovali od mene, čeprav so se (večinoma, vsekakor) številni v vsaki točki tudi strinjali z menoj.

I. Prva točka je točka, ki obsega številne druge. To je točka, ki jo lahko zadovoljivo pojasnim le, če jo podrobno obravnavam. Metoda, ki jo bom pri tem uporabil, je tale. Začel bom tako, da bom pod številko 1 navedel celoten seznam stavkov, ki se na prvi pogled utegnejo zdeti tako očitni truizmi, da jih niti ni vredno omenjati: dejansko pa gre za niz stavkov, od katerih (po mojem mnenju) za vsakega zanesljivo vem, da je resničen. Potem bom pod številko 2 navedel en sam stavek, ki vsebuje trditev o celotnem nizu stavčnih *razredov* - vsak razred pa je definiran kot razred, ki je sestavljen iz vseh stavkov, podobnih *enemu* izmed stavkov pod številko 1. Zato je 2 stavek, ki ga ne moremo navesti, dokler nismo navedli seznama stavkov pod 1 ali kakšnega podobnega seznama. 2 je stavek, ki se utegne zdeti tako očiten truizem, da ga niti ni vredno omenjati: hkrati pa je stavek, za katerega (po mojem mnenju) zanesljivo vem, da je resničen. Kljub temu je po mojem najglobljem prepričanju stavek, v zvezi s katerim so se številni filozofi iz različnih razlogov povsem razlikovali od mene; četudi niso neposredno zanikali 2, pa njihova stališča niso bila združljiva z njo. Torej lahko rečem, da je 2, skupaj z vsemi implikacijami, od katerih bom nekatere takoj omenil, resnična.

1. Začenjam torej s seznamom truizmov, za katere (po mojem mnenju) zanesljivo vem, da so resnični. V seznam so vključeni naslednji stavki.

Zdaj eksistira živo človeško telo, ki je *moje* telo. To telo se je rodilo v nekem preteklem času in je od takrat kljub spremembam nenehno obstajalo; ko se je rodilo in še nekaj časa potem je bilo, denimo, veliko manjše, kot je zdaj. Odkar se je rodilo, je bilo bodisi v stiku s površjem zemlje ali pa ne zelo daleč od nje; in v vsakem trenutku, odkar se je rodilo, so prav tako obstajale še številne druge stvari, ki imajo tridimenzionalno obliko in velikost (tako kakor jo ima to telo), od teh stvari pa je bilo *različno oddaljeno* (tako kakor je zdaj oddaljeno od police nad kaminom in od knjižne omare in je pri tem bolj oddaljeno od knjižne omare kakor od police nad kaminom); prav tako so (zelo pogosto, večinoma) eksistirale nekatere druge stvari te vrste, s katerimi je bilo v *stiku* (tako kakor je zdaj v stiku s pisalom, ki ga držim v desnici in z oblekami, ki jih nosim). Med stvarmi, ki so v tem smislu oblikovale del njegovega okolja (to je, ki so bile ali v stiku z njim ali pa *nekoliko* oddaljene od njega, ne glede na to, kako *velika* je bila ta razdalja) so od njegova rojstva naprej eksistirala še številna druga živa človeška telesa, od katerih se je vsako, tako kakor to telo (*a*) v nekem času rodilo, (*b*) po rojstvu še nekaj časa živelo in (*c*) bilo vsak trenutek po rojstvu bodisi v stiku s površjem zemlje ali pa ne zelo oddaljeno od nje; in številna izmed teh teles so že umrla in prenehala eksistirati. Zemlja pa je obstajala že veliko let pred rojstvom mojega telesa; prav tako so v teh letih na njej v vsakem trenutku živela številna človeška telesa;

in številna telesa so umrla in prenehala živeti, preden se je rodilo moje telo. In naposled sem (da bi prišli do drugačnega razreda stavkov) človek in odkar se je rodilo moje telo, sem v različnih časih imel številne različne doživljaje, izmed katerih je bil vsak drugačne vrste: tako sem, denimo, pogosto zaznaval svoje telo, pa tudi druge stvari, ki so bile del njegovega okolja, vključno z drugimi telesi; vendar nisem zaznaval zgolj teh stvari, temveč sem opazoval tudi dejstva o njih, denimo dejstvo, ki ga zdaj zaznavam, da je namreč zdaj polica nad kaminom bliže mojemu telesu kakor knjižna omara; zavedal sem se tudi drugih dejstev, ki jih tedaj nisem opazil, denimo dejstva, ki se ga zdaj zavedam, da je moje telo eksistiralo tudi včeraj in bilo nekaj časa bliže polici nad kaminom kakor knjižni omari; od prihodnosti sem marsikaj pričakoval, prav tako pa sem imel še številna druga prepričanja, tako resnična kot neresnična; premišljeval sem o izmišljenih stvareh, osebah in dogodkih, v katerih realnost nisem verjel; sanjal sem; in v meni so se vzbujala številna različna čustva. In prav tako kakor je moje telo človeka, namreč mene samega, ki je v svojem življenju imelo številne različne doživljaje, izmed katerih je bil vsak drugačne vrste, tako je bilo tudi izmed številnih drugih človeških teles, ki so živela na zemlji, vsako telo drugega človeka, ki je v življenju tega telesa imelo številne različne doživljaje, izmed katerih je bil vsak drugačne vrste.

2. Zdaj prehajam k enemu samemu trizizmu, ki ga lahko, kot bomo videli, navedem le, če se sklicujem na celotni seznam trizimov, ki sem jih navedel pod 1. Tudi za ta trizizem (po mojem mnenju) zanesljivo vem, da je resničen. Gre pa takole.

Za številne (ne pravim za vse) ljudi, ki sodijo v tako definiran razred (ta razred vključuje tudi mene samega), to je ljudi, ki so imeli človeška telesa, ki so se rodila in nekaj časa živela na zemlji in ki so v življenju teh teles imeli številne različne doživljaje vsake izmed vrst, ki sem jih omenil pod 1, velja, da je vsak v življenju svojega telesa o *samem sebi* ali *svojem* telesu in o nekem času, ki je bil pred vsakim drugim časom, v katerem sem zapisal stavek pod 1, navadno vedel za stavek, ki *se ujema* z vsakim izmed stavkov pod 1, tako da trdi o *samem sebi* ali *svojem* telesu in že omenjenem prejšnjem času (namreč vsekakor času, ko ga je poznal) prav to, kar ustrezeni stavek pod 1 trdi o *meni* ali *mojem* telesu in o času, v katerem sem ta stavek zapisal.

Z drugimi besedami, kar trdi 2, je zgolj to (kar se zdi dovolj očiten trizizem), da je vsak od nas (z "nami" mislim številne ljudi definiranega razreda) navadno vedel o *samem sebi* ali o *svojem* telesu in o času, v katerem ga je poznal, vse, kar sem, ko sem napisal svoj seznam stavkov pod 1, trdil, da vem o *sebi* in *svojem* telesu in o času, v katerem sem zapisal ta stavek, to je, prav tako, kot sem *sam* vedel za stavek (ko sem ga zapisal) "Zdaj obstaja živo človeško telo, ki je moje telo", tako je vsak od nas navadno vedel o sebi in v nekem drugem času za drugačen, a ustrezen stavek, ki ga je *nato* lahko primerno izrazil z "Zdaj obstaja človeško telo, ki je moje telo"; tako kot vem za stavek "Številna človeška telesa, ki so drugačna od mojega telesa, so že prej živela na zemlji", tako je vsak od nas navadno vedel za drugačen, a ustrezen stavek "Številna človeška telesa, ki so drugačna od *mojega* telesa, so že prej živela na zemlji"; tako kot vem za stavek "Številni ljudje, ki se razlikujejo od mene, so že prej zaznavali, sanjali in čutili", tako je vsak od nas navadno vedel za drugačen, a ustrezen stavek "Številni ljudje, ki se razlikujejo od *mene*, so že prej zaznavali, sanjali in čutili"; in tako naprej za *vsakega* izmed stavkov, ki sem jih uvrstil pod 1.

Upam, da doslej ni bilo težav pri razumevanju tega, kar trdi stavek 2. Z zgledi sem poskušal pojasniti, kaj menim s "stavki, ki *ustrezajo* vsakemu izmed stavkov pod 1". Stavek 2 trdi zgolj, da je vsak od nas navadno vedel, da je stavek, ki (v tem smislu) ustreza vsakemu izmed stavkov pod 1 - seveda drugačnem, ustreznem stavku, resničen, vsakokrat, ko je vedel, da je tak stavek resničen.

Glede na to, kako nekateri filozofi uporabljajo angleški jezik, moram izrecno omeniti dve točki, če hočem natanko pojasniti, kaj trdim pod 2.

Oglejmo si prvo točko. Zdi se, da so nekateri filozofi mislili, da smejo upravičeno uporabljati besedo "resničen" v tem smislu, da je lahko stavek, ki je delno neresničen, kljub temu resničen; zato bi nekateri od njih nemara *dejali*, da so stavki, kot, denimo, stavki, uvrščeni pod 1, resnični, medtem ko so ves čas prepričani, da je vsak tak stavek delno neresničen. Zato želim povsem jasno povedati, da besede "resničen" ne uporabljam v tem smislu. Uporabljam jo takole (in mislim, da je to uveljavljena raba): če je stavek delno neresničen, iz tega izhaja, da *ni* resničen, čeprav je seveda lahko *delno* resničen. Skratka, trdim, da so vsi stavki pod 1, pa tudi številni stavki, ki ustrezajo vsakemu izmed teh, *popolnoma* resnični; to je vse, kar trdim pod 2. In zato se vsak filozof, ki o katerem koli razredu ali vseh teh razredih stavkov res verjame, da je vsak stavek tega razreda delno neresničen, pravzaprav ne strinja z menoj in zagovarja stališče, ki ni združljivo z 2, čeprav nemara misli, da lahko upravičeno *reče*, da verjame, da so nekateri stavki, ki sodijo v vse te razrede, "resnični".

Druga točka pa je tale. Zdi se, da so nekateri filozofi mislili, da lahko upravičeno uporabljajo trditve, kot denimo, "Zemlja je obstajala že pred številnimi leti" in da so s tem izrazili nekaj, v kar res verjamejo, čeprav v resnici verjamejo, da je vsak stavek, ki naj bi ga *navadno* taka trditev izražala, vsaj delno neresničen; in vse, kar verjamejo, je to, da eksistira neki *drugi* niz stavkov, ki se nekako nanašajo na tiste, ki jih take trditve dejansko izražajo in so v nasprotju s temi dejansko resnični. To pomeni, da trditve "Zemlja je obstajala že pred številnimi leti" ne uporabljajo za to, da z njo izrazijo to, kar naj bi po navadnem razumevanju izražala, temveč, da izrazijo stavek, da so nekateri stavki, ki se nekako nanašajo na to, resnični; ves čas pa verjamejo, da je stavek, ki naj bi ga ta trditev navadno izražala, vsaj delno neresničen. Zato želim povsem jasno povedati, da trditev, ki sem jih uporabil pod 1, nisem uporabljal na tako pretanjen način. Vsaka izmed njih mi pomeni natanko to, kar bo pri njihovem prebiranju vsak bralec razumel, da pomeni. In zato se vsak filozof, ki trdi, da vsak izmed teh stavkov izraža, če ga namreč tako poljudno razumemo, stavek, ki uteleša neko splošno razširjeno zmotno, ne strinja z menoj in zagovarja stališče, ki ni združljivo z 2, čeprav nemara trdi, da eksistira kakšen *drug* stavek, ki ga ta trditev utegne upravičeno izražati.

Domnevam, da je v tem, kar sem pravkar povedal, neki pomen, ki je navadni ali splošno razširjeni pomen trditve kot "Zemlja je obstajala že pred številnimi leti". Bojim pa se, da je to domneva, o kateri so se nekateri filozofi zmožni pričakati. Menijo namreč, da vprašanje "Ali si prepričan, da je zemlja obstajala že pred številnimi leti?" ni jasno vprašanje, na katerega bi bilo mogoče odgovoriti s preprostimi "Da" ali "Ne" ali s preprostimi "Ne morem se odločiti", temveč vprašanje, na katerega lahko ustrezno odgovorimo le: "Vse je odvisno od tega, kaj ti pomeni 'zemlja' in 'obstaja' in 'leta': če s tem misliš to in to in to in to in to in to, potem sem prepričan; če pa s tem misliš to in to in to in to in to in to ali to in to in to in to in to in to ali to in to in to in to in to in to, potem nisem ali vsaj mislim, da je to skrajno vprašljivo." Zdi se mi, da je to stališče tako zelo zmotno, kot je sploh lahko kakšno stališče. Trditev "Zemlja je obstajala že pred številnimi leti" je povsem nedvoumna, njen pomen pa vsi razumemo. Menim, da je tisti, ki zagovarja nasprotno stališče, vprašanje, ali razumemo pomen omenjene trditve (ki jo vsi zanesljivo razumemo), pomešal s povsem drugačnim vprašanjem, namreč, ali *vemo*, kaj pomeni v tem smislu, da znamo *pravilno analizirati* njen pomen. Zdi se mi, da je vprašanje, kaj je pravilna analiza stavka, ki nam *vedno* (ker sem seveda vztrajal, ko sem definiral 2, da je v vsakem drugačnem času, v katerem je trditev uporabljena, mišljen drugačen stavek) pomeni "Zemlja je obstajala že pred številnimi leti", izjemno težko vprašanje, na katerega, kot bom kmalu pokazal, nihče ne zna odgovoriti. Toda trditi, da ne vemo, kaj je analiza tega, kar razumemo s tako trditvijo, je nekaj povsem drugega kakor trditi, da te trditve ne razumemo. Očitno je, da sploh ne moremo postaviti vprašanja o tem, kako naj analiziramo to, kar razumemo z njo, če je ne razumemo. Brž ko

torej vemo, da neka oseba uporablja to trditve v navadnem smislu, razumemo tudi njen pomen. Ko sem potemtakem pojasnil, da sem uporabljal trditve, ki sem jih pod 1 uporabil v njihovem navadnem smislu (namreč tiste, ki imajo neki navadni smisel, kar pa ne velja prav za vse), sem storil vse, kar je treba, da bi bil moj pomen jasen.

Hkrati ko domnevam, da so trditve, ki sem jih uporabil, da sem izrazil 2, razumljive, mislim tudi, kot sem že dejal, da so številni filozofi dejansko zagovarjali stališča, ki niso združljiva z 2. Te filozofe lahko razdelimo na dve skupini. A. 2 o celotnem nizu stavčnih *razredov* trdi, da je vsak od nas navadno *vedel*, da so stavki, ki sodijo v *vsakega* izmed teh razredov, resnični. Eden izmed načinov, da zagovarjamo stališče, ki ni združljivo s tem stavkom, je seveda ta, da o enem ali več teh razredov trdimo, da *noben* stavek tega razreda *ni* resničen - da so vsi, vsaj delno, *neresnični*; če namreč v katerem koli izmed teh razredov *noben* stavek tega razreda *ni resničen*, je očitno, da nihče ni mogel *vedeti*, da je kateri koli stavek tega razreda resničen in da zato *nismo* mogli vedeti, da so stavki, ki sodijo v *vsakega* izmed teh razredov, resnični. Moja prva skupina filozofov obsega torej filozofe, ki so zagovarjali stališča, ki niso združljiva z 2 prav iz tega razloga. O enem ali več teh razredov so kratko malo trdili, da noben stavek tega razreda *ni* resničen. Nekateri so to trdili o *vseh* teh razredih; nekateri pa le o *nekaterih* razredih. Ne glede na to, katero od teh dveh stališč so zagovarjali, pa so seveda zagovarjali stališče, ki ni združljivo z 2. B. Na drugi strani pa si nekateri filozofi o *katerem* koli razredu pod 2 niso upali trditi, da noben stavek tega razreda *ni* resničen, trdili pa so, da v *zvezi* z nekaterimi od teh razredov nihče ni nikoli zanesljivo *vedel*, da so kateri koli stavki tega razreda resnični. S tem se temeljito razlikujejo od filozofov skupine A, saj trdijo, da *utegnejo biti* stavki *vseh* teh razredov resnični; kljub temu zagovarjajo stališče, ki ni združljivo z 2, ker o nekaterih izmed teh razredov trdijo, da nihče od nas ni nikoli *vedel* za kakšen resnični stavek tega razreda.

A. Rekel sem, da so nekateri filozofi, ki sodijo v to skupino, trdili, da nobeni stavki, ki sodijo v *katerega* koli izmed razredov pod 2, niso popolnoma resnični, medtem ko so drugi to trdili zgolj v *zvezi* z *nekaterimi* izmed razredov pod 2. Mislim, da je glavna delitev tale. Nekateri stavki pod 1 (in zato, seveda, vsi stavki, ki sodijo v ustrezne razrede pod 2) so stavki, ki ne morejo biti resnični, če niso eksistirale nekatere *materialne stvari* in bile v medsebojnih *prostorskih razmerjih*: to so stavki, ki v *nekem smislu* implicirajo *realnost materialnih stvari* in *realnost prostora*. Stavke, da je moje telo eksistiralo že pred številnimi leti in bilo v vsakem trenutku tega časa bodisi v stiku z zemljo ali ne preveč oddaljeno od nje, je denimo stavek, ki implicira *realnost materialnih stvari* (če uporabljate izraz "materialne stvari" v tem smislu, da iz zanikanja realnosti materialnih stvari izhaja, da noben stavek, ki trdi, da so človeška telesa obstajala ali da je zemlja obstajala, ni v celoti resničen), pa tudi *realnost prostora* (če uporabljate izraz "prostor" v tem smislu, da iz zanikanja realnosti prostora izhaja, da noben stavek, ki trdi, da je kar koli bilo v stiku z nečim drugim ali v neki oddaljenosti od nečesa drugega, ni popolnoma resničen v tistem znanem smislu, na katerega sem opozoril pod 1). Toda iz drugih stavkov pod 1 (in zato stavkov, ki sodijo v ustrezne razrede pod 2) ne izhajajo (ali vsaj ne očitno) realnosti materialnih stvari ali realnosti prostora; denimo iz stavka, da sem pogosto sanjal in da so se v meni v različnih časih vzbujala številna različna čustva. Res je, da iz stavkov tega drugega razreda izhaja nekaj, kar prav tako izhaja iz vseh stavkov prvega razreda, namreč, da je (v *nekem smislu*) *čas realen*, in da iz njih izhaja nekaj, kar ne izhaja iz stavkov prvega razreda, namreč, da je (v *nekem smislu*) *vsaj en jaz realen*. Poznamo pa nekatere filozofe, ki so - medtem ko so (v tem smislu) zanikali bodisi realnost materialnih stvari bodisi realnost časa - rade volje priznali, da so v zahtevanem smislu jazi realni in da je realen čas. Na drugi strani pa so nekateri drugi filozofi uporabili trditve "Čas ni realen" za to, da so z njo izrazili stališče, ki so ga zagovarjali; mislim, da je vsaj nekaterim izmed njih ta

trditev pomenila nekaj, kar ni združljivo z resnico *katerega koli* izmed stavkov pod 1 - menili so namreč, da je *vsak* tak stavek, ki ga izraža raba besed "zdaj" ali "sedaj", denimo, "Zdaj gledam in poslušam" ali "Sedaj obstaja živo človeško telo" ali raba *preteklega* časa, denimo, "V preteklosti sem imel številne doživljaje" ali "Zemlja je *obstajala* že pred mnogimi leti", vsaj delno neresničen.

Mislím, da so vse štiri trditve, ki sem jih vpeljal, namreč, "Materialne stvari niso realne", "Prostor ni realen", "Čas ni realen" in "Jaz ni realen", v primerjavi s trditvami, ki sem jih uporabil pod 1, dejansko dvoumne. In nemara je v zvezi z vsako izmed njih kakšen filozof uporabil to trditev, da je z njo izrazil kakšno svoje stališče, ki pa ni združljivo z 2. S takimi filozofi, če seveda so kje kakšni, se zdaj ne mislim ukvarjati. Vendar se mi zdi, da je najbolj naravna in primerna raba vsake izmed teh trditev tista raba, v kateri je izraženo stališče, ki ni združljivo z 2; in mislim, da so v zvezi z vsakim izmed njih nekateri filozofi dejansko uporabili to trditev, da so z njo izrazili tako stališče. Zato so vsi taki filozofi zagovarjali stališče, ki ni združljivo z 2.

Zdi se mi, da so vsa taka stališča, ne glede na to, ali so združljiva z *vsemi* stavki pod 1 ali zgolj z *nekaterimi*, povsem zanesljivo napačna; v zvezi z njimi je treba še posebej omeniti naslednje točke:

(a) Če je *kateri koli* od stavčnih razredov pod 2 tak, da noben stavek tega razreda ni resničen, potem nikoli ni bilo nobenega filozofa in zato tudi nobeden izmed njih ni mogel o kakšnem takem razredu trditi, da je resničen kateri koli stavek, ki sodi vanj. Z drugimi besedami, stavek, da so nekateri stavki, ki sodijo v vsakega izmed teh razredov, resnični, je stavek, ki ima tole posebnost: če ga je kateri koli filozof zanimal, potem to izhaja iz dejstva, da se je pri zaničanju moral motiti. Ko namreč govorim o "filozofih", seveda s tem mislim (tako kakor vsi) izključno filozofe, ki so bili človeška bitja s človeškimi telesi, ki so živeli na zemlji in so imeli v različnih časih številne različne doživljaje. Če so potemtakem sploh bili kakšni filozofi, so bili ljudje tega razreda; in če so bili ljudje tega razreda, je tudi vse drugo, kar trdi 1, zanesljivo resnično. Torej je vsako stališče, ki ni združljivo s stavkom, da so številni stavki, ki ustrezajo vsakemu izmed stavkov pod 1, resnični, lahko resnično le na podlagi hipoteze, da noben filozof nikoli ni zagovarjal takega stališča. Zato iz tega izhaja, da pri premisleku o tem, ali je ta stavek resničen, ne morem imeti za konsistentno dejstvo, da so številni filozofi, ki jih spoštujem, po mojem najglobljem prepričanju zagovarjali stališča, ki z njim niso združljiva. Če namreč vem, da so zagovarjali taka stališča, potem *ipso facto* vem, da so se motili; in če nimam nobenega razloga za prepričanje, da je ta stavek resničen, imam še manj razlogov za prepričanje, da so zagovarjali stališča, ki z njim niso združljiva; bolj pa sem prepričan, da so živeli in zagovarjali *nekatera* stališča, to je, da je ta stavek resničen, kot pa da so zagovarjali kakršna koli stališča, ki z njim niso združljiva.

(b) Seveda pa je mogoče, da so vsi filozofi, ki so zagovarjali taka stališča, nenehno, tudi v svojih filozofskih delih, izražali drugačna stališča, ki z mojimi niso združljiva: to je, noben filozof ni bil nikoli zmožen konsistentno zagovarjati takih stališč. Eden izmed načinov, kako so izdali to nekonsistentnost, je njihovo aludiranje na obstoj drugih filozofov. Drug način je njihovo aludiranje na obstoj človeške rase in še zlasti to, da uporabljajo besedo "mi" v smislu, v katerem sem jo že sam konsistentno uporabil, namreč v smislu, v katerem vsak filozof, ki trdi, da "mi" počnemo to in to, denimo, da "mi" včasih verjamemo v stavke, ki niso resnični", ne trdi zgolj tega, da je sam to storil, temveč da so to storila tudi *številna druga človeška bitja, ki so imela telesa in so živela na zemlji*. Dejstvo pa je seveda, da so vsi filozofi sodili v razred človeških bitij, ki obstaja le, če je 2 resničen: to je, v razred človeških bitij, ki so *navadno* vedela za stavke, ki ustrezajo vsakemu izmed stavkov pod 1. Ko so zagovarjali stališča, ki niso združljiva s stavkom, da so stavki vseh teh razredov resnični, so potemtakem zagovarjali stališča, ki niso konsistentna s stavki, za katere so sami *vedeli*, da so resnični; zato smo lahko samo

pričakovali, da bodo včasih izdali svojo vednost o takih stavkih. Nenavadno pa je, da so filozofi kot del svojega filozofskega prepričanja lahko iskreno zagovarjati stavke, ki niso konsistentni s tistim, za kar so sami *vedeli*, da je resnično; kolikor lahko sam ugotovim, se je to res pogosto dogajalo. Moje stališče se od stališča filozofov, ki sodijo v skupino A, v tej prvi točki ne razlikuje po tem, da trdim nekaj, kar oni ne trdijo, temveč zgolj po tem, da kot del svojega filozofskega prepričanja ne zagovarjam nečesa, kar oni zagovarjajo kot del svojega - to pa so stavki, ki niso konsistentni z nekaterimi, ki so nam skupni. Vendar se mi zdi, da je ta razlika pomembna.

(c) Nekateri izmed filozofov so v prid svojemu stališču navedli argumente, ki naj bi v zvezi z nekaterimi ali z vsemi stavki pod I pokazali, da noben stavek te vrste ne more biti v celoti resničen, ker vsak tak stavek vsebuje dva nezdružljiva stavka. Seveda dodajam tole: če bi kateri koli stavek pod I res vseboval dva nezdružljiva stavka, ne bi mogel biti resničen. Vendar menim, da imam na voljo absolutno odločilen argument, ki lahko pokaže, da noben ne vsebuje dveh nezdružljivih stavkov. Namreč tale: vsi stavki pod I so resnični; noben resnični stavek ne vsebuje dveh nezdružljivih stavkov; torej noben stavek pod I ne vsebuje dveh nezdružljivih stavkov.

(d) Čeprav, kot sem že poudaril, noben filozof, ki je o kateri koli izmed teh vrst stavkov trdil, da noben stavek te vrste ni resničen, ni zagovarjal tudi drugih stališč, ki v tem pogledu niso združljiva z njegovim stališčem, pa vendarle ne mislim, da je stališče v zvezi s katero koli ali vsemi temi vrstami - namreč, da noben stavek, ki sodi vanje, ni resničen - *samo po sebi* protislovno, to je, da vsebuje dva nezdružljiva stavka. Prav narobe, zdi se mi povsem jasno, da je *nemara* mogoče, da čas ni realen, da materialne stvari niso realne, da prostor ni realen in da tudi jazi niso realni. In v prid svojemu stališču, da nobena od teh stvari, ki je *nemara* mogoča, dejansko ni mogoča, kratko malo nimam na voljo boljšega argumenta; kot je ta, da so vsi stavki pod I dejansko resnični.

B. Mislim, da ima to stališče, ki ga imamo navadno za veliko bolj preprosto stališče, kot je A, to napako, da je v primerjavi z A dejansko protislovno, to je, da vsebuje dva nezdružljiva stavka.

Mislim, da je večina filozofov, ki je zagovarjala to stališče, trdila tole: čeprav vsak od nas ve za stavke, ki ustrezajo *nekaterim* izmed stavkov pod I, namreč tistim, ki zgolj trdijo, da sem v preteklosti imel nekatere doživljaje v številnih različnih časih, vendarle nihče od nas *zanesljivo* ne ve za noben stavek bodisi tipa (a), ki zatrjuje eksistenco *materialnih stvari*, bodisi tipa (b), ki poleg mene samega zatrjujejo še eksistenco *drugih jazov*, pa tudi to, da so imeli doživljaje. Dopusčajo, da dejansko *verjamemo* v stavke obeh vrst in da *utegnejo biti* resnični: nekateri bi celo rekli, da vemo, da so zelo verjetni, vendar zanikajo, da bi sploh kdaj *zanesljivo* vedeli, da so resnični. Nekateri so o takih verovanjih govorili kot o "zdravorazumskih verovanjih" in so s tem izrazili svoje prepričanje, da je človeštvo taka verovanja na splošno sprejelo: vendar so prepričani, da v te stvari vsekakor *zgolj verjamemo*, nimamo pa *zanesljive* vednosti o njih; nekateri so menili, da so to stvari vere in ne vednosti.

Nenavadno pa je, da tisti, ki zagovarjajo to stališče, po mojem mnenju v glavnem niso primerno upoštevali tega, da filozof, ki to stališče zagovarja, vsekakor postavlja trditev o "nas" - to je, ne zgolj o sebi, temveč *tudi o številnih drugih ljudeh*. Ko pravi: "Noben človek ni nikoli *vedel* za eksistenco drugih ljudi," pravi: "Poleg mene so bili še številni drugi ljudje in noben (tudi jaz sam ne) ni nikoli vedel za njihovo eksistenco." Če pa pravi: "Ta verovanja so zdravorazumska verovanja, ne pa stvari *vednosti*," pravi: "Poleg mene so bili še številni drugi ljudje, ki so z menoj delili ta verovanja, toda niti jaz sam niti nihče izmed njih ni nikoli vedel, ali so resnična." Z drugimi besedami, samozavestno trdi, da so ta verovanja zdravorazumska verovanja, in zdi se, da ne opazi, da *če* so, morajo biti tudi resnična; stavek, da so zdravorazumska verovanja, namreč

logično vsebuje stavke tipa (a) in tipa (b); logično vsebuje stavek, da so poleg filozofa samega še številni drugi ljudje imeli človeška telesa, živeli na zemlji in imeli različne doživljaje, med njimi tudi taka verovanja. Zato se mi zdi to stališče, v primerjavi s stališčem skupine A, protislovno. Od A se razlikuje po tem, da oblikuje stavek o *človeški vrednosti* na splošno in zato pravzaprav zatrjuje eksistenco številnih človeških bitij, medtem ko filozofi skupine A pri oblikovanju svojega stališča tega ne počnejo: so zgolj v protislovju z *drugimi* stvarmi, ki jih trdijo. Res je, da je filozof, ki pravi: "Poleg mene so bili še številni drugi ljudje in nihče od nas ni nikoli vedel, da so še kakšni ljudje," zgolj v protislovju s samim seboj, če trdi: "Poleg mene so *zanesljivo* bili še številni drugi ljudje," ali, z drugimi besedami: "Vem, da so poleg mene bili še številni drugi ljudje." Vendar se mi zdi, da taki filozofi to v glavnem res počnejo. Menim, da se nenehno izneverjajo dejstvu, da zanje stavek, po katerem so ta verovanja zdravorazumska verovanja, ali stavek, da sami niso edini člani človeške rase, ni zgolj resničen, temveč *zanesljivo* resničen; *zanesljivo* resničen pa ne more biti, če ni vsaj en član človeške rase, namreč oni sami, *vedel* za stvari, ki jih ta član razglaša, to je, da noben človek ni nikoli vedel zanje.

Kljub temu moje stališče, po katerem *zanesljivo vem*, da so vsi stavki pod 1 resnični, prav gotovo ni stališče, katerega zanikanje bi vsebovalo oba nezdravljiva stavka. Če res *vem*, da so vsi ti stavki resnični, potem menim, da je popolnoma *zanesljivo*, da so tudi drugi ljudje vedeli za ustrezen stavek: to je, da je 2 resničen in da *vem*, da je resničen. Toda ali res *vem*, da so vsi stavki pod 1 resnični? Ali ni možno, da to zgolj verjamem? Ali pa vem, da so zelo verjetni? Na to vprašanje lahko najbolje odgovorim takole: zdi se mi, da *res* *zanesljivo vem* zanje. Seveda je očitno, da za večino izmed njih ne vem *neposredno*: to je, zanje vem le zato, ker sem v preteklosti vedel, da so resnični *drugi* stavki, ki so jih dokazovali. Če, denimo, vem, da je zemlja obstajala že pred številnimi leti, preden sem se rodil, to *zanesljivo vem* le zato, ker sem vedel za druge stvari v preteklosti, ki so to dokazovale. Seveda pa ne vem natanko, kaj je bil ta dokaz. Vendar se mi zdi, da ni nobenega razloga za dvom, da sem to vedel. Mislim, da smo vsi v tem nenavadnem položaju, da *vemo* za številne stvari, o katerih *vemo* tudi to, da smo morali imeti dokaz zanje, in vendar ne vemo, *kako* vemo zanje, to je, ne vemo, kaj jih je dokazovalo. Če sploh je kakšen "mi" in če vemo, da je, mora biti tako: eksistenca "mija" je namreč ena izmed stvari, za katere gre. In to, da vem, da eksistira "mi", pomeni, da so številni drugi ljudje s človeškimi telesi živeli na zemlji in zdi se mi, da to *zanesljivo vem*.

Če bi tej prvi točki v mojem filozofskem stališču, namreč temu, da verjamem v 2, dali kakršno koli ime, ki so ga filozofi v resnici uporabili pri klasifikaciji stališč drugih filozofov, mislim, da bi ga najbolje izrazili s trditvijo, da sem eden izmed tistih filozofov, ki trdijo, da je "zdravorazumsko stališče do sveta" v bistvenih lastnostih *popolnoma* resnično. Vendar se moramo spomniti, da se po mojem mnenju *vs*i filozofi brez izjeme strinjajo z menoj v tej trditvi: in da je prava razlika, ki se navadno kaže na ta način, zgolj razlika med tistimi filozofi, ki zagovarjajo *tudi* stališča, ki niso združljiva s temi lastnostmi v "zdravorazumskem stališču do sveta", in tistimi, ki takih stališč ne zagovarjajo.

Te lastnosti (namreč stavki katerega koli izmed razredov, ki smo ga definirali, ko smo definirali 2) so lastnosti, ki imajo to posebnost: če *vemo*, da so to lastnosti v "zdravorazumskem stališču do sveta", iz tega izhaja, da so resnične. Protislovno je namreč trditi, da zanje *vemo*, da so to lastnosti v zdravorazumskem stališču do sveta in da vendarle niso resnične; ko rečemo, da to *vemo*, s tem rečemo, da so resnične. Številne med njimi pa imajo še tole posebnost: če so to lastnosti v zdravorazumskem stališču do sveta (ne glede na to, ali to vemo ali ne), iz tega izhaja, da so resnične. Ko namreč rečemo, da obstaja "zdravorazumsko stališče do sveta", s tem rečemo, da so te

lastnosti resnične. Izraza "zdravorazumsko stališče do sveta" ali "zdravorazumska verovanja" (kot ta izraz uporabljajo filozofi) sta seveda izjemno nejasna; vse, kar vem, je to, da nemara obstajajo številni stavki, ki bi jim nemara pravilno rekli lastnosti v "zdravorazumskem stališču do sveta" ali "zdravorazumska verovanja", ki niso resnične in o katerih lahko govorimo zgolj zaničljivo, tako pač, kakor nekateri filozofi govorijo o "zdravorazumskih verovanjih". Toda govoriti zaničljivo o tistih "zdravorazumskih verovanjih", ki sem jih že omenil, je prav gotovo popolnoma nesmiselno. Seveda pa so v "zdravorazumskem stališču do sveta" še neštete druge lastnosti, ki so, če so resnične prve, tudi te zanesljivo resnične, to je, da na zemlji niso živeli zgolj ljudje, temveč tudi številne različne rastlinske in živalske vrste itn., itn.

II. Pri točkah, pri katerih se moje filozofsko stališče razlikuje od stališč, ki so jih zagovarjali nekateri drugi filozofi, se mi zdi pomembno tudi tole. Trdim, da ni nobenega utemeljenega razloga za domnevo, da je bodisi (A) vsako fizično dejstvo logično odvisno od nekega mentalnega dejstva ali (B), da je vsako fizično dejstvo vzročno odvisno od nekega mentalnega dejstva. S tem seveda ne pravim, da *obstajajo* kakšna fizična dejstva, ki so povsem (to je, logično in vzročno) neodvisna od mentalnih dejstev: dejansko verjamem, da obstajajo; vendar to ni to, kar trdim. Trdim zgolj, da ni nobenega utemeljenega razloga za domnevo o nasprotnem; s tem pa seveda mislim, da noben človek s telesom, ki je živelo na zemlji, v času življenja svojega telesa ni imel nobenega utemeljenega razloga za domnevo o nasprotnem. Mislim, da številni filozofi niso samo verjeli, da je bodisi vsako fizično dejstvo logično odvisno od nekega mentalnega dejstva ("fizično dejstvo" in "mentalno dejstvo" razumem v tistem smislu, v katerem ju uporabljam), ali da je vsako fizično dejstvo vzročno odvisno od nekega mentalnega dejstva, ali pa oboje, temveč tudi, da so sami imeli utemeljen razlog za to verovanje. V tem se torej razlikujem od njih.

Uporabo izraza "fizično dejstvo" lahko pojasnim le tako, da navedem nekaj zgledov. S "fizičnimi dejstvi" mislim na dejstva, *kakršna so* tale: "Polica nad kaminom je zdaj bliže mojemu telesu kot knjižna omara", "Zemlja je obstajala že pred številnimi leti", "Mesec je v vsakem trenutku že mnogo let bliže zemlji kot soncu", "Polica nad kaminom je svetle barve". Ko pravim "dejstva, *kakršna so* tale", s tem seveda mislim dejstva, ki so jim z *določenega vidika* podobna; kaj je ta vidik, pa ne znam definirati. Izraz "fizično dejstvo" je seveda splošno razširjen in mislim, da ga uporabljam v tem vsakdanjem smislu. Sicer pa mi ga ni treba definirati, da bi pojasnil svoje stališče; med zgledi, ki sem jih navedel, so namreč nekateri, o katerih trdim, da ni nobenega razloga za domnevo (kar velja za posebna fizična dejstva), da so bodisi logično bodisi vzročno odvisna od nekega mentalnega dejstva.

Po drugi strani pa je izraz "mentalno dejstvo" veliko bolj nenavaden in uporabljam ga v posebej omejenem smislu, ki pa je po mojem mnenju naraven in ga ni treba še posebej pojasnjevati. Nemara je še veliko drugih smislov, v katerih ga je mogoče primerno uporabiti, vendar me zanima zgolj ta; in ker je bistven, ga moram tudi pojasniti.

Menim, da nemara obstajajo "mentalna dejstva" treh različnih vrst. Prav prva vrsta me je prepričala, da obstajajo dejstva te vrste; če pa bi obstajala kakršna koli dejstva obeh drugih vrst, bi bila to "mentalna dejstva" v mojem omejenem smislu, zato moram pojasniti, kaj menim s hipotezo, da obstajajo dejstva teh dveh vrst.

(a) Moja prva vrsta je tale. Zdaj se zavedam; prav tako zdaj nekaj gledam. Ti dejstvi sta mentalni dejstvi moje prve vrste; in moja prva vrsta obsega izključno dejstva, ki so z *določenega vidika* podobna eni ali drugi od obeh.

(α) Dejstvo, da se zdaj česa zavedam, je očitno v nekem smislu dejstvo, povezano z določenim posameznikom in določenim časom, ob pogoju, da se ta posameznik česa zaveda v tem času. In vsako dejstvo, ki v tem pogledu spominja na to dejstvo, je

vključeno v mojo prvo vrsto mentalnega dejstva. Tako dejstvo, da sem se v številnih različnih časih česa zavedal tudi včeraj, samo na sebi ni dejstvo te vrste: vendar je njegova posledica ta, da *obstajajo* (ali, kot bi navadno rekli, ker je čas, o katerem govorimo, pretekli čas, "so obstajala") številna druga dejstva te vrste, namreč, vsako izmed dejstev, ki sem ga ob vseh teh časih lahko primerno izrazil s trditvijo "Zdaj se zavedam". Vsako dejstvo, ki je v tem smislu dejstvo, povezano s posameznikom in časom (ne glede na to, ali sem posameznik jaz sam ali kdo drug, in ne glede na to, ali gre za pretekli ali sedanji čas), ob pogoju, da se ta posameznik česa zaveda v tem času, je vključeno v mojo prvo vrsto mentalnega dejstva: taka dejstva imenujem dejstva razreda (α).

(β) Drug zgled, ki sem ga navedel, namreč dejstvo, da zdaj nekaj gledam, je očitno povezano z dejstvom, da se zdaj česa zavedam na prav poseben način. Ne *zajema* zgolj dejstva, da se zdaj česa zavedam (iz dejstva, da zdaj nekaj gledam namreč *izhaja*, da se česa zavedam: brez zavedanja *ne bi mogel* ničesar gledati, čeprav bi se lahko prav dobro zavedal, ne da bi karkoli gledal), temveč tudi dejstvo, povezano s *posebnim načinom* (ali modusom) zavedanja, ob pogoju, da se česa zavedam na ta način: v istem smislu, v katerem ima stavek (v zvezi s katero koli posamezno stvarjo) "To je rdeče" za posledico stavek (v zvezi z isto stvarjo) "To je obarvano", pa tudi stavek v zvezi s *posebnim načinom* obarvanosti, ob pogoju, da je ta stvar tako obarvana. Vsako dejstvo, ki je na ta posebni način povezano s katerim koli dejstvom razreda (α), je pravo tako vključeno v mojo prvo vrsto mentalnega dejstva, imenuje pa se dejstvo razreda (β). Tako je dejstvo, da zdaj poslušam, podobno kot dejstvo, da zdaj gledam, dejstvo razreda (β); tako pa je tudi vsako dejstvo, povezano z menoj in preteklim časom, ki smo ga lahko v tem času primerno izrazili s trditvami "Zdaj sanjam", "Zdaj si predstavljam", "Zdaj se zavedam dejstva, da...", itn., itn. Skratka, vsako dejstvo, ki je dejstvo, povezano z nekim posameznikom (z menoj ali kom drugim) in nekim časom (preteklim ali sedanjim) in *kakršno koli posebno vrsto doživljaja*, ob pogoju, da ima ta posameznik v tem času doživljaj te posebne vrste, je dejstvo razreda (β): in zgolj taka dejstva so dejstva razreda (β).

Moja prva vrsta mentalnih dejstev vsebuje izključno dejstva razreda (α) in (β) in vsebuje *vsaj* dejstva obeh vrst.

(b) Zdi se mi povsem zanesljivo, da obstajajo številna dejstva razreda (α) in (β). Videti pa je, da so številni filozofi v zvezi z *analizo* dejstev razreda (α) zagovarjali stališče, po katerem bi - če bi bila ta analiza prava - obstajala še dejstva neke druge vrste, ki bi jih prav tako moral imenovati "mentalna dejstva". Vendar nisem povsem prepričan, da je ta analiza prava; zdi pa se mi, da *utegne biti* prava; in ker lahko razumemo, kaj naj bi pomenila domneva, da je prava, lahko razumemo tudi, kaj naj bi pomenila domneva, da obstajajo "mentalna dejstva" te druge vrste.

Mislím, da so številni filozofi zagovarjali naslednje stališče o analizi tega, kaj vsak od nas ve, ko (v vsakem trenutku) ve za trditev "Zdaj se česa zavedam". Trdili so namreč, da obstaja neka taka notranja lastnost (ki jo vsi poznamo in bi ji lahko rekli "biti doživljaj"), da v vsakem trenutku, v katerem vsak človek ve za trditev "Zdaj se česa zavedam" v zvezi s to lastnostjo in s samim seboj in tem časom ve za trditev "Zdaj gre za neki dogodek, ki ima to lastnost (denimo, 'biti doživljaj') in ki je *moj* doživljaj" in ki je taka, da to dejstvo izraža s trditvijo "Zdaj se česa zavedam". Če pa je to stališče resnično, morajo obstajati številna dejstva vseh treh vrst, vsa pa imenujem "mentalna dejstva"; namreč (1) dejstva v zvezi z nekim dogodkom, ki ima to domnevno notranjo lastnost, in v zvezi z nekim časom, s pogojem, da se ta dogodek kaže v tem času, (2) dejstva v zvezi s to domnevno notranjo lastnostjo in nekim časom, ob pogoju, da se *neki* dogodek, ki ima to lastnost, kaže v tem času, in (3) dejstva v zvezi z neko lastnostjo, ki je *specifičen način*, kako imeti to domnevno notranjo lastnost (v smislu, ki sem ga že

pojasnil in v katerem je "biti rdeč" specifičen način modusa "biti obarvan") in v zvezi z nekim časom, ob pogoju, da se neki dogodek, ki ima to specifično lastnost, kaže v tem času. Seveda ne samo da ni, temveč tudi *ne more biti* dejstev katere koli teh vrst, če ni neke notranje lastnosti, ki se nanaša na to, kar vsak od nas (vedno) izraža s trditvijo "Zdaj se zavedam" tako, kot sem to že definiral; in zdi se mi zelo vprašljivo, ali taka lastnost sploh je; z drugimi besedami, čeprav zanesljivo vem, da sem imel številne doživljaje, pa tudi, da sem imel številne doživljaje različnih vrst, se mi zdi zelo vprašljivo, ali je reči prvo isto, kot če rečemo, da so bili številni dogodki, vsak pa je bil doživljanje in to moj doživljanje, ali pa je reči drugo isto, kot če rečemo, da so bili številni dogodki, vsak pa je bil moj doživljanje in vsak je imel tudi drugačno lastnost; kar je bilo specifični način "biti doživljanje". Stavke, da sem imel doživljaje, nima nujno za posledico stavka, da so bili kakršni koli dogodki, ki so bili doživljaji; ne morem biti prepričan, da sem seznanjen s kakršnimi koli dogodki te vrste. Vendar se mi zdi možno, da je predlagana analiza stavka "Zdaj se česa zavedam" pravilna: da sem res seznanjen z dogodki te vrste, čeprav ne morem ugotoviti, ali sem. In če sem, potem jim moram reči tri vrste dejstev, ki sem jih že definiral kot "mentalna dejstva". Če seveda so "doživljaji" v definiranem smislu, potem je možno (kot so trdili številni), da *ne more biti* nobenega doživljanja, ki ni *posameznikov* doživljanje; zato je vsako dejstvo katere koli izmed teh treh vrst logično odvisno od nekega dejstva razreda (α) ali razreda (β), čeprav ni nujno identično z njim. Vendar se mi zdi, da je možno tudi tole: če obstajajo doživljaji, nemara obstajajo doživljaji, ki niso bili doživljaji nobenega posameznika; zato nemara obstajajo tudi "mentalna dejstva", ki niso niti identična niti logično odvisna od nobenega dejstva razreda (α) ali razreda (β).

(c) In naposled, kolikor lahko ugotovim, so nekateri filozofi trdili, da obstajajo ali nemara obstajajo dejstva, ki so dejstva o posamezniku, ob pogoju, da se zaveda ali se zaveda na specifični način, ki pa se razlikujejo od dejstev razredov (α) in (β) v tej pomembni točki, da namreč niso dejstva v zvezi s katerim koli časom: zamislili so si možnost, da morda obstaja eden ali več posameznikov, ki se *brezčasno* zavedajo česa in se brezčasno zavedajo česa na specifične načine. Drugi pa so si zamislili hipotezo, da je nemara notranja lastnost, ki sem jo definiral pod (b), taka, da ne sodi zgolj k *dogodkom*, temveč utegne soditi tudi k eni ali več celotam, ki *se ne* pojavljajo kadar koli: z drugimi besedami, da nemara obstaja eden ali več *brezčasnih* doživljanjev, ki nemara so posameznikovi doživljaji ali pa tudi niso. Zdi se mi zelo vprašljivo, ali so te hipoteze sploh lahko resnične; vendar ne morem zanesljivo ugotoviti, da niso možne; če pa so, potem bi z "mentalnim dejstvom" imenoval vsako dejstvo (če sploh je kakšno) vsake izmed naslednjih petih vrst, namreč, (1) vsako dejstvo, ki je dejstvo o posamezniku, ki se *brezčasno* česa zaveda, (2) vsako dejstvo, ki je dejstvo o posamezniku, ki se *brezčasno* česa zaveda na specifični način, (3) vsako dejstvo, ki je dejstvo o *brezčasnem* obstoječem doživljanju, (4) vsako dejstvo, ki je dejstvo o domnevni notranji lastnosti "biti doživljanje", ki sem in tja brezčasno obstaja in ima to lastnost, in (5) vsako dejstvo, ki je dejstvo o kateri koli lastnosti, ki je specifični modus te domnevne notranje lastnosti, ki sem in tja brezčasno obstaja in ima to lastnost.

Potemtakem sem definiral tri različne vrste dejstev, vsako pa je tako: če *bi obstajala* kakršna koli dejstva te vrste (tako kot zanesljivo *obstajajo* dejstva prve vrste), *bi bila* ta dejstva "mentalna dejstva" v mojem smislu; in če naj dopolnim definicijo tega omejenega smisla, v katerem "mentalna dejstva" uporabljam, lahko dodam le, da to ime uporabljam tudi za *četrti* razred dejstev: za vsako dejstvo, ki je dejstvo o kateri koli izmed teh treh vrst dejstev ali katerih koli izmed vrst, vključenih vanje, *da obstajajo dejstva te vrste*; tako ne bo, denimo, "mentalno dejstvo" v mojem pomenu zgolj vsako posamezno dejstvo razreda (α), temveč bo "mentalno dejstvo" tudi splošno dejstvo, "da obstajajo dejstva razreda (α)"; podobno velja za vse druge zglede: denimo, dejstvo, da

zdaj zaznavam (kar je dejstvo razreda β), ne bo zgolj "mentalno dejstvo", temveč bo "mentalno dejstvo" tudi splošno dejstvo, da *obstajajo* dejstva o posameznikih in času, ob pogoju, da ta posameznik zaznava v tem času.

A. Če hočemo razumeti "fizično dejstvo" in "mentalno dejstvo" v omenjenem smislu, potem nimamo nobenega utemeljenega razloga za domnevo, da je *vsako* fizično dejstvo *logično* odvisno od nekega mentalnega dejstva. Stavek o dveh dejstvih, D1 in D2, "D1 je *logično odvisno* do D2", uporabljam tam in zgolj tam, kjer iz D1 *izhaja* D2, bodisi v smislu, v katerem iz stavka "Zdaj gledam" *izhaja* stavek "Zdaj se zavedam", bodisi iz stavka (v zvezi s katero koli posamezno stvarjo) "To je rdeče" *izhaja* stavek (v zvezi z isto stvarjo) "To je obarvano", ali pa še v bolj strogo logičnem smislu, v katerem, denimo, iz konjunktivnega stavka "Vsi ljudje so umrljivi in gospod Baldwin je človek" *izhaja* stavek "Gospod Baldwin je umrljiv". Če torej o dveh dejstvih, D1 in D2, rečemo, da D1 *ni* logično odvisno od D2, s tem rečemo samo, da D1 *utegne biti* dejstvo, četudi ni nobenega takega dejstva, kot je D2; ali pa, da je konjunktivni stavek "D1 je dejstvo, vendar ne obstaja nobeno tako dejstvo, kot je D2" neprotisloven, to je, da ne vsebuje dveh vzajemno nezdržljivih stavkov.

Trdim torej, da pri *nekaterih* fizičnih dejstvih ni nobenega utemeljenega razloga za domnevo, da obstaja neko mentalno dejstvo, namreč tako, da to fizično dejstvo ne more biti dejstvo, če ne obstaja tudi to mentalno dejstvo. To stališče je povsem jasno, saj trdim, da to velja za vsa štiri fizična dejstva, ki sem jih navedel kot zglede fizičnih dejstev. Nobenega utemeljenega razloga ni, denimo, za domnevo, da obstaja kakršno koli mentalno dejstvo, namreč tako, po katerem je polica nad kaminom zdaj bliže mojemu telesu kot knjižna omara; podobno velja za vse druge zglede.

V tej trditvi se zanesljivo razlikujem od nekaterih drugih filozofov. Razlikujem se, denimo, od Berkeleyja, ki je trdil, da so polica nad kaminom, knjižna omara in moje telo, bodisi "ideje" ali "da jih ideje konstituira" in da sploh ni nobene "ideje", če ni zaznana. Trdil je, da je to fizično dejstvo logično odvisno od mentalnega dejstva mojega četrtega razreda, namreč dejstva, ki je dejstvo, da obstaja vsaj eno dejstvo, ki je dejstvo o posamezniku v tem času, ob pogoju, da ta posameznik zdaj nekaj zaznava. Ne pravi, da je to fizično dejstvo logično odvisno od katerega koli dejstva, ki je dejstvo katerega koli od mojih prvih treh razredov, denimo, od katerega koli dejstva, ki je dejstvo o posamezniku in tem času, da namreč *ta* posameznik zdaj nekaj zaznava: pravi le, da to fizično dejstvo ne more biti dejstvo, če ne obstaja dejstvo, da obstaja *neko* tako mentalno dejstvo. In zdi se mi, da se številni filozofi, ki se nemara ne strinjajo niti z Berkeleyjevo predpostavko, da je moje telo "ideja" ali "da ga konstituira ideje", niti z njegovo predpostavko, da "ideje" ne morejo obstajati, če jih ne zaznavamo, ali pa z obema, vendarle strinjajo z njim, ko mislijo, da je to fizično dejstvo logično odvisno od *nekega* "mentalnega dejstva": rečejo lahko, denimo, da ne more biti dejstvo, če v tem ali kakšnem drugem času ali pa brezčasno ne obstaja *neki* "doživljaj". Kolikor lahko ugotovim, so številni filozofi dejansko trdili, da je *vsako* dejstvo logično odvisno od vsakega drugega dejstva. Tako kot Berkeley so seveda trdili, da imajo za svoja stališča utemeljene razloge.

B. Trdim tudi, da ni nobenega utemeljenega razloga za domnevo, da je *vsako* fizično dejstvo *vzročno* odvisno od nekega mentalnega dejstva. Ko pravim, da je D1 *vzročno* odvisno od D2, pravim le, da D1 *ne more biti* dejstvo, če to ni tudi D2; *niti*, da (kar pomeni "logično odvisno") D1 *sploh ne more biti* dejstvo, če to ni D2. To lahko ponazorim z zgledi, ki sem jih že navedel. Kolikor lahko vidim, dejstvo, da je polica nad kaminom zdaj bliže mojemu telesu kot knjižna omara, ni (kot sem pravkar pojasnil) *logično* odvisno od nobenega mentalnega dejstva; *utegne biti* dejstvo, četudi ni nobenih mentalnih dejstev. Vendar pa je zanesljivo *vzročno* odvisno od številnih mentalnih dejstev: mojega telesa *ne bi* bilo tukaj, če se v preteklosti ne bi zavedal na različne

načine; polica nad kaminom in knjižna omara pa zanesljivo *ne bi* obstajali, če se tudi drugi ljudje tega ne bi zavedali.

Vendar v zvezi z dvema dejstvoma, ki sem ju navedel kot zgleda fizičnih dejstev, namreč dejstvo, da je zemlja obstajala že pred številnimi leti, in dejstvo, da je mesec že veliko let bliže zemlji kakor soncu, trdim, da ni nobenega utemeljenega razloga za domnevo, da sta *vzročno* odvisna od katerega koli mentalnega dejstva. Kolikor lahko vidim, ni nobenega razloga za domnevo, da obstaja kakršno koli mentalno dejstvo, o katerem bi lahko dejansko rekli: če to dejstvo ne bi bilo dejstvo, zemlja ne bi obstajala že veliko let. Mislim, da se s to trditvijo razlikujem od nekaterih drugih filozofov. Razlikujem se, denimo, od tistih, ki so trdili, da je vse materialne stvari ustvaril Bog in da imajo utemeljene razloge za to domnevo.

III. Pravkar sem pojasnil, da se razlikujem od tistih filozofov, ki so trdili, da obstaja utemeljen razlog za domnevo, da je vse materialne stvari ustvaril Bog. Menim, da je to pomembna točka v mojem stališču, ki jo je treba omeniti, da se namreč razlikujem tudi od vseh tistih filozofov, ki so trdili, da obstaja utemeljen razlog za domnevo, da Bog sploh obstaja, ne glede na to, ali so trdili, da je ustvaril vse materialne stvari, ali pa tega niso trdili.

In podobno, čeprav so nekateri filozofi trdili, da obstaja utemeljen razlog za domnevo, da bomo ljudje še po telesni smrti obstajali in se zavedali, trdim, da ni nobenega utemeljenega razloga za to domnevo.

IV. Zdaj prehajam k nečemu povsem drugemu.

Kot sem že razložil pod točko II., nikakor ne dvomim v *resničnost* takih stavkov kot, denimo, "Zemlja je obstajala že pred številnimi leti" ali "Številna človeška telesa so že pred mnogimi leti živela na njej", to je, stavkov, ki zatrjujejo eksistenco materialnih stvari: prav narobe, trdim, da vsi zanesljivo vemo, da so številni taki stavki resnični. Vendar pa zelo dvomim v to, kaj je v določenih pogledih pravilna *analiza* takih stavkov. Menim, da se v tem razlikujem od številnih filozofov. Zdi se, da številni trdijo, da sploh ni nobenega dvoma o njihovi *analizi* in zato tudi ne o analizi stavka "Materialne stvari so obstajale" v določenih pogledih, ko trdim, da je analiza tega stavka skrajno dvomljiva; in kot smo videli, se zdi, da so nekateri od njih ob trditvi, da ni nobenega dvoma o njihovi *analizi*, podvomili, ali so taki stavki sploh *resnični*. Po drugi strani pa sam s trditvijo, da sploh ni nobenega dvoma o resničnosti številnih takih stavkov, trdim tudi, da se doslej še nobenemu filozofu ni posrečilo predlagati take analize stavkov, ki bi se, vsaj v nekaterih pomembnih točkah, kjer koli približala zanesljivi resničnosti.

Zdi se mi povsem očitno, da je vprašanje, kako naj analiziramo take stavke, odvisno od vprašanja, kako naj analiziramo drugačne in preprostejše stavke. Vem, da zdaj zaznavam roko, pisalo, list papirja itn., in zdi se mi, da ne morem vedeti, kako naj analiziram stavek "Materialne stvari obstajajo", dokler ne vem, kako naj z določenega vidika analiziram te preprostejše stavke. Pa celo ti niso dovolj preprosti. Zdi se mi povsem očitno, da je moja vednost, da zdaj zaznavam roko, dedukcija para še preprostejših stavkov - stavkov, ki jih lahko izrazim zgolj v obliki trditve "Zaznavam to" in "To je roka". Zdi se mi, da je prav analiza teh stavkov izjemno težavna in vendar je celotno vprašanje o *naravi* materialnih stvari očitno odvisno od te analize. Zdi se mi prav presenetljivo, da je le malo filozofov, ki so veliko govorili o tem, kaj materialne stvari *so* in kaj pomeni njihovo zaznavanje, poskušalo pojasniti, kaj natanko menijo s tem, da *vedo za* (ali *sodijo o*, saj so trdili, da *ne vemo*, ali je kakšen tak stavek resničen, ali celo, da ni noben tak stavek resničen), ko vedo za take stvari ali sodijo o takih stvareh, kot so "To je roka", "Tisto je sonce", "To je pes", itn., itn., itn.

Zdi se mi, da je pri analizi takih stavkov povsem zanesljivo le dvoje (in celo v zvezi s temi stavki se bojim, da se nekateri filozofi razlikujejo od mene), namreč, da kadar koli vem ali sodim, da je tak stavek resničen, (1) vedno obstaja neki *čutni podatek*, glede na katerega je ta stavek stavek - neki čutni podatek, ki je subjekt (glavni in končni subjekt) tega stavka, in (2) da ne glede na to, *kaj* menim ali sodim, da je resnično o tem čutnem podatku, (na splošno) ni to, kar je *sámo* roka, pes ali sonce itn., itn., kot bi se utegnilo zdeti.

Mislím, da so nekateri filozofi dvomili o tem, ali sploh obstajajo take stvari, ki so jim drugi filozofi rekli "čutni podatek". Mením tudi, da je povsem možno, da so nekateri filozofi uporabljali (kar sem v preteklosti počel tudi sam) te izraze v takem smislu, da je res vprašljivo, ali take stvari sploh obstajajo. Vendar pa je povsem nedvomno, da čutni podatki obstajajo v tistem smislu, v katerem zdaj ta izraz uporabljam. Zdaj jih veliko vidim, druge pa čutim. Da bi bralca opozoril na to, kakšne vrste stvari mislim s čutnimi podatki, ga moram zgolj prositi, naj pogleda svojo desno roko. Če bo to storil, bo lahko na prvi pogled razločil nekaj popolnoma naravnega (in, razen če ne vidi dvojno, *zgolj* eno stvar), namreč, da ta stvar ni identična s celo desno roko, temveč s tistim delom njene površine, ki jo v resnici gleda, lahko pa bo tudi razumel (če bo le malo pomislil), da je vprašljivo, ali je ta stvar lahko identična z delom površine te roke. Stvari *te vrste*, ki jih vidi in h katerim (nekako) sodi ta stvar, ko gleda svojo roko, in v zvezi s katerimi lahko razume, zakaj so nekateri filozofi domnevali, da je del površine njegove roke, ki jo gleda, drugi pa so menili, da ne more biti, so tisto, kar mi pomenijo "čutni podatki". Zato ta termin definiram tako, da ostaja odprto, ali je čutni podatek, ki ga zdaj vidim, ko gledam svojo roko in ki je čutni podatek o moji roki, identičen z delom njene površine, ki jo zdaj dejansko gledam, ali ni.

Zdi se mi popolnoma zanesljivo, da je to, kar vem o tem čutnem podatku, ko vem za "To je roka", ni *sáma* roka, ker vem, da ima moja roka številne dele (denimo, drugo stran in kosti v njej), ki zanesljivo *niso* deli tega čutnega podatka.

Po mojem mnenju je zanesljivo, da je analiza stavka "To je roka" vsaj v glavnem izpeljana iz oblike "Obstaja neka stvar in zgolj ena stvar, o kateri lahko rečemo, da je res, da je roka, pa tudi, da je *ta površina* del njene površine". Z drugimi besedami, če naj svoje stališče izrazim s "teorijo reprezentativnega zaznavanja", potem trdim, da je povsem zanesljivo, da *svoje roke* ne zaznavam *neposredno*; in ko sem dejal (nemara pravilno), da jo "zaznavam", to, da "zaznavam", pomeni, da (v nekem drugačnem in bolj temeljnem smislu) zaznavam nekaj, kar jo (v ustreznem smislu) *reprezentira*, namreč, določeni del njene površine.

To je vse, kar trdim, da je *zanesljivo* v analizi stavka "To je roka". Videli smo, da v svoji analizi vključuje stavek, ki ima obliko "To je del površine roke" (kjer ima "To" seveda drugačen pomen, kot pa je tisti, ki ga ima prvotni stavek, ki ga zdaj analiziramo). Toda ta stavek je prav gotovo tudi stavek o čutnem podatku, ki ga vidim, in je čutni podatek o moji roki. Zato se lahko vprašamo tole: ko vem za "*To je del površine roke*", *kaj* vem o tem čutnem podatku? Ali o tem čutnem podatku res vem, da je *sam* del površine roke? Ali pa, kot smo ugotovili pri stavku "To je roka", to, kar vem o čutnem podatku, zanesljivo ni to, da je *sam* roka, tako da je nemara prav tako s tem novim stavkom, da namreč celo tukaj o tem čutnem podatku ne vem, da je *sam* del površine roke? In če je tako, kaj je potem tisto, kar vem o tem čutnem podatku samem?

Zdi se mi, da na to vprašanje doslej še noben filozof ni predlagal odgovora, ki bi se kjer koli približal *zanesljivi* resničnosti.

Mením, da obstajajo trije in samo trije alternativni tipi možnih odgovorov; in zdi se mi, da je mogoče resno ugovarjati kateremu koli že predlaganemu odgovoru vseh treh tipov.

1. Pri prvem tipu je možen le en sam odgovor, namreč, da res vem, da je čutni

podatek *sam* del površine roke. Z drugimi besedami: čeprav *svoje roke* ne zaznavam neposredno, pa *neposredno* zaznavam del njene površine; da je čutni podatek *sam* ta del njene površine in ne zgolj nekaj, kar (v že definiranim smislu) "reprezentira" ta del njene površine; in da zato smisel, v katerem "zaznavam" ta del površine svoje roke, ni smisel, ki ga moramo definirati tako, da se sklicujemo na šele tretji, bolj temeljni smisel besede "zaznavam", ki je edini, v katerem je zaznavanje neposredno, namreč tisti, v katerem zaznavam čutni podatek.

Če je to stališče pravilno (kot menim, da nemara utegne biti), moramo opustiti stališče, ki so ga kot zanesljivo pravilnega zagovarjali številni filozofi, in po katerem imajo naši čutni podatki dejansko vselej kvalitete, ki se nam čutno kažejo, kot da bi jih imeli. Vem namreč tole: če nekdo drug gleda skozi mikroskop isto površino, ki jo sam vidim s prostim očesom, se mu čutni podatek, ki ga vidi, čutno kaže s kvalitetami, ki so zelo različne od tistih in nezdružljive s tistimi, ki mi jih moj čutni podatek čutno kaže, da jih ima; če pa je moj čutni podatek identičen s površino, ki jo oba gledava, mora biti tudi njegov z njo. Zato je moj čutni podatek lahko identičen s to površino le, če je identičen z njegovim čutnim podatkom; in ker se mu njegov čutni podatek čutno kaže s kvalitetami, ki niso združljive s tistimi, ki jih čutno kaže moj čutni podatek, je njegov čutni podatek lahko identičen z mojim le, če ta čutni podatek bodisi ni sprejel kvalitete, ki se meni čutno kažejo, bodisi ni dobil tistih, ki se njemu čutno kažejo.

Nikakor ne mislim, da je ta ugovor usoden za prvi tip stališča. Veliko resnejši se mi zdi tale pomislek: ko vidimo neko stvar dvojno (ko imamo tako imenovano "dvojno podobo" stvari), imamo zanesljivo *dva* čutna podatka, vsak pa je podatek o površini, ki jo vidimo, zato oba ne moreta biti identična z njo; če je torej kateri koli čutni podatek sploh identičen s površino, katere čutni podatek je, mora to biti tudi vsaka od tako imenovanih "podob". Zato se zdi, da vsak čutni podatek navsezadnje zgolj "reprezentira" površino, katere čutni podatek je.

2. Če pa je tako, kakšno je njegovo razmerje do te površine?

Drugi tip stališča je stališče, po katerem tedaj, ko vem za trditev "To je del površine roke", to, kar vem o čutnem podatku, ki je čutni podatek o tej površini, *ni* to, da je *sam* del površine roke, temveč nekaj drugega. Obstaja namreč *neko* razmerje, *R*, ki je tako, da je to, kar vem o tem čutnem podatku bodisi trditev "Obstaja ena in ena sama stvar, za katero drži, da je del površine roke, pa tudi, da je v razmerju *R* do tega čutnega podatka", ali drugače, "Obstaja niz stvari, o katerih je res, da je ta niz kot celota del površine roke, pa tudi, da je vsak člen niza v razmerju *R* do tega čutnega podatka in da nič, kar ni člen niza, z njim ni v razmerju *R*".

Očitno so pri tem drugem tipu možna številna različna stališča, ki se razlikujejo glede na to, kaj to razmerje *R* je. Vendar se mi zdi verjetno zgolj eno, namreč stališče, ki trdi, da je *R* poslednje razmerje in tako, ki ga ni mogoče analizirati, izrazimo pa ga lahko tako, da rečemo, da "xRy" pomeni isto kot "y je pojav ali manifestacija x-a". Analiza, ki bi odgovorila na trditev "To je del površine roke", bi, denimo, bila "Obstaja ena in ena sama stvar, za katero drži, da je del površine roke, pa tudi, da je ta čutni podatek njen pojav ali manifestacija".

Menim, da je tudi temu stališču mogoče resno ugovarjati, predvsem na podlagi premisleka o vprašanih, kako sploh lahko v zvezi s katerim koli našim čutnim podatkom *vemo*, da obstaja ena in ena sama stvar, ki je do njega v takem domnevnem poslednjem razmerju; in kako lahko sploh *vemo* še kaj o takih stvareh, denimo, kakšne velikosti ali oblike so.

3. Tretji tip odgovora, ki se mi zdi edina možna alternativa, če zavrremo 1 in 2, je tip odgovora, za katerega je J. St. Mill menil, da je pravi, ko je nekje dejal, da so materialne stvari "nenehne možnosti občutka". Menil je, da tedaj, ko vem za tako dejstvo, kot je "To je del površine roke", to, kar vem o čutnem podatku, ki je glavni

subjekt tega dejstva, ni to, da je sam del površine roke, niti, v zvezi s katerim koli razmerjem, da je *ta* stvar, ki je do tega čutnega podatka v tem razmerju, del površine roke, temveč vem za celotni niz hipotetičnih dejstev, vsako izmed njih pa ima obliko "Če bi bili izpolnjeni *ti* pogoji, bi lahko zaznaval čutni podatek, ki je notranje povezan s *tem* čutnim podatkom na *ta* način" ali "Če bi bili izpolnjeni *ti* (drugi) pogoji, bi lahko zaznaval čutni podatek, ki je notranje povezan s *tem* čutnim podatkom na *ta* (drugi) način" itn., itn.

Zdi se mi, da v zvezi s tem tretjim tipom stališča o analizi teh stavkov spet menimo, da je povsem *možno*, da je pravilno; toda zdi se mi zelo napak, če trdimo (tako, kot je trdil Mill in drugi filozofi), da je *zanesljivo* ali skoraj zanesljivo pravilno, tako kot je zmotno, če trdimo, da sta *zanesljivo* ali skoraj zanesljivo resnična 1 in 2. Menim, da je temu mogoče zelo resno ugovarjati predvsem v treh točkah: (a) da tedaj, ko vem, čeprav na splošno, za tako dejstvo kot "To je roka", zanesljivo vem za nekatera hipotetična dejstva, ki imajo obliko "Če bi bili izpolnjeni *ti* pogoji, bi lahko zaznaval *tak* čutni podatek, ki bi bil čutni podatek iste površine, katere čutni podatek je *ta* čutni podatek"; vprašljivo pa je, ali kateri koli pogoji, na podlagi katerih to vem, niso sami pogoji, ki imajo obliko "Če bi bila *ta* in *ta materialna stvar* v tem položaju in bi imela te pogoje...", (b) da je zelo vprašljivo, ali obstaja kakršno koli notranje razmerje, namreč tako, da je moja vednost, da bi (na podlagi *teh* pogojev) lahko zaznaval *tak* čutni podatek, ki bi bil čutni podatek iste površine, katere čutni podatek je *ta* podatek, ekvivalenten vednosti, v zvezi s tem razmerjem, tako da bi na podlagi *teh* pogojev zaznaval čutni podatek, ki bi se v zvezi z njo nanašal na *ta* čutni podatek in (c) da, če bi bilo to res, bi se smisel, v katerem je materialna površina "okrogla" ali "četrkotna", nujno močno razlikoval od tistega, v katerem se nam naši čutni podatki kažejo kot "okrogli" ali "četrkotni".

V. Tako kot trdim, da je stavek "Obstajajo in so obstajale materialne stvari" zanesljivo resničen, da pa je vprašanje, kako naj ga analiziramo, eno tistih, na katerega doslej še nismo dobili odgovora, ki bi bil skoraj zanesljivo pravilen, trdim tudi, da je stavek "Obstajajo in so obstajali številni jazi" povsem zanesljivo resničen, da pa so močno vprašljive vse analize tega stavka, ki so jih doslej predlagali filozofi.

Zanesljivo vem, da zdaj zaznavam številne različne čutne podatke in da sem v preteklosti velikokrat zaznaval številne različne čutne podatke - to je, vem, da obstajajo mentalna dejstva razreda (β), povezana pa so tako, da to najbolj izrazimo, če rečemo, da so vsa ta dejstva dejstva o *meni*; vendar ne vem zanesljivo, kako naj analiziram to zvezo, in mislim, da tega ne zna zanesljivo pojasniti tudi noben drug filozof. Tako kot pri stavku "To je del površine roke" obstajajo skrajno različna stališča o njegovi analizi, vsako pa se mi zdi *možno*, a nobeno povsem zanesljivo, tako je tudi pri stavku "Zdaj zaznavam *ta*, pa tudi tisti in tisti čutni podatek" in še bolj pri stavku "Zdaj zaznavam *ta* čutni podatek, v preteklosti pa sem zaznaval drugačne". Resničnost teh stavkov se mi zdi nedvomna, vendar pa se mi zdi zelo vprašljivo, kako jih pravilno analizirati - resnična analiza je, denimo, *nemara* prav tako paradokсна kot tretje stališče, ki sem ga pod točko IV navedel o analizi stavka "To je del površine roke"; toda ali je res tako paradokсна, kot se mi zdi, je prav tako vprašljivo kot v tistem primeru. Po drugi strani pa so številni filozofi le malo dvomili ali pa sploh niso o tem, kako take stavke pravilno analizirati; in številni med njimi so, prav v nasprotju z mojim stališčem, trdili, da ti stavki sami niso resnični.

Prevedla: Zdenka Erbežnik

UDK 316.6-053.6
MELITA PUKLEK

RAZVOJ SOCIALNE ANKSIJZNOSTI IN NJENA POVEZANOST Z DOŽIVLJANJEM LASTNE KOMPETENTNOSTI

V uvodu članka je predstavljen pregled razvoja različnih oblik socialne anksioznosti v otroštvu in adolescenci: opreznost v stiku s tujci, separacijska anksioznost, socialna plašnost in inhibiranost ter plašnost zaradi pozornosti nase. Prav tako so opisani različni intrapsihični dejavniki, ki so povezani z doživljanjem socialne anksioznosti. V empiričnem delu je predstavljena raziskava, ki smo jo izvedli na 325 adolescentnih, predstavnikov treh starostnih skupin: zgodnje, srednje in pozne adolescence. Zanimale so nas starostne razlike v doživljanju dveh vrst socialne anksioznosti in povezanost socialne anksioznosti z adolescentnim pojmovanjem lastne splošne in socialne kompetentnosti. Mlajši adolescenti so poročali o večji zaskrbljenosti in strahu pred negativnim vrednotenjem vrstnikov in občinstva kot starejši adolescenti, tesnoba in zadržanost v socialnih stikih pa se med tremi skupinami adolescentov nista razlikovali. Prav tako sta bili obe vrsti socialne anksioznosti pomembno pozitivno povezani z adolescentnim doživljanjem lastne nekompetentnosti.

UDK 796.01:159.964.2
ROMAN VODEB
LIBIDINALNO-INVESTICIJSKI MODEL IN ETIOLOGIJA ŠPORTNEGA UZITKA

Koncept libidinalne ekonomije, s katero je Freud interpretiral energetske procese v psihičnem doživljanju ugodja oz. neugodja in tudi različne patološke pojave (nevroze, psihoze), se je v poplavi številih teorij skoraj izgubil. Tisti zanesenjaki, ki še vedno prisegamo na Freuda, pa trdimo, da je ta koncept teoretsko izjemno uporaben - ne samo v psihologiji, temveč tudi v sociologiji. V pričujočem spisu smo investicijski model libidinalne energije uporabili pri interpretaciji motivacijskih in socioloških dogajanj in športa. Osnovo te inventivne teorije predstavljata procesa zgoščevanja in premeščanja, ki ju je Freud predstavljal že v sanj. Teorija razlaga etiologijo športnega užitka in posledno nakazuje tudi temeljne razlike v doživljanju športa glede na spol.

UDK 796.1.01

MAJA ZUPANČIČ, SASA CECIČ-ERPIČ RAZVOJ ZGODNJIH OBLIK IGRALNE INTERAKCIJE MED MAMO IN MALČKOM: PRECNA PRIMERJAVA

V prispevku prečno primerjava interaktivno igranje med mamami in malčki pri igranju. V študijo je bilo zajetih 44 malčkov in njihovih mam. Glede na starost malčkov so bili pari razdeljeni v 4 starostne skupine: 6, 12, 18 in 24 mesecev. Igranje vsakega para s poljubno izbranimi igračami smo posneli na malčkovem domu. S pomočjo Opazovalne liste za ocenjevanje interaktivnega obnašanja pri igranju (Zupančič, 1997) smo analizirali 5 minut interaktivne igre vsakega izmed parov. Na podlagi rezultatov sklepava, da se v odvisnosti od starosti malčkov mamino ogrodno obnašanje do njih med igranje ne razlikuje. Pač pa prihaja do starostnih razlik v malčkovem obnašanju do mame, do igranja, v razvojnih ravneh malčkove igre z igračami in v ogrodnem interaktivnem obnašanju para med igranje. Kakovostna interpretacija kvantitativnih starostnih razlik kaže na razvoj interaktivnega obnašanja para v smeri vse večje socialno-predmetne usklajenosti in razvojne zapletenosti igre. Na vzorcu parov s starejšimi malčki sva na podlagi kvantitativne analize prepoznali pet interaktivnih igralnih slogov, od katerih je eden pretežno komunikacijsko osredotočen, ostali štirje pa so predmetno osredotočeni. Med slednjimi se pojavlja simbolno reprezentacijski slog, ki kaže na visoko razvojno zapletenost igralnega obnašanja že v drugem letu malčkove starosti.

UDK 159.942:393
INGRID RUSSI ZAGOŽEN

STRUKTURA POJMOVANJ O STRAHU PRED SMRTJO

Prispevek v uvodnem delu opredeljuje pojem strahu pred smrtjo v odnosu do drugih sorodnih pojmov, ki se v strokovni literaturi velikokrat pojavljajo kot sinonimi za izraz strah pred smrtjo. V nadaljevanju so predstavljena različna stališča glede splošnosti in zavestnosti strahu pred smrtjo. Opisani so različni pristopi k merjenju koncepta strahu pred smrtjo. Kritično predstavljene najpogostejše uporabljane samoocenjevalne lestvice za njegovo merjenje in analiziran vpliv starosti, spola ter religioznosti na izraženo strahu pred smrtjo.

UDC 796.1.01

MALJA ZUPANČIČ, SASA ČEČIČ-ERPIČ
DEVELOPMENT OF EARLY MOTHER-INFANT INTERACTION
DURING PLAY: A CROSS-SECTIONAL COMPARISON

The contribution presents a cross-sectional comparison of interactive play between mothers and infants when playing with free-selected toys. The empirical study is based upon an analysis of play of 44 Slovene infants and their mothers. The dyads were divided into four age groups: 6, 12, 18 and 24 months. The play of each dyad was videorecorded at infants' homes. Using the Observational list for coding interactive playing behaviour (Zupančič, 1997) the first five minutes of interactive play were analysed. The obtained results point to a conclusion that the quality of mothers' frame-behaviour towards the infants during the play does not differ regarding the infants age. But significant age differences regarding the infants' behaviour towards the mothers, towards the toys (including the developmental complexity of play) and age differences in frame-dyad behaviour were found. These age differences reflect an increase in coordination of infants' social activity over objects and an increase of coordination between the two partners. Five patterns of interactive play were further identified on the sample of older infants. One of them was predominantly communication-oriented while others were mainly object-oriented. A symbolic representation pattern as an object-oriented one shows that a higher level complexity of playing interaction appears already in the second year of infant's life.

UDC 159.942:393

INGRID RUSSI ZAGOZEN
THE STRUCTURE OF THE CONCEPTS OF DEATH ANXIETY

In the introductory chapter of this article, the notion "death anxiety" is defined regarding some other similar notions which in specialist literature often emerge as synonymous terms for "death anxiety". Furthermore, different standpoints concerning both generality and awareness of death anxiety are presented. Different approaches to how to measure the concept of death anxiety are described, whereby the most applicable self-evaluation scales for its measurement are critically presented, as well as the influence of age, gender, and religiosity on the manifestation of death anxiety is analysed.

UDC 316.6-053.6

MELITA PUKLEK
THE DEVELOPMENT OF SOCIAL ANXIETY AND ITS
RELATIONS TO THE PERCEPTION OF PERSONAL
COMPETENCE

The introduction of the article presents the overview of the development of different forms of social anxiety in childhood and adolescence: wariness of strangers, separation anxiety, shyness, social inhibition and self-conscious shyness. It also describes intrapsychic factors related to the experience of social anxiety. The research was conducted on 325 adolescents of the three age groups: early, middle and late adolescence. We were interested in age differences in the two forms of social anxiety and relations between social anxiety and adolescents' perceptions of their global and social competence. Younger adolescents reported more apprehension and fear of negative evaluation from peers and audience than older adolescents. Tension and inhibition in social contacts did not differ in the three adolescent groups. The two forms of social anxiety were significantly positively related to adolescents' feelings of personal incompetence.

UDC 796.01:159.964.2

ROMAN VODEB
THE LIBIDINAL-INVESTMENT MODEL AND AETIOLOGY OF
SPORTS PLEASURE

The concept of libidinal economy through which Freud interpreted both energetic processes in psychic experience of pleasure or displeasure and different pathological phenomena (neurosis, psychoses), has almost been lost in the deluge of numerous theories. However, those of us, who enthusiastically swear by Freud, argue that this concept is indeed of the immense theoretical application - not only in psychology but also in sociology. In the present essay the investment model of libidinal energy is applied, while interpreting the motivational and sociological events in sport. The basis of this inventive theory is a process of condensation, as well as of displacement, which Freud both had already presented in his *The Interpretation of Dreams*. This theory then explains the aetiology of sports pleasure, and also suggests implicitly the basic gendered distinctions in how one experiences the events in sport.

UDK 159.937.51
MAKS TUSAČ
CLOVEK IN BARVE

Proučevanje barv je interdisciplinarno. Namen mojega dela je poskušati raziskati predvsem psihološko dimenzijo in komponento barv. V luči današnjih teorij in konceptov psihologije barv razumemo barve večplastno: kot pojem, simbol, funkcijo, atmosfero oz. klimo.

Preko barv izražajo ljudje svoje občutke, čustva ter izkušnje. In prav to je ena izmed možnosti in načinov, da psihologi spoznamo človekovo osebnost. Na tej osnovi in znanju je bilo izdelanih mnogo psihodiagnostičnih instrumentov. Tako imenovani "barvni testi" so najbolj znani tovrstni projekcijski preizkusi. Najbolj znani psihologi na tem področju so Lüscher, Frieling in Pfister. v zadnjem času pa je v Združenih državah Amerike vse bolj popularen tudi Hartman. Omenjeni avtorji poskušajo diagnosticirati človekovo osebnost na osnovi posameznikovega oblikovanja, sortiranja ali izbiranja barv in graditve barvnih piramid.

Naše potrebe in želje imajo velik vpliv na naše vedenje. Vsako barvo določa poseben motiv. Rdeča npr. izraža moč in željo po produktivnosti, modra označuje altruizem - ljudje, ki imajo radi modro, želijo ljubiti in biti

ljubljeni, bela pa simbolizira mir in poskus izogniti se konfliktom. Vsaka barva torej izraža določene želje in potrebe.

Naša raziskovanja potrjujejo tesno povezanost med barvami in osebnostjo. Ugotovili smo pomemben odnos med osebnostnimi lastnostmi in barvami, med samopodobo in barvami ter celo med vrednostnim sistemom in preferencami za barve.

UDK 17:291
BORUT OŠLAJ
MIT, SINHRONOST, ODGOVORNOST

V razpravi "Mit, sinhronost, odgovornost" nadaljujemo z izgradnjo osnov diaforične etike. Temeljni problem, na katerega bomo skušali odgovoriti, je vsebovan v naslednjem izhodiščnem vprašanju: Ali in v čem je mitična zavest pomembna za človekov odnos do narave in ali je to pomembnost mogoče teoretiško upravičeno uporabiti pri filozofski utemeljitvi etično odgovornejšega ravnanja do nje? V tem kontekstu bomo skušali specifičnost mitičnega odnosa do sveta zagrabiti v pojmu sinhronosti kot posebnem načinu izražanja časovnosti. Pokazali bomo, da lahko sinhronost dancs fungira kot sredstvo, ki nam omogoči vpogled v rečnost predmeta, tj. v njegovo nasebnost. S stališča etike narave pa je rečnost reči odločilnega pomena, kajti samo reč, in ne predmet, lahko vzbuja strahospoštovanje.

UDK 165.5
MATJAZ POTRČ
NEJASNOST JE ODPORNA

Brezmejnost je nasploh pripoznana kot značilnost nejasnosti. In brezmejnost prinaša odpornost. Tako je nejasnost odporna.

Horgan trdi, da je prevrednotenje edini tekmeec spoznavnemu pristopu. Prevrednotenje pa določa nejasnost. Tako morajo biti vsi tekmecci spoznavnemu pristopu odporni. Spoznavni pristop pa, kot izhaja že iz njegovega imena, neguje spoznavno odpornost.

UDC 17:291
BORUT OSIJAJ
MYTH, SYNCHRONY, RESPONSIBILITY

In a study, Myth, Synchrony, Responsibility, we continue with the construction of the foundations of diaphorical ethics. The basic problem we shall try to answer to, is embodied in the following primary question: Is it, and in what sense is mythical awareness important for human relation to the nature, and more, is it possible to justify this importance theoretically and apply it in the philosophical argumentation of such treatment of the nature which would be ethically more responsible? In this context, we shall try to grasp the specificity of mythical relation to the world in terms of synchrony² as a particular way of expressing temporality. We shall point out that synchrony today may function as a medium which enables us the insight into the thingness of an object, that is, into its being-in-itself. From the standpoint of the ethics of the nature, however, the thingness of a thing is of crucial significance, since it is only a thing itself - and not an object - that can arouse reverence.

UDC 165.5
MATAJZ POTRAC
VAGUENESS IS ROBUST

Boundarylessness is widely recognized as characteristic for vagueness. But boundarylessness brings robustness with it. So vagueness is robust.

Horgan claims that transvaluationism is the only alternative to epistemicism. And transvaluationism is determined by robustness. So all alternatives to epistemicism must be robust. Whereas epistemicism, as its name suggests, harbors epistemic robustness.

UDC 159.937.51
MAKS TUŠAK
MAN AND COLOURS

The study of colours is interdisciplinary. The aim of my contribution is above all to research the psychological dimension and component of colours, as well as relations between colours and human personality. In the light of the current theories and concepts of psychology of colours, we may consider colours as a notion, a symbol, a function, and as atmosphere, i.e. as environment or climate.

People express their own feelings, emotions and experiences through certain colours. And this is one of the very possibilities and ways for psychologists to get to know human personality. On the basis of these findings and knowledge, many psycho-diagnostic instruments, so called "colour tests", have been elaborated. The most famous psychologists that occupy themselves with the research on colours are Lischer, Fritling, and Priester, while in the U.S., Hartman is getting more and more popular. These authors attempt to diagnose human personality by investigating the way, how one designs, sorts out or chooses between certain colours, and arranges colour pyramids.

↓

Our needs and desires have a great influence on our behaviour. Each colour is determined by a specific motive. For example, through red colour people express power and their need to be productive, as well as the search for leadership possibilities. Blue colour indicates altruism - people, who love blue colour, have a need to love and to be loved, and have a very strict moral conscience, whereas white colour is a symbol of peace and attempt to avoid all conflicts. As mentioned, each colour is motivated by specific desires and needs.

Our investigations confirm close relationship between colours and personality. Important relations between personal traits and colours, between self-image and colours, and even between value system and preferences for colours have been established.

UDK 17 de Beauvoir S.
MARJA SVANČER
PROBLEM ETIKE V DELU DRUGI SPOL SIMONE DE
BEAUVOIR

Članek Problem etike v delu Drugi spol Simone de Beauvoir obravnava dileme in paradokse, ki nastajajo pri proučevanju ženskega vprašanja, predmeta, ki ima izrazito etično dimenzijo, vendar prav etiko postavlja pod vprašaj, saj je relacija ženska - moški vedno znava razmerje, v katerem se uveljavljata konfliktnost in neenakopravnost. V članku se pojavlja poskus - argumentirati hipotezo, da je žensko vprašanje nertsiljivo in da so ureditljive samo delne "zmage"; poraz pa je v miselnem horizontu eksistencializma predviden za vse ljudi. Navedeni so tudi domnevni razlogi za avtonomno obsežno deskripcijo, kopicenje dejstev in interdisciplinarnost v delu Drugi spol.

UDK 111.852 Croce B.
DAVID BROZINA
BENEDETTO CROCE DANES

Članek podaja jedmat in občenem celovit pregled Crocejeve estetske misli skozi vse njene razvojne faze od prvih spisov do poznih traktatov. Za boljše razumevanje vloge estetike v Crocejevi filozofiji nam članek ponuja tudi kratek pregled njegovega celotnega filozofskega sistema in glavne tokove njegove teorije literarne kritike. Ob tem skuša avtor osvetliti nekatere ključne točke v razvoju Crocejeve filozofije, kot so: problematika, ki se je pojavila ob nastopu njegovega idealističnega sistema v času pozitivizma, vpliv zgodovinskih dogodkov na spremembe v njegovi filozofiji, razlike med njegovo in Heglovo filozofijo, njegov odnos do Giovannijsa Gentileja in umetnikov takratnega časa.

UDK 291
MAJDA HRZENJAK
MIT IN RED - ANTROPOLOŠKE TEORIJE IN METODE
ANALIZE MITA

Oserednje vprašanje pričujočega prispevka se nanasa na elemente antropološke in hkrati s tem tudi širše družboslovne analize mita. Da bi se dokopali do teh elementov, smo analizirali naslednje antropološke pristope k mitu: naturalističnega, evolucionističnega, difuzionističnega, funkcionalističnega in struktur funkcionalističnega ter francoski pristop od Huberta Maussa, Durkheima do Dumézila. Posebno poglavje je posvečeno strukturalizmu ter primerjavam Lévi-Straussove teorije in metode analize mita s Proppovo formalistično metodo in funkcionalističnim pristopom. Ker antropološka analiza mita izhaja iz temeljne povezanosti mita in družbene realnosti, smo pri vseh pristopih nakazali tudi splošne predpostavke njihovih modelov družbene realnosti. Rezultat analize se izkaže v opredeljeni nekaterih temeljnih elementov družboslovne analize mita, ki so: (izvirni) tekst, prostorska razprostranjenost, obred, geneza, simbolizem, komparacija, kulturni in družbeni kontekst, teren, funkcija, struktura, diahron in sinhron vidik.

UDK 343.54/55
ZORAN KANDUČ
SPOLNO NASILJE (POSILSTVA): KRIMINOLOŠKE IN
KAZENSKOPRAVNE PERSPEKTIVE

Članek obravnava spolno nasilje, predvsem posilstva. Nakazane so kazenskopravne in kriminološke osvetlitve tovrstne tematike. Obravnavano je vprašanje privolitve v spolne prakse (oziroma vprašanje soglasnih spolnih praks). Posebna pozornost je namenjena dilemi, ali je posilstvo po svoji naravi spolno ali nasilno motivirano dejanje. V tej zvezi so razčlenjene posamezne skupine posilstev. Opisane so težave pri dokazovanju posilstev (in njihove kazenskopravne implikacije). Ob tem so problematizirane nekatere "ljudske" predstave o posilstvih, posiljevalcih in posiljenkah. Predstavljene so kriminološke teorije o vzrokih posiljevanja. V sklepnem delu je na kratko opozorjeno na povezave med spolnim nasiljem in nasiljem nad spolnostjo, ki je vključeno v "normalno" žensko vlogo.

UDC 291
MARJA HRZENJAK
MYTH AND ORDER - ANTHROPOLOGICAL THEORIES AND
METHODS OF MYTH ANALYSIS

The central question of the present article refers to the elements of anthropological as well as wider sociological analysis of myth. In order to achieve these elements, the following anthropological approaches to myth are analysed: naturalistic, evolutionist, diffusionist, functionalist, structural-functionalist, and the French approach - from Hubert, Mauss, Durkheim to Dumézil. Special chapter is devoted to structuralism and comparisons between Lévi-Strauss's theory and method of myth analysis and both formalist method and functionalist approach by Propp. Since the anthropological analysis of myth arises from the basic link between myth and social reality, all approaches are indicated by the general presuppositions of their own models of social reality. This analysis is then resulted in a definition of some basic elements of sociological analysis of myth, which are: (original) text, diffusion over areas, ceremonial rites, genesis, symbolism, comparison, cultural and social context, terrain, function, structure, diachronic and synchronic aspect.

UDC 343.54/55
ZORAN KANDUČ
SEXUAL VIOLENCE (OF RAPE): CRIMINOLOGICAL AND
CRIMINAL LAW PERSPECTIVES

The article deals with sexual violence, in particular with rape. Criminal law and criminological aspects illuminating such topic are indicated. A question of consent to the sexual practices (or of the consent/consensus sexual practices) is discussed. Special attention is given to a dilemma, whether rape is by its nature an act being motivated by sex or by violence. In this regard, individual rape groups are analysed. Some difficulties with how hard it is to prove the rape itself (as well as penal-legal implications arising from them) are described. Thereby some "common" conceptions of rape acts, rapists, and of women being raped are problematized. Criminological theories of the motives for rape are represented. Finally, relations between sexual violence, but also violence over sexuality being a part of a "normal" female role, are briefly pointed out.

UDC 17 de Beauvoir S.
MARJA SVAJNCER
THE PROBLEM OF ETHICS IN SIMONE DE BEAUVOIR'S
WORK: THE SECOND SEX

The article, *The Problem of Ethics in Simone de Beauvoir's Work*. The *Second Sex*, concerns dilemmas and paradoxes arising from the study of women's issues; it is an issue with its distinctly ethical dimension, yet ethics itself is problematized there, for the woman - man relation is again and again a relationship in which conflicts and inequality are established. Throughout this article, there emerges an attempt to give arguments for a hypothesis that women's issues are assumed to be unsolvable and that only partial "victories" are those which can be realized, while in the mental horizon of existentialism, all people are likely to be defeated. The assumed reasons for author's comprehensive description, accumulation of facts, and interdisciplinary in her work *The Second Sex* are also indicated.

UDC 111.852 Croce B.
DAVID BROZINA
L'ESTETICA DI BENEDETTO CROCE

L'articolo offre una concisa e allo stesso tempo globale presentazione del pensiero estetico di Croce attraverso le sue fasi di sviluppo dai primi saggi ai tardi trattati. Per una migliore comprensione del ruolo che l'estetica ha nella filosofia di Croce, l'articolo riporta un breve percorso attraverso il suo sistema filosofico e le principali correnti della sua icona della critica letteraria. Lungo il saggio l'autore cerca di illustrare alcuni punti chiave nello sviluppo della filosofia crociana: la problematica che appare dopo l'uscita del suo sistema idealistico in un tempo del tutto positivistico, l'influenza degli accademici storici sui cambiamenti nella sua filosofia, le differenze tra la sua e la filosofia di Hegel e il suo rapporto con Giovanni Gentile e gli artisti di quel periodo.

